

Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців  
і Відділення релігієзнавства  
Інституту філософії  
імені Г.С. Сковороди НАН України



## Українське релігієзнавство

№46

Бюлетень «Українське релігієзнавство»  
затверджений ВАК України як періодичне  
фахове видання за профілем «філософські науки»  
«історичні науки» та «соціологічні науки».

\*Видається щоквартально з 1996 року.

\*Свідоцтво про державну реєстрацію  
КВ № 2057 від 19 липня 1996 року.

\* Адреса редакції: 01001 Київ-1,  
вул. Трьохсвятительська, 4, кімн. 323-324.

Тел. (067) 466-97-03 – головний редактор,  
(044) 279-04-18 – редакція бюлетеня.

E-mail: cerif2000@gmail.com

\*Редакція бюлетеня може публікувати статті й  
матеріали, не поділяючи позиції їх авторів.

\*Відповідальність за достовірність фактів, цитат,  
власних імен та назв несуть автори.

\*Подані рукописи рецензуються, не повертаються.

\*Редакція залишає за собою право виправляти мову,  
стилістику, редагувати матеріал відповідно  
до стандарту видруку статей.

\*Редакція не вступає в листування з автором.

\*При передруку посилання на «Українське  
релігієзнавство» обов'язкове.

\*Усі права застережені (с)

# Українське релігієзнавство

Редакційна колегія:

А. Колодний, доктор філософських наук  
(головний редактор)

Л. Виговський, доктор філософських наук  
М. Закович, доктор філософських наук  
В. Пащенко, доктор історичних наук  
М. Пірен, доктор соціологічних наук  
О. Саган, доктор філософських наук  
Н. Стоколос, доктор історичних наук  
О. Уткін, доктор історичних наук  
Л. Филипович, доктор філософських наук  
М. Чурилов, доктор соціологічних наук  
В. Шевченко, доктор філософських наук  
П. Яроцький, доктор філософських наук

П. Павленко, кандидат філософських наук  
(відповідальний секретар)

*Рекомендовано до друку  
вченою радою*

*Відділення релігієзнавства*

*Інституту філософії*

*імені Г.С. Сковороди НАН України,*

*Протокол № 6 від 25 березня 2008 р.*

© Українська Асоціація релігієзнавців, 2008

© Відділення релігієзнавства Інституту  
філософії імені Г.С. Сковороди НАНУ, 2008

© Автори параграфів

## **Україна релігійна. колективна монографія.**

**Книга перша: Стан релігійного життя України. – К., 2008.**

В монографії, написаній науковими співробітниками Відділення релігієзнавства ІФ НАН України, розглядається релігійна ситуація нинішньої України в її конфесійних виявах і проблемах. Аналізуються особливості релігійності українця, питання входження України у світовий релігійний простір та ін. Розраховано на науковців, викладачів світських і духовних навчальних закладів, державних службовців, студентів релігієзнавчих спеціалізацій, всіх, кого цікавлять питання стану релігійного життя демократичної України.

## ЗМІСТ

<b>Вступ.</b>	
<b>АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ НИНІШНЬОЇ УКРАЇНИ</b> (д. філос. н. А.Колодний) .....	5
 <b>Розділ I.</b>	
<b>РЕЛІГІЙНА СИТУАЦІЯ УКРАЇНИ В ЇЇ ПРОБЛЕМАХ</b> .....	12
1. Релігійне життя України в багатоманітті його виявів (д. філос. н. А.Колодний) .....	12
2. Конфесійна карта України: конфесійні та регіональні зрізи (д. філос. н. А.Колодний) .....	23
3. Міжконфесійні відносини: стан і форми (к. філос. н. В.Климов) .....	48
4. Церква і політика в Україні: проблеми взаємозв'язку (к. філос. н. В.Климов) .....	68
5. Свобода віросповідного вияву в Україні (к. філос. н. М.Бабій) .....	79
 <b>Розділ II.</b>	
<b>РЕЛІГІЙНІСТЬ СУЧАСНОГО УКРАЇНЦЯ</b> .....	91
1. Індивідуальні вияви релігійності українця (к. філос. н. Г.Кулагіна) .....	91
2. Українськість спільнотного життя віруючих (к. філос. н. П.Павленко) .....	110
3. Спосіб життя православного віруючого (Ю.Недзельська) ...	135
4. Українська релігійна місійність в її дослідницьких інтерпретаціях (д. філос. н. В.Шевченко) .....	147
5. Тематичне поле конфесійного богослов'я України (к. філос. н. О.Горкуша) .....	174
 <b>Розділ III.</b>	
<b>УКРАЇНА В ЇЇ КОНФЕСІЙНИХ ВИЯВАХ</b> .....	211
1. Плюральність релігійного життя України (д. філос. н. А.Колодний) .....	211
2. Стан Православ'я України як відображення його історії (д. філос. н. О.Саган) .....	219

3. Римо-католицизм в Україні (д. філос. н. П. Яроцький) .....	238
4. Стан сучасного українського греко-католицизму (к. філос. н. О.Недавня) .....	259
5. Християнське чернецтво України (к. філос. н. В.Климов) .....	281
6. Стан пізньопротестантських конфесій (д. філос. н. П.Яроцький).....	302
7. Проблеми ісламського світу нинішньої України (Т. Хозир-огли) .....	331
8. Релігійні меншини України: стан і проблеми (к. філос. н. О.Бучма) .....	341
9. Нові релігійні течії в українському соціумі (д. філос. н. Л.Филипович) .....	355
10. Неохристиянські течії в сучасній Україні (к. філос. н. В.Титаренко) .....	367
11. Окультизм і новітня містика в Україні (к. філос. н. С.Свистунов) .....	382

#### **Післяслово.**

#### **УКРАЇНА У СВІТОВОМУ РЕЛІГІЙНОМУ ПРОСТОРИ**

(д.філос.н. Л.Филипович) .....	403
--------------------------------	-----

#### **Додаток.**

<b>РЕЛІГІЙНА МЕРЕЖА УКРАЇНИ</b> .....	426
---------------------------------------	-----

## ВСТУП

### АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ НИНІШНЬОЇ УКРАЇНИ

В 15-річчя своєї незалежності Україна ввійшла із порівняно найбільшою у всьому пострадянському просторі релігійною мережею. Якщо в радянські роки ми мали офіційно зареєстрованих 9 церков і релігійних течій, то нині їх десь понад 120. Якщо тоді було зареєстровано десь 4,5 тис. релігійних організацій, то нині маємо їх біля 34 тисяч. Раніше при соціологічному опитуванні до віруючих себе зараховувало лише 5% респондентів. Нині таких вже більше 70. Зросла кількість віруючих серед молоді, інтелігенції, чоловіків, соціально активних прошарків населення. Можна сказати, що релігійність в Україні стала масовою. Релігія та її репрезенти – релігійні організації нині виступають активним чинником духовного відродження. Зріс їх суспільний статус. У громадській думці переважають оцінки релігії як визначального елементу духовної культури, невід’ємної складової духовності особистості.

Релігійне життя України загалом є надто складним і недостатньо науково осягнутим феноменом. Складність цього життя виявляється в низці його особливостей, а саме: а) хоч Православ’я і є в нашій країні домінуючою за кількістю своїх організацій конфесією, але його духовний вплив неухильно зменшується, а розірваність принаймні на три його незалежні Церкви, консерватизм і обмежена традиційністю функціональність роблять майбутню перспективу цієї конфесії проблемною; б) маємо широке і різноманітне втручання в релігійні процеси України як зарубіжних релігійних інституцій (Ватикан, Московський Патріархат, центри багатьох нових релігійних течій та ін.), так і світських чинників (влада країн, що мають в Україні свої етноменшини, Сенат США, ОБСЄ та ін.); в) активне оволодіння релігійним простором України раніше малопоширеними пізньопротестантськими спільнотами, а також новими, нетрадиційними щодо України конфесіями; г) поєднання в Україні релігійного життя (зокрема його інституційного розвитку) з політичним, а також процесами національного відродження не лише українського народу, а й етнічних меншин; д) відбувається індивідуалізація, уособищення релігійного життя, зникнення

воцерковленого віруючого, заміна участі в храмових богослужіннях на домашні телевізійні. У зв'язку із розвитком змішаних шлюбів (міжконфесійних, міжсвітоглядних, міжетнічних та ін.) зникає сім'я як „домашня церква”, а відтак виконання релігійних обрядів на сімейному рівні; е) в епоху постмодерну в християнстві на зміну гаслу „як я можу спастися” приходять гасло „як я можу стати щасливим в житті”. Нові Церкви своєрідно відсторонюються від традиційної затурбованості християнства духовним спасінням вірних, спасінням колись, потім і десь в потойбіччі й зорієнтовуються на повсякденні потреби людини і суспільства. В розмовах з послідовниками нових релігій відчуваєш їх щастя від того, що вони не слідуєть за традиційно пропагованими християнством концептами про гріховність і потойбічну відплату. Ці релігії вчать людину тому, як жити в повсякденні, як зробити життя радісним, а не якимсь випробуванням.

Ця парадигмальна зміна християнської віри робить привабливими для молоді нові релігії, а відтак ставить перед традиційними церквами проблему їх майбуття, яку вони прагнуть вирішити за допомогою держави шляхом протизаконного введення до навчальних планів світських шкіл богословських предметів, а то й заборони діяльності нових релігійних спільнот взагалі.

В сьогоднішній Україні відбувається активна політизація релігійного життя. Біляцерковні структури Московсько-Православної Церкви України (та й деякі єпархії, зокрема Півдня і Сходу) разом з партіями комуністів, вітренківців, Васильєва, „Союз” та ін. відкрито виступають із українофобськими гаслами, демонстративно протестують проти вступу України в Євросоюз і НАТО, прямо закликають до непокори владі, навіть до відкритого протистояння їй і невизнання В.Ющенка як Президента, висловлюють різні сепаратистські ідеї. Релігійний чинник примішується й до ідеї федералізації, а то й поділу України або на окремі держави чи ж до ідеї відторгнення сусідами наших окремих територій. Так, Одеський митрополит Агафангел з УПЦ МП обстоює ідею незалежної від України якоїсь фантазованої російськонародженим церковником Новоросії, закарпатські московсько-православні працюють над реалізацією ідеї русинства, прагнуть влитися в юрисдикцію Румунського Патріархату румуномовні села і райони Одещини, Буковини і Закарпаття. За цей сепаратизм варто притягувати до відповідальності, а то й ув'язнення не тільки світських політиків, а й політиканів у рясах, а державні чиновники відповідного призначення «мовчать собі, кажуть: може так і треба». Варто звернути увагу також

і на наявні сепаратистські настрої в його Церкві і владиці УПЦ МП Володимиру (Сабодану), бо ж він мовчки за всім цим спостерігає, а мовчання в Україні - це ознака згоди. Може тому хресні ходи по Києву з портретами імператора Російського Миколи II, возведеного Московською Церквою у святі, організовуються від резиденції головного владики УПЦ МП в Києво-Печерській Лаврі, там зберігаються й різні стенди-транспоранти, з якими московсько-православні ходоки час від часу човгають вулицями столиці.

Наявні організації переважної більшості конфесій у нас постають могутнім чинником русифікації. Адже десь в 70% їх богослужіння ведуться не державною (навіть в регіонах компактного проживання українців), а російською мовою. Російською ведуться заняття в духовних навчальних закладах, видруковується богословська література, преса, ведуться радіо- і телепередачі. То ж треба подумати над тим, щоб Закон України про мови був обов'язковим і для релігійних спільнот.

Такого букету міжконфесійного і міжцерковного протистояння, яке нині є в Україні, не знає жодна з країн світу. І тут не тільки міжцерковні колізії в Православ'ї, між православними і католиками, а й всередині мусульманства, іудаїзму, рідновірства, баптизму, харизматизму та ін. Це актуалізує питання пошуку шляхів толерантизації відносин в релігійному середовищі. Проблемою є не тільки, як то затурбовується Президент, поєднання православних церков (їх основних – три), а й мусульман (чотири спільноти), іудеїв (шість), поєднання баптистів, п'ятидесятників, рідновірів та ін. Запропонований В. Ющенком шлях поєднання православних через утворення Єдиної Помісної Православної Церкви нереальний не тільки із-за незгоди з цим Московсько-Православної Церкви України, а й із-за неспівпадіння засад Російського і Українського Православ'я, необхідності врахування в Україні національних інтересів росіян і зросіянених. Треба працювати насамперед на поєднання Київського Патріархату з автокефалами й одержання визнання цього православного утворення як Української Автокефальної Церкви Церквою-матір'ю Київської митрополії Константинопольським Патріархатом. Водночас слід визнати право на існування в Україні екзархату Московського Патріархату. Вирішення питання Помісності Православної Церкви в Україні можливе (наголосимо на цьому!) не через механічне поєднання наявних Церков, а вибудову такої Помісної Церкви, яка б відродила зганьблені Москвою традиції Київської митрополії, що знайшли свій узагальнений вигляд в Катехізисі і Требнику Петра Могили.

Україна входить у світовий суспільний простір. Актуалізується питання нашого представництва у світових релігійних асоціаціях. А тут функціонують різноманітні релігійні об'єднання – Всесвітня Рада Церков, Парламент релігій світу, Всесвітня Асоціація релігійних спільнот та ін. Україна не представлена в них своїми церковними структурами із-за збереження останніми своєї конфесійної підлеглості центрам, що існують в зарубіжжі (переважно в Москві).

Потребують уваги й допомоги нашої держави зарубіжні українські релігійні спільноти – православні, греко-католицькі, рідновірські та ін., які відіграли і ще можуть відіграти значну роль у збереженні українства діаспори. Проте зараз вони поступово відмирають. Можна активізувати їхню діяльність, зокрема шляхом створення на їх матеріальній базі Українських культурно-просвітницьких центрів. Необхідність активізації українських діаспорних церковних структур диктує також зростаюча нова українська діаспора. Не загубитися цьому українству в закордонні можуть лише наявні там українські церкви і створені на їх базі культурницькі центри. Ми ініціюємо проведення на базі нашого Відділення міжнародної науково-практичної конференції „Українська релігійна діаспора: стан і проблеми”.

Маємо зростаюче втручання у сферу релігійного життя України зарубіжних релігійних центрів, а також керівництва ряду держав. Зокрема, Московський Патріархат через збереження в Україні спільноти своєї юрисдикції прагне до утворення якогось нового Союзу (Союзу православних країн, Східно-Слов'янської Федерації, а чи ж навіть якоїсь нової Київської Русі). Але утворенню в Україні Помісної Православної Церкви протидіє не лише Московський Патріархат, а й Російська влада. Колишній Президент, а нині прем'єр-міністр РФ В. Путін УПЦ називає «Російська Православна Церква в Україні», навіть з держбюджету Росії фінансує будівництво в Україні її храмів. Сепаратистські настрої поширюються серед угорців-реформатів у Закарпатті, як і серед румуномовних православних сіл Буковини й Одещини. Слід звернути увагу й на діяльність ряду посольств в Україні, зорієнтовану на перетворення їх релігійно-національних меншин – німецьких, єврейських, польських, вірменських та ін. – у своєрідні осередки зарубіжних держав на українських теренах. Нас має цікавити також поява і зростання ваххабістського впливу в мусульманському середовищі України, зв'язок деяких громад Криму із ісламськими центрами зарубіжжя, характер відносин деяких мусульманських країн зарубіжжя із одновірцями в Україні, проблема включення мусульманського



чинника в процесі державної вибудови України. Визнаємо, що єдиною організованою силою Криму, яка нині стоїть на проукраїнських позиціях є Меджліс кримськотатарського народу і Муфтіят кримських мусульман. Саме вони не дають можливості зреалізувати задум російських кримчан про входження півострова до складу Російської Федерації, виокремлення з України.

Ту благодійницьку діяльність, яку нині ведуть релігійні спільноти України різних конфесій, можна назвати „старцівською” – подачки продуктами, одягом, подеколи застарілими ліками, медичним і деяким іншим технічним обладнанням. Все це, зрештою, формує негативний імідж нашої країни за кордоном, прирівнює нас до бідних країн Африки. Потрібно зорганізувати різноконфесійні релігійні спільноти на реалізацію більш значимих проектів – сумісну міжконфесійну побудову й обслуговування сиротинців, будинків для літніх людей, санаторіїв для них, будинків ремонтних послуг, шкіл-інтернатів, бібліотек тощо.

Нас має турбувати і те, що останнім часом все частіше згорають дотла храмові споруди, особливо дерев'яні, православних і греко-католицької Церков. І це переважно в західноукраїнських областях. Якщо за роки Радянської влади ми мали всього два згарища, то лише за останній рік їх більше десяти, а за роки незалежності – до семидесяти. Тут треба сказати й про пограбування храмів. Відтак варто організувати державну опіку тих національних святинь, які знаходяться в користуванні різних Церков, але є загальнонародним надбанням, нашим духовним спадком і не мають бути знищені від недбалого їх використання, невмілого ремонту чи реставрації, а то й навмисного знищення з метою замітання слідів злочинства. Майже тисячоліття стояли Лаврські печери, а тепер, як свідчать експерти, із-за садово-господарської діяльності братії Києво-Печерського монастиря і пропуску необмеженого потоку туристів маємо великий обвал ґрунту в Нижніх печерах. Варто організувати вивчення і перепис святинь, які є в храмах і навіть в індивідуальному користуванні з метою збереження від того розкрадання, „згорання” в може спеціально організованих пожежах, вивозу в зарубіжжя, що нині стало якимсь всезростаючим явищем.

Якщо ми йдемо в Європу, а не в Союз з Росією з її цивілізаційно відсталим середньовічним Православ'ям, то маємо прийняти зафіксовану Європейською Конституцією світськість нашої держави. Проте останнім часом спостерігаємо ініційовану Президентом „по поняттям”, із явним нехтуванням ним вимог Конституції і законів про свободу совісті неграмотну клерикалізацію нашого суспільного

життя, знуцання над церковними канонами представниками влади при організації ними цілого ряду масових заходів (спільний молебень різноконфесійних і різноцерковних християн, мусульман та іудеїв, фуршет на території Святої Софії в дні Спасівського посту, роздача Президентом „священного вогню” в дні Пасхальних урочистостей тощо), неврахування рівноправності всіх офіційно зареєстрованих конфесій і церков при запрошенні їх представників на зустрічі з Президентом, на різні державні заходи тощо. В Україні Церква відокремлена від держави, а відтак будь-яка політична діяльність релігійних спільнот має не допускатися самою державою. А взагалі ми обстоюємо відокремлення Церкви і Держави, бо ж тільки відокремлення Церкви від держави дає можливість останній втручатися в сферу релігійного життя.

Якщо раніше церковні інституції прагнули включити до свого вжитку певні компоненти із різних суспільних і духовних сфер соціуму, то нині так звані традиційні церкви, втрачаючи своїх вірних, прагнуть протизаконно влізти в ці сфери, а відтак загальмувати суспільний поступ своїми віджилими консервативними формами вияву діяльної сутності людини, світобаченням на рівні примітивної міфології. Мисляча еліта країни поки що беззастережно спостерігає за цими знуцаннями над здоровим глуздом, підміною наукової картини світу й людини примітивом богословських суджень. США, Європа не допускає у себе подібне свавілля. Це лише у нас дехто з високих посадовців (певно маючи надто примітивний рівень своєї освіченості) прагне законсервувати українців в поглядах на світ і місце людини в ньому на рівні іудейської міфології десь майже трьохтисячної давності, виховувати у них почуття меншовартості на базі вивчення чужої «священної історії», бо ж вони, бач, не є народом обраним.

Можна було б тут і далі перераховувати той комплекс значимих проблем релігійного життя, державно-церковних відносин, які потребують ще свого вирішення, мали б знайти своє відображення в тому новому проекті Закону України про свободу совісті і релігійні організації, над яким працюють спеціальні комісії, але про це йтиметься в окремих параграфах нашого двохтомника «Україна релігійна».

Ми вважаємо, що в Україні мала б існувати потужна наукова інституція, яка б вивчала проблеми релігійного життя і розробляла науково обґрунтовані рекомендації щодо їх вирішення, сприяла подальшій толерантизації міжконфесійних відносин, розробила б із врахуванням міжнародного досвіду й української традиції концепцію державно-церковних відносин. Єдина академічна інституція – наше

Відділення релігієзнавства з його 22 науковими співробітниками - із цим справитися повністю не може. Потрібний також окремий державний орган у справах релігій із своїми організаційними структурами в областях і районах з метою чіткого забезпечення свободи буття релігії в Україні. Нинішній Держкомнацрелігій України не є таким, бо ж його функцію часто обмежують простою реєстрацією релігійних організацій, релігійне життя є лише однією із суспільних сфер його інтересів. Законотворча діяльність залишається поза полем діяльності цього органу влади. Будемо сподіватися, що нове демократичне керівництво цієї державної інституції працюватиме на утвердження повної свободи совісті в країні.

## РОЗДІЛ I

# РЕЛІГІЙНА СИТУАЦІЯ УКРАЇНИ В ЇЇ ПРОБЛЕМАХ

### 1. БАГАТОМАНІТТЯ ВИЯВІВ РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ УКРАЇНИ

Україна – одна з великих країн Європи. Протягом трьох з половиною століть вона знаходилася в складі колоніальної Російської імперії. Будь-які вияви незалежницької національної свідомості українців жорстоко присікалися її імперською, а опісля – комуністичною владою. Нинішня по суті також імперська політика Росії щодо Чечні певною мірою нагадує її політику в минулому щодо України. Але на наших теренах вона була більш витонченою, підлою і підступною. Саме тому світ донедавна мало що знав про нас. Та й нині знає небагато. Україну «прославив» хіба що Чорнобиль, а потім про неї дізналися, почувши імена братів Кличко та співачки Руслани, приїзд до неї Папи Івана Павла II. В листопаді 2004 – січні 2005 року Україна своєю національно-демократичною революцією, названою Помаранчевою, піднесла світові приклад реальної демократії. Невдоволений своїми злиднями, безправ'ям, фальсифікаціями наслідків президентських виборів, нехтуванням національних інтересів народ мирно йшов до влади. Проте сподівання його не збулися. Наступна зрада прагнень Майдану і фактична передача В. Ющенком влади регіоналам також «прославила» Україну. Відтак «трунарем Майдану» є не Юлія Тимошенко, яка чітко визначила шляхи Українського прориву, а той, хто заважає це здійснити, утвердити Україну як сильну суверенну країну.

Якщо світ мало що знає доброго про Україну, то він ще менше знає її релігійну історію. Тим більше, що важливі віхи її, зокрема хрещення у 988 князем Володимиром Київської держави, богословські здобутки доби Київської Русі, діяльність київського митрополита Петра Могили (XVII ст.) і багато іншого Московська Православна Церква приписала своїй історії, а Україну стала розглядати лише як «україну» Російської імперії. Навіть в 2008 році з імперською помпою при своєрідній підтримці цього з боку вищої державної влади України Московський Патріархат відзначив 1020-річчя хрещення Русі, в такий спосіб узаконивши свої нахабні претензії на духовну владу на своїй т.зв.

«канонічній території» Відомо, що в 1686 році Московський Патріархат неканонічно приєднав до себе Київську митрополію і утримує її до сьогоднішнього дня під назвою Українська Православна Церква. Ця Церква, зокрема в діяльності її східно-південних єпархій і братств, постає й нині в ролі духовного виразника інтересів Росії в Україні, „Російською Православною Церквою в Україні”, як її слушно назвав колишній Президент Росії В.Путін.

*Тотальне зросійщення, нищення кращих виявів української культури і духовності, витіснення української мови у сферу сільського побуту, зросійщення вищої освіти, закриття українських національних християнських Церков, насадження повсемірно московсько-шовіністичного Православ'я – багато інших шляхів погрому українства тут можна ще назвати.* В комуністичні часи говорилося про інтернаціоналізацію різних сфер суспільного життя як суспільне благо, а насправді під гаслом формування нової історичної спільності „радянський народ” нас всіх прагнули зробити народом без родства, а зрештою – зросійщити. У цьому неабияку роль зіграла та Церква, яка нині за кількістю підлеглих їй громад є найбільшою в Україні – Московсько-Православна Церква, що несправедливо ховається за офіційно зареєстрованою вівіскою її як «Української». Це вона разом з Компартією довела наш народ до того, що він, як пише В.Сосюра, навіть забув, хто він є. Коли в українця про це питали, то він відповідав: я – православний. Щоб позбавити нас нашого історичного коріння, навіть першу нашу державу Київську Русь стали називати „Давньою”, утверджуючи обстоювану толочківським інститутом ідею нашої одності з московитами, але якщо при цьому вони поставали великоросами, то ми – малоросами, якоюсь незграбною тимчасовою спільнотою, шмельцем. Цю концепцію активно й нині обстоює преса багатьох єпархій Церкви Московського Патріархату України. До того ж, в ній твердиться про відсутність такого народу як український, про неблагодатність нібито суржикової української мови, про необхідність виявів непідпорядкування владі українського Президента, про якусь Новоросію, що не є Україною. Україна в них постає як „окраина” якоїсь східнослов'янської держави. Страшно стає, коли бачиш як відкрито, непокаранно і як ні в якійсь іншій суспільній інституції країни в Церкві Московської юрисдикції обстоюється ідея малоросійства і новоросійства її єпархіальною пресою. Добре, що хоч в західному регіоні країни цій Церкві вказали на її дійсне місце в нашій історії і в нашому національному бутті. Якщо тобі не мило українське, то великої проблеми тут немає. Росія збирає нині до себе розсіяних по всьому світу своїх росіян (а може й оросіянених). Сибірських земель вона має багато

для їх освоєння. Там не будуть спонукати до вивчення і користування так немилою тобі українською. Ми, українці, живемо на своїй землі. І якщо когось коробить те, що ми її прагнемо зробити українською, то кажемо по-російськи: *скатертью дорожка*. Відбувається цілком справедливо процес деколонізації, складовою якого є витіснення російської мови у сферу життя і діяльності російської меншини. Україна ще мала б пред'явити Росії рахунок (і немалий) за ті нещастя, які вона скоїла щодо її народу за десь майже 350 років колонізації.

Заперечуючи роль Церкви в національному відродженні, часто посилаються на євангельське вчення, що для християнина немає ні елліна, ні іудея, ні скіфа. При цьому ці слова витлумачують так, як те вигідно для імперських церковних утворень християнства. Але ж їх треба прочитати так, як їх розумів сам Ісус Христос: *ти можеш бути християнином, залишаючись водночас у своїй національності*. Такий хід мислення засвідчує Христова П'ятидесятниця, коли апостоли мали нести його вчення різним народам рідною для них мовою. Саме на основі своєрідного, зумовленого історією і культурною традицією прочитання вчення Ісуса Христа кожним народом з'являються в християнстві національні церкви. Так, хіба можна ототожнити Грузинську Православну Церкву із Грецькою, Російською чи Болгарською. Та й Українське Православ'я, оформлене ще Петром Могилою в його „Катехізисі” і „Требнику”, у своїх виявах відмінне від Московського. Його характеризують такі риси як соборноправність, демократизм, софійність, відкритість, національністність, побутовість. Шкода, але *жодна* з наявних нині в Україні Православних церков (хіба що за винятком Харківсько-Полтавської православно-автокефальної єпархії) не відповідає цим стандартам, скоріше уподібнена Московському Православ'ю, ніж власне Українському.

**Поняття національна церква** фіксує своєрідно інституалізоване й ієрархізоване об'єднання послідовників певної національної релігії, через яку вона виражає свою сакральну, етноінтегративну функціональність. Відтак національною постає не та Церква, яка використовує у своїй назві щось від корінного етносу („українська” чи „України”), функціонує на його рідній землі чи має порівняно тривалу тут історію. Якщо Церква ігнорує у своїй діяльності національну мову корінного етносу, не опирається на його етноконфесійну традицію, цілковито підпорядкована у своїй діяльності зарубіжному центру, який нехтує національні інтереси українства, а то й працює проти української суверенності, української державності. то вона не є українською навіть за умови належності значної кількості її парафіян до українського етносу. Вона у своєму функціонуванні постає як Церква центру своєї

юрисдикції, зрештою – українофобською інституцією. Ті, хто молився на бігборди „З нами Бог і Росія”, швендяють Україною в т.зв. „хресних ходах” з портретами (чи б то – іконами) кровавого царя Миколи II, явно є малоросами, а відтак – неукраїнцями. В наших нинішніх складних і важких умовах національного виокремлення і відродження в ролі українсько-національної постає та Церква, яка у своєму функціонуванні працює на незалежність нашої країни, сприяє розвитку і збереженню нашої національної культури, зокрема української мови, репрезентує в різних релігійних центрах та інституціях, як і в центрі своєї юрисдикції, на міжнародних релігійних форумах нашу суверенну державу. То ж нехтуючи українською мовою у своєму богослужбовому житті, проповідницькій, освітянській і видавничій діяльності, протестантські і харизматичні спільноти (лише за деяким незначним винятком, хіба що українських лютеран і Церкви християн віри євангельської М. Паночка), нові релігійні течії України практично продовжують політику Компартії Союзу на оросіянення українців, нищення українства, а відтак постають перепорою на шляху нашого національного відродження. То ж і держава мала б в якійсь формі підтримувати Церкви національної орієнтації і говорити про суспільну небажаність тих, для кого все українське є чужим. Любити і підтримувати тих, хто не любить українськості, це йти проти так тяжко вистражданої і здобутої нами незалежності. Втрата її буде останньою, бо ж нове відродження українства знову відтягнеться на десятки (якщо не більше) років.

*Хоч світ і не знає нашу релігійну історію, але нам в цьому є що йому сказати про себе.* Саме Україна-Русь ще в XIII-XIV століттях врятувала Європу від омусульманення. Вона дала світові цивілізованого вигляду Православ'я (X-XVII ст.ст.), свій варіант вирішення Христової заповіді –щоб всі були ОДНО”, утворивши в 1596 році уніатську Церкву, яка поєднала православний обряд із католицькою організованістю. Україна дала свій варіант релігійного буття народу, коли при відсутності у нього своєї державності функції останньої для нього виконувала Церква.

**Входження України в 1991 р. у свою незалежність співпало з входженням її і у світ демократії.** Зроблені надзвичайно швидкі кроки до плюралізму світоглядів, релігійного плюралізму. За останні 15 років в умовах повної свободи совісті релігійна мережа України пережила своєрідний ренесанс. Якщо в тоталітарній Україні офіційно було зареєстровано державними органами лише дев'ять конфесій, то нині їх маємо вже більше ста, кількість їх релігійних організацій зросла з 4,5 до біля 34 тисяч. Якщо в радянські часи відносили себе до віруючих лише 5% опитаних, то нині кількість релігійних людей сягає десь 65-70%.

Зросла кількість віруючих серед молоді, інтелігенції, чоловіків, соціально активних прошарків населення. Можна сказати, що релігійність в Україні стала масовою. Зріс суспільний статус релігії і її репрезентів – релігійних організацій. У громадській думці переважають оцінки релігії (60-65%% опитаних) як визначального елементу духовної культури. Відбулася зміна переважно опійного підходу до оцінки релігії на морально-етичний і культурологічний. Відсутня дискримінація віруючих у сфері освіти, культури, громадської діяльності, що мало місце в роки тоталітаризму.

Проте парадоксом дня є те, що нинішній ріст релігійності населення не є результатом діяльності Церков, релігійного місіонерства. Він є наслідком передусім спонтанних духовних пошуків і прагнень людей до нового. Той духовний вакуум, який утворився після краху домінуючого протягом семи десятиліть комуністичного світорозуміння, занепад традиційної православної конфесійності заповнюється поступово релігійним у різних його нових конфесійних виявах. Цим, зокрема, користуються нині різні зарубіжні релігійні місії, які активізували свою проповідницьку діяльність по всіх регіонах країни, привносячи в релігійне поле України ті конфесії, які в минулому вона не знала і які за своєю природою часто далекі від української ментальності. Різних неорелігійних течій нині в Україні десь біля півсотні. Серед них – Церква Христа, Церква Єднання, Новоапостольська церква, Церква Повного Євангелія, Церква Ісуса Христа Святих останніх днів, різні харизматичні й марійські течії, буддійські напрямки, бахаї, свідомість Крішни та інші. Відроджується українське язичництво в декількох його різновидах.

Разом з тим ***такої складності і колізійності релігійного життя, його наповненості і водночас невизначеності, що має нині Україна, певно не знає жодна країна світу:***

- ✓ Небувалу кризу переживає у нас Православ'я, яке поділилося принаймні на три самостійні і водночас ворогуючі між собою Церкви. Ця криза має чітко визначений геополітичний, а не внутрішньоцерковний аспект. Вона є одним із нюансів державних відносин України і Росії, прагнень останньої через Церкву втягнути Україну в якийсь новий союз із нею.
- ✓ Вивільнення в процесі перебудови нашого суспільства пригнічених раніше конфесійних, етнічних, групових та особистісних зацікавлень призводить до зіткнення інтересів різних релігійних об'єднань, створює *різноманітні конфліктні ситуації в релігійно-церковному комплексі*. Гострі міжконфесійні протистояння в Україні, особливо у відносинах



між громадами різних православних Церков, а також між православними і греко-католиками, православними і мусульманами (в Криму), мають не лише релігійне, а й політичне підґрунтя, ведуть до регіоналізації України за релігійним чинником, породжують сепаратистські настрої на її Півдні і Сході. Міжконфесійними і міжцерковними конфліктами у нас особливо відзначаються західні області країни, Крим. Все це суттєво обмежує і навіть дискредитує роль і значення релігійного чинника у перетворенні соціального простору на засадах свободи і вільного розвитку особи.

- ✓ В часи тоталітарного режиму *традиційні Церкви, зокрема православна*, були доведені різними законодавчими обмеженнями і заборонами до такого стану, що нині їм у відтворенні їх статусу як повноцінної духовної і соціальної інституції потрібна дієва допомога суспільства. Інакше - вони *програють свій двобій із католицькою і протестантськими церквами, різними новими релігійними течіями*. Свідченням цього є те, що в колись православній країні православні віруючі нині становлять десь 46-48% її населення, православних організацій десь 51%, а протестантських громад в релігійній мережі вже стало понад 25% і кількість їх постійно зростає.
- ✓ Існує *пряма кореляція між національним духовним відродженням і втручанням* на противагу цьому *різних іноземних духовних центрів*, зокрема, Московського Патріархату, Ватикану, мусульманських центрів, в релігійне життя підпорядкованих їм релігійних організацій, в релігійне життя України взагалі. Для нас особливо важливо визначити статус буття православних громад, підпорядкованих Російській Церкві, оскільки вони подеколи слугують пропаганді явно антиукраїнських настроїв, працюють проти процесу розбудови української державності, загрожують цілісності України..
- ✓ Загострюється *протистояння між традиційними для України конфесіями і нетрадиційними релігійними новотворами*. Традиційні релігійні течії прагнуть, всупереч Закону про свободу віросповідань, утворити при певних державних інституціях свій представницький орган, який би можна було використати з метою обмеження діяльності нетрадиційних конфесій.

- ✓ Появився *невоцерковлений, позаконфесійний віруючий* (таких біля 30%), який не відвідує храми, довільно виявляє свою релігійність. Це викликає невдоволення традиційних Церков, які всю свою діяльність будують переважно на обрядових діях, одержуючи в такий спосіб кошти для свого існування. Храми наповнені вірними лише в дні великих релігійних свят. Проте кількість їх мізерна в порівнянні із загальною кількістю населення міст чи сіл.

Явне зростання релігійної мережі часто подається як релігійне відродження в Україні. Але з такими оцінками погодитися повністю не можна: тут бажане видається за дійсне. Бо ж маємо скоріше зростання кількісних показників відродження традиційних і появи та розвитку нових конфесій, розширення мережі релігійних установ, видання релігійної літератури, виконання обрядів тощо. ***Релігійно-церковне життя в Україні загалом*** (хіба що за винятком католицьких і деяких протестантських течій) ***характеризує глибока криза***. Вона виражається: у загостренні міжцерковних і внутрішньоцерковних суперечок практично у всіх конфесіях – у православних, католиків, протестантів, іудеїв, мусульман, рідновірів; у занепаді впливу і матеріальній скруті традиційних релігійних течій при одночасному оволодінні релігійним полем України різними зарубіжними місіями, появи на її теренах все нових і нових релігійних течій; у зростанні зовнішніх виявів релігійності, обрядодіяння при відсутності глибокої і усталеної віри, екзотичності й прагматичності в орієнтаціях молоді на релігійні феномени; у відсутності релігії в ролі морального імперативу у сфері повсякденного життя людини; у виключенні релігії з процесів національного відродження, а то й перетворенні її деяких інституцій в дезінтегруючий фактор суспільного життя та ін.

***Сучасного молодого віруючого в Україні*** вже не влаштовують релігії, які ґрунтуються переважно на обрядових діях, акцентації уваги лише на гріховній природі людини. Відбувається ірраціоналізація, містифікація та уособищення релігії.

Названі проблеми зумовлені не лише чинниками історичної традиції. Вони відображають гострі суперечності суспільно-політичного життя нинішньої України. В наш час в Україні відбувається пошук владними структурами такого стрижня соціальної конструкції, який би забезпечив суспільно-політичну і духовну єдність країни. За цих умов подеколи і в декого з вищої державної влади (насамперед Президента) погляди звертаються до релігії, Церкви, які постають єдиним легітимним дотепер інститутом, що знаходився в протистоянні за тоталітарного режиму пануючій тоді Комуністичній партії і її

марксистській ідеології. Постоталітарна еліта вбачає в релігії знаряддя політичної та етнічної мобілізації, засіб досягнення тих завдань, які, власне, знаходяться за релігійною сферою. Подеколи церковні об'єднання, що мало місце у нас під час президентських і парламентських виборі, використовуються з політичною метою. Різні політичні сили піддають критиці існуюче законодавство України про свободу совісті, на регіональних рівнях подеколи приймаються закони, які порушують свободу совісті, свободу віровизнань. Так, зокрема, введенням до навчальних планів шкіл *“Христинської етики”*, а також капеланства в університетах, явно нехтується право невіруючих (а таких у нас до 30%), релігійність нехристиян на свободу совісті та віросповідань. **То ж демократична розбудова в Україні громадянського суспільства актуалізує утвердження в країні громадянської релігії**, що було б водночас і запорукою уникнення якоїсь заангажованості держави на одну із конфесій або Церкву, і сприяло б міжконфесійному порозумінню й суспільній злагоді.

Але якщо ми, як ті, хто розбудовує громадянське суспільство, в якому кожний є сувереном, прагнемо бути громадянами такого соціуму, то нам слід підтримувати у відносинах між собою взаємну повагу, терпимість і порозуміння. *Потрібно наводити мости між релігіями, а не займатися пошуками того, що їх відрізняє і в спотвореній та упередженій формі це показувати.* Треба бути відкритим до інших, відмінних від наших, цінностей, сприймати їх як даність і знати, що саме у світі цих цінностей хтось відчуває себе щасливим, а відтак не має бажання міняти їх на інші і не потерпить будь-яке посягання, а тим більше в фальсифікованій формі, на них.

Якщо ми хочемо жити в мирі і дружбі з іншими людьми, з їх релігіями, то не повинні ображати їх різними провокаціями, побрехеньками, бо ж то ранить їхнє серце, призводить до конфронтації. Шкода лише, що серед послідовників різних релігій в більшості є ті, хто налаштований на визнання своєї єдиноістинності, хто все інше сприймає як від лукавого. До них часто із-за їх інтелектуальної обмеженості й духовної засліпленості і не доходить, що їхня релігія у її витоківому вигляді не може нормально існувати в ментальності інших народів, що там вона, в разі появи, зрештою етнізується до невпізнаваності. То ж чи варто її піддавати таким експериментам? Скажімо, японський християнин, що засвідчує тамтешні ікони, сприймає маленького Ісуса вже япончиком і розповідає про його могилу біля поселення Шингомурі, а в Африці його малюють вже чорношкірим, гуцули ж одягають його у вишиваночку.

***Якоїсь однієї істинної релігії немає.*** Істинним є те, що об'єднує, як спільний корінь, всі релігії. Це є віра в буття світу надприродного, в спасіння завдяки вірі і слідуванню загальнолюдським нормам моралі, очікування життя в потойбіччі. Кожна релігія по-своєму вирішує ці істини. Одні напряду пов'язують людину з Богом, інші ж між ними ставлять спасителя або ж якогось пророка. Одні вважають, що вирішити свою майбутню долю можна лише через дотримання величезної кількості пропонованих їхніми церквами обрядів і через посередництво служителя культу, інші ж, виходячи з того, що Бог в тобі і він виявляється через твою душу, закликають до простого молитовного єднання з ним, до богомислія, а не молитовного тілорухання, рукомахання.

То ж ***форми релігійної віри є людським витвором.*** А чи ж варто із-за їх відмінностей кидатися в баталії? То ж не за Боже йде боротьба, не за те, що не від світу цього, а за людське, створене людською фантазією і виписане чи то у Священних книгах релігій, чи то втілене в організації і в конфесійних обрядових діях, якихось стандартизованих формах способу життя. Певно тому, враховуючи це, Ісус Христос закликав любити не лише ближнього одновірця, а навіть ворога. Звідси органічно випливає висновок необхідності толерантності міжконфесійних відносин, сприйняття іншого в його світоглядних і релігійних виявах таким, яким він є, щоб потім не вибачатися, як це зробила католицька церква (чомусь її приклад не наслідували інші), за скоєні лиха, образи, злослів'я. Правда, і серед православних зустрічаються подібні факти доброзичливості. Мені часто приходять на пам'ять ті слова вибачення за різні словесні образи і слова прощення щодо інших вірувань, які висловив на одному із Днів толерантності в Запоріжжі глава місцевої єпархії УПЦ МП владика Василій. Добре було б, якби таке проявилось і в інших областях і серед керівників різних конфесій.

Ще апостол Павло у своєму першому листі до коринфян зауважив: «Бо мусять бути у вас ересі, щоб виявилися випробувані між вами» (11:19). Апостол сказав «мусять», а не «можуть». Відтак він визнавав, як засіб випробування, навіть необхідність існування в християнстві різних його течій. Саме через їх діяльність історія сама може визначити ту, яка є найбільш життєвою, неєретичною, визаною вірними Ісуса Христа відповідною духу його вчення.

У своїй життєвій діяльності ми виходимо із принципу, що ***послідовник іншої релігії не є твоїм ворогом. Він йде до того ж Бога, що й ти, але іншою дорогою.*** Богів не десять, двадцять, більше (за кількістю існуючих у світі релігій), а один, але із своїм ім'ям в кожній з

останніх. Навіть в Біблії Бог засвідчує своє буття, якщо українською мовою, то двохбуквеним висловом: „**Я є**”. То ж іновірець є нашим попутником, а не грішником, боговідступником. Та й від чого він міг відступити, якщо релігія декого з них (наприклад, індуїзм, буддизм, синтоїзм, іудаїзм) з'явилася, скажімо, навіть раніше на століття чи й тисячоліття від твоєї.

В розмові із послідовниками мого православ'я, які клянуть інші конфесії, я їм часто задаю питання: ***А чи християни Ви?*** Їх це дивує, бо ж вони незаперечно в цьому переконані, хоч, як видно, водночас залишилися у сприйнятті світу на рівні Старого Завіту. Моральні принципи останнього не є загальнолюдськими, коли їх прочитаєш в контексті всієї старозавітної Біблії, бо ж там віднаходимо і вбивства, і пограбування, і згвалтування, але представників інших народів, а не богообраного єврейського, який є одним. Десять заповідей в старозавітному прочитанні адресовані саме євреям і тільки їм. Ідею ж взаємної любові у світ людей і народів приніс Ісус Христос. Його вчення про любов далеко відмінне від старозавітного. Саме ним не то що можна, а й слід користуватися, коли йде мова про відносини між етносами і цивілізаціями, навіть між окремими людьми. Якщо ми будемо ними користуватися, то у нас часто спрацьовуватимуть самоцензура, самообмеження. При відносинах з іншими ми будемо думати і про них, шанувати світ їх думання і діяння, а не прагнути нав'язати їм своє, бо ж їхнє є таким же істинним, як і моє.

**То ж хоч ми і є різні у всьому, в тому числі і в релігійності, але ми є рівними.** Один віруючий чимось своїм конфесійним не переважає іншого. Відтак світ має характеризувати толерантність відносин. Дорога до неї тяжко дається людям, що засвідчує і той карикатурний скандал, який, з'явившись в невеличкій Данії, збудоражив нещодавно світове мусульманство.

*В Україні ми, співробітники Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ, шукаємо різні форми формування цієї міжконфесійної злагоди.* Признаюсь, що це ми робимо на чистому ентузіазму, на нашому людинолюбстві. За це нам ніхто не платить гроші і це не входить навіть в наші планові завдання по місцю праці. Ми проводимо в різних містах країни Дні релігійної толерантності, на які запрошуємо представників різних конфесій і релігійних спільнот. Навіть посидівши поруч, поспілкувавшись, побачивши один одного, вірні однієї конфесії переконуються в тому, що вірні іншої такі ж люди, як і вони, що їхня віра також щира й переконана. Організуючи масові заходи з участю різних конфесій, ми сприяємо їх взаємоознайомленню і взаємосприйняттю. Цій же меті слугує і видрук в нашому часописі

„Релігійна панорама” не лише інформацій про різноконфесійне життя України і світу, а й Сторінка конфесій, яка в кожному новому числі надається для самоописання представнику нової релігійної течії. В усних бесідах з лідерами різних конфесій ми радимо їм, як толерантно входити і жити в полірелігійному світі, як знаходити дорогу до порозуміння з іншими. Вже маємо перші кроки цих пошуків, коли керівництво однієї конфесії просто для взаємоознайомлення відвідує офіси інших. Ми радимо конфесіям не чекати до себе кореспондентів із світських газет, а писати до них про свою діяльність, особливо благодійницьку. І це не є якоюсь саморекламою чи ж самозвеличенням, а інформацією про те, хто ми є, що ми робимо, як живемо в глобалізованому світі. Взаємопізнання може слугувати також утворена в офісі Відділення релігієзнавства й УАР Бібліотека різноконфесійних видань (книг, часописів, газет), яку постійно поповнюють центри різних релігійних спільнот України. Про шляхи толерантизації міжконфесійних відносин йде мова на багатьох конференціях, які проводяться УАР, УАРС і Відділенням релігієзнавства НАН України із запрошенням на них представників із різних церков і релігійних організацій. При цьому ми діємо за порадою апостола Павла, який у своєму 1-му Посланні до коринтян говорив: «Бо ж мусять між вами й поділи бути, щоб відкрились між вами й досвідчені» (11:19). Апостол наголошує: «мусять», чим засвідчує, що не «можуть бути», а «мають бути», бо ж лише так формується досвідчена християнська спільнота.

На формування толерантності міжконфесійних відносин працюють також міжнародні акції, які організовують Міжнародна академія свободи релігій, Асамблея релігій світу, Парламент релігій та ін. Шкода лише, що Україна не представлена на них своїми конфесіями. Так, у вересні 2006 року в Монреалі (Канада) відбувся черговий збір Парламенту релігій. Він відбувся без України, бо ж жодна із наших релігійних інституцій не зреагувала на пропозицію взяти участь в ньому. На попередні виїздили хоч релігієзнавці України.

Тисячі учасників із різних країн і міст земної кулі приїждять на такі форуми. Вражає насамперед їх конфесійне різнобарв'я. Тут є католики і мусульмани, іудеї і буддисти, індуїсти і сикхи, протестанти і зороастрійці, представники багатьох інших конфесій і течій. При цьому ніхто не агітує за свою релігію, не прагне повернути до неї, обґрунтовувати їх єдиноістинність. Кожний прагне лише у свій спосіб щонайкраще розповісти про неї, навіть своїм зовнішнім виглядом засвідчити її своєрідність, подарувати щось, що нагадувало б тобі про наявність і такої релігійної культури. Має місце діалог при участі щодня кожного в роботі 5-6 секцій. Але не як засіб переконування когось у

своїй достеменності, а як інформування колеги по форуму про свою конфесію, її історію і сьогодення.

Складається враження, що *різноконфесійні спільноти України прагнуть діяти якось самоізолювано від інших, навіть від суспільства, загалом світу*. Це особливо засвідчили наші останні спілкування із носіями баптизму. Вони не шукають приводів для зустрічей, взаємоознайомлення, проведення спільних акцій, зокрема в благодійництві. У будь-якому разі від офіційно зареєстрованих релігійних спільнот (хіба що окрім п'ятидесятників та бахаїв) ініціативи з організації та проведення якихось міжконфесійних заходів не надходило. Вони зроджуються хіба що тими спільнотами, які ще прагнуть якось ввійти в релігійний простір України. Це – Церква Єднання, Богородична Церква, Вознесені Володарі, саєнтологи, деякі інші. У пресі різних конфесій, особливо православних, ми знаходимо багато, скажу відверто, спотворювальних, злопихательських статей щодо інших. Читаючи їх і добре знаючи конфесійні віровчення, так і хочеться сказати їх авторам: бреші, але знай міру. „Не лжесвідч” – до цього ж тебе закликає моральний закон Біблії. Зрозуміло, що такі публікації не сприяють міжконфесійній згоді, формуванню тієї любові до іншого, якій вчив Ісус Христос. Він вчив йти до інших зі словами: «Мир Вам!». Інший заслуговує на повагу до нього при всіх його відмінностях і особливостях. Він насамперед - людина, а **будь-яка релігія – це засіб вияву людинолюбства**.

## **2. РЕЛІГІЙНА МЕРЕЖА УКРАЇНИ: КОНФЕСІЙНІ ТА РЕГІОНАЛЬНІ ЗРІЗИ**

Релігійна мережа України ніколи не була моноконфесійною. Спроба Володимира в IX столітті створити єдиний пантеон богів для всієї Русі-України зрештою залишилася незреалізованою. Запровадивши християнство державницькими засобами, князь відтак ще більше ускладнив картину релігійного життя, хоч і прагнув в такий спосіб здолати поліконфесійність.

Нові зміни в релігійну конфігурацію України пізніше вносили постійні перерозподіли або відторгнення її земель загарбницькими щодо українських теренів державами-сусідами, активна місіонерська діяльність з боку католицької церкви і різних протестантських течій країн Європи. Помітну зміну в релігійну карту України внесла

Берестейська унія 1596 р.: вона конфесійно розділила українців на православних і греко-католиків, що згодом призвело до наявної і нині регіоналізації українського терену на Схід і Захід. Своєрідним бумом конфесійної диференціації в Україні, як і у всьому Радянському Союзі, до якого вона належала 70 років, були 20-30-ті роки минулого століття, коли на ґрунті православ'я виникла низка його сект. Толерантність українців у їх ставленні до інших релігій дала можливість знаходити на їхніх рідних теренах притулок послідовникам різних гнаних в сусідніх країнах, переважно Росії, конфесій. Так у нас з'явилися соцініани, старообрядці, духобори, іудеї та ін.

В повоєнну добу, хоч Конституція УРСР формально й гарантувала свободу совісті, релігійна діяльність в Україні всіляко обмежувалася. Офіційно було зареєстровано лише біля десяти релігійних течій, поява нових всіляко обмежувалася. Новий Закон про релігійні культури значною мірою ускладнював можливості реєстрації чи відкриття нових парафій або нових релігійних спільнот і водночас надто спрощував процедуру їх закриття. Державна політика войовничого атеїзму, яка здійснювалася особливо активно з 1954 року і до середини 80-х років м. ст., призвела до значного скорочення релігійної мережі. Лише в період «відлиги» темпи закриття церков і молитовних будинків дещо уповільнилися.

Пожвавлення релігійної діяльності різних конфесій в Україні настуило з початком горбачовських перебудовчих процесів. Воно захопило переважно Західні і Центральні області країни. На її Півдні і Сході це пожвавлення було незначним, локальним. В ці роки спостерігається також посилення місіонерської діяльності прибулих із-за кордону проповідників, зокрема різних протестантських церков і неорелігійних течій. Зарубіж почав наповнювати Україну релігійною літературою. І не лише видрукуваною різними мовами Біблією чи окремо Новим Завітом, а й іншими духовними виданнями. З'являються релігійні передачі по радіо і телебаченню.

Розвитку в Україні багатоконфесійності сприяла також її поліетнічність. Різні культурні об'єднання національних меншин починають сприяти поширенню у нас специфічно їхніх конфесій – німецьких лютеран, вірмен-григоріан, караїмів тощо. В 1988 році виходить з підпілля Українська Греко-Католицька Церква. В лютому 1989 р. заявила про себе Українська Автокефальна Православна Церква. Наступив період не лише повернення культових споруд різним конфесіям, а й розгорнулося будівництво ними біля двох тисяч нових.

В 1991 році в Україні вже діяло 12962 релігійні громади, які володіли 9449 культовими будівлями. Більше всіх громад було у Церкві Московського Патріархату України – 5469. Українська Автокефальна



Православна Церква на цей рік нараховувала вже 1489 громад, Греко-Католицька – 2643, Римо-Католицька – 452. Активізація діяльності протестантських об'єднань сприяла зростанню кількості їх громад. В 1991 році Церква Євангельських християн-баптистів мала їх 1127, інші баптистські течії – 78, Союз християн віри євангельської – 565, інші євангельські течії – 160, реформатська Церква – 91, Церква Адвентистів сьомого дня – 276, Об'єднання «Свідків Єгови» – 366. Почався ріст громад іудейського і мусульманського віровизнань. Їх було в означеному році відповідно 40 і 31.

Тоді ж в Україні почали свою діяльність й нові, як для неї і її історії, течії. Так, Товариство Свідомості Крішни на той же рік вже мало 17 своїх громад, буддисти – 7, Велике Біле Братство – 4, РУНВіра, Церква Повного Євангелія і бахаї – по три, Церква Ісуса Христа Святих останніх днів і караїми – по дві, вірмено-католики, пресвітеріани, інокентіївці, ППЦ і даоси – по одній.

Останнє десятиріччя минулого століття – це період інтенсивного розвитку релігійної мережі в Україні. При цьому зростає не лише кількість релігійних громад (на початок 2000 року їх було 22718), священнослужителів (21281), монастирів (250), духовних навчальних закладів (121), видрук релігійних періодичних видань (194), чисельність послідовників різних конфесій, а й сама кількість цих конфесій. Якщо в 1991 році у нас на реєстрації знаходилося 42 релігійні об'єднання (з них 33 християнського коріння, по одній іудейських, мусульманських і неоязичницьких громад, 4 - орієнталістських і 2 - синкретичних), то вже в 2000 році їх було понад 90 (з них 49 – християнського коріння, 6 іудейських та 4 мусульманських, дві неоязичницьких, 6 - орієнталістських і 6 - автохтонних чи синкретичних).

На початок 2008 року в Україні було офіційно зафіксовано 33841 релігійну організацію, які обслуговують понад 29440 священнослужителів і пасторів (з них 773 – іноземці). В країні діяло 32493 релігійних громад, 421 монастир з 6598 насельниками, функціонувало 192 духовних навчальних заклади, де навчалось 18375 осіб, діяло 333 місії, 74 братства, 12689 недільних (суботніх чи п'ятницьких) шкіл. Релігійні спільноти видруковували 383 часописи і газети. 21993 релігійні організації були забезпечені культовими будівлями, ще будувалося 2415 їх.

Найважливішою складовою релігійного життя в Україні є православ'я. Загалом воно (включаючи і різні течії православного коріння) нараховує 17174 релігійні організації, що становить 50,75% релігійної мережі країни. Основні три православні Церкви – УПЦ МП, УПЦ КП та УАПЦ – набирають їх лише 50%. При різних соціологічних

дослідженнях до православних себе відносять лише 36-48 відсотків респондентів. Відтак **Україна не є православною країною**, як це дехто прагне довести, а країна з домінуванням православної конфесії.

Домінуючою в православ'ї є *Українська Православна Церква*, що знаходиться в юрисдикції *Московського Патріархату*. На сьогодні вона має 40 єпархій, в яких діють 11334 громади віруючих. Церква налічує 173 монастирі з біля 4,5 тис. насельниками, 18 духовних навчальних закладів, в яких навчається 3970 осіб, видруковує 106 періодичних видань, має 4112 недільних шкіл та 34 братства. Церковну службу здійснюють більше 9,2 тис. священників. Предстоятелем Церкви нині є митрополит Київський і всієї України Володимир (Сабодан). Найбільша концентрація громад УПЦ МП у Вінницькій (916), Хмельницькій (898), Київській з Києвом (860), Закарпатській (612), Рівненській (629) та Волинській (614) областях.

*Українська Православна Церква Київського Патріархату* нараховує 31 єпархію, 4135 релігійних організацій. Воно має 44 монастирі з 136 насельниками, біля 3 тис. священнослужителів, 16 духовних навчальних закладів з 1104 слухачами, 35 періодичних видань та 1232 недільні школи. Найбільше громад УПЦ КП в Тернопільській (225), Волинській (320), Івано-Франківській (290), Львівській (443), Рівненській (315) та Київській з Києвом (465) областях. Очолює Церкву нині Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет.

*Українська Автокефальна Православна Церква* має трохи більше 1,2 тисяч релігійних організацій, 67% яких знаходиться у галичанських областях України. Церковну службу в УАПЦ здійснює 661 священник. В семи духовних навчальних закладах церкви нині є 224 слухачів. Вона мала на початок 2008 року 301 недільну школу. В 6 її монастирях всього 12 насельників. Видруковується 7 ЗМІ.

В Україні, окрім названих, в 2007 році діяло ряд інших православних церков. Так, *Російська (закордонна) Православна Церква* мала 34 громади, Апокаліптична ПЦ – 4 (всі – на Вінниччині). Діяло дві греко-православні громади, одна – православна незалежна. В Україні поширені також різні об'єднання православного коріння. Так, *старообрядницька Церква Білокриницької згоди* мала 62 громади, з яких 14 – на Вінниччині, 15 – на Одещині, 10 – на Буковині. До *Руської православної старообрядницької церкви безнопівської згоди* належало 12 громад, 5 з яких – на Житомирщині. Істинно-православна церква об'єднувала в 2007 р. 31 громаду. На Одещині діяла одна громада інокентіївців. Незмінною залишалася кількість громад молокан (4). Характерно, що ці течії не мають в Україні своїх навчальних закладів, видань, братств, мають обмежену кількість служителів культу.

В останні роки досить активно проходить відродження *Української Греко-Католицької Церкви*. На початок 2008 року вона мала 3685 релігійних організацій. За кількістю громад (3530) УГКЦ перевищила довоєнний рівень (3237) і займає на сьогодні третє місце в Україні. Церковну службу в УГКЦ здійснює більше 2,2 тис. священнослужителів. Переважна більшість парафій церкви знаходиться у Львівській (1478), Тернопільській (762), Івано-Франківській (642) та Закарпатській (387) областях, хоч офіс свій Церква перенесла зі Львова до Києва. Очолює УГКЦ Патріарх Любомир кардинал Гузар. Останнім часом помітне поширення греко-католицизму в інших регіонах України, але тут діє лише 7 % її організацій. З моменту легалізації (1989 рік) УГКЦ відновила свою структуру, створила 18 єпархій і екзархатів, відкрила 102 монастирі з 1269 насельниками, 15 духовних навчальних закладів з 1597 слухачами, 1163 недільних школи, 28 періодичних видання. До цієї церкви відносяться також 19 греко-католицьких єпархій, що діють серед української діаспори. Церква майже не знаходить своїх вірних у східних областях України. Так, на Дніпропетровщині вона має 7, Харківщині й Полтавщині – по 6, Сумщині – 4, Запоріжчині, Черкащині й Луганщині – по 3, Чернігівщині та Кіровоградщині – лише по дві громади.

Серед церков, що динамічно розвиваються останніми роками, постає *Римсько-Католицька Церква*. Утворено Львівську архієпископію як її духовний центр, яку очолював до останнього кардинал Мар'ян Яворський, а також Житомирську, Луцьку та Кам'янець-Подільську дієцезії. У підпорядкуванні нунція (посла) Апостольської столиці в Україні автономно діє структура РКЦ у Закарпатті. Відкрито духовний коледж, духовну семінарію та Український римсько-католицький університет. У восьми духовних навчальних закладах Церкви навчається 634 слухачі. На сьогодні 901 католицька громада діє у всіх областях України. РКЦ має 91 монастир з понад 700 насельниками, 517 недільних шкіл, 14 періодичних видань та 541 священнослужителя, серед яких 251 – іноземець. В Україні працює 39 місій цієї Церкви, 3 братства.

Широко представлені в Україні церкви **протестантського напрямку**. Вони мають 8164 релігійних організацій, що становить 24,1% від загальної кількості релігійних спільнот країни. В тому числі: *Євангельські Християнські Батисти* – 3025; *Християни віри євангельської (п'ятидесятники)* – 2438; *Свідки Єгови* – 1032; *Адвентисти сьомого дня* – 1057; *реформатори* – 118; *лютерани* – 101. Різні незалежні протестантські течії об'єднують ще десь біля 300 громад.

Громади Союзу Об'єднань Євангельських християн-баптистів найбільш поширені в Чернівецькій (167), Київській з Києвом (222), Вінницькій (173) та Черкаській (178) областях. Всеукраїнський Союз християн віри Євангельської (п'ятидесятники) більше всього має громад в Рівненській (258), Волинській (186), Чернівецькій (105) та Тернопільській (101) областях. Громади Свідків Єгови діють переважно в Закарпатській (164), Донецькій (86) та Харківській (90) областях. Громади Церкви Адвентистів сьомого дня відносно рівномірно розташовані по Україні. Виділяються в їх кількості лише Чернівецька (98), Черкаська (77) та Вінницька (101) області. Адвентисти-реформісти, які мають 43 громади, діють переважно на Буковині (19) та Закарпатті (11). Громади реформатської церкви (118) діють лише в Закарпатті. Лютеранські церкви, в тому числі німецька та українська, мають 101 громаду. Пресвітеріани мають в Україні 72 громади, методисти – 10, послідовники Ради Церков ЄХБ – 48, різні незалежні християно-протестантські напрямки – ще більше 300.

У всіх протестантських Церквах є необхідні управлінські структури, в тому числі й республіканські духовні центри. В останні роки зміцнюється матеріальна база їх релігійної діяльності, ведеться релігійно-просвітницька, морально-виховна, місіонерська та благодійницька робота. Роста мережа протестантських духовних навчальних закладів. Баптисти їх мають 48 (6997 слухачів), п'ятидесятники – 24 (1231), євангелісти – 7 (420), адвентисти – лише чотири (134). Є вони в пресвітеріан й українських лютеран. Якщо православні і католицькі об'єднання відчувають потребу в кадрах священнослужителів, то в протестантських пасторів в два-три рази більше, ніж громад. В протестантських Церквах налагоджується видавнича діяльність. Так, баптисти мають 16 періодичних видань, п'ятидесятники – 50, євангелісти – 4, адвентисти – 10, українські лютерани – 2, по одному реформати і пресвітеріани. Водночас всі протестантські спільноти завозять багато різної літератури із-за кордону. Тут особливо відзначаються Свідки Єгови. Протестанти мають 4382 недільні школи, діє 193 їхніх місій.

Значно зросла в Україні кількість зареєстрованих **мусульманських організацій (1138)**. Проте єдиної організаційної структури ця конфесія не набула. На сьогодні офіційно діють чотири зареєстровані самостійні її центри – у Києві (два), Донецьку та Сімферополі. Послідовниками ісламу в Україні є переважно представники меншин тих національних етносів, на автохтонних територіях яких ця релігія є домінуючою. Це – татари волзькі, дагестанці, азербайджанці, узбеки, абхазці та ін. Але більшість

мусульманських громад (959) об'єднують кримських татар. Всі вони підпорядковані *Духовному Управлінню мусульман Криму*. Мусульмани мають вісім своїх навчальних закладів із 324 слухачами, 132 п'ятницькі школи, видруковують сім періодичних видань.

Шість центрів керують діяльністю **290 іудейських організацій** – Об'єднання іудейських релігійних організацій, Об'єднання хасидів Хабат Любавич іудейських релігійних організацій, Всеукраїнський конгрес іудейських релігійних громад та ін. Іудейські громади розміщені по Україні рівномірно. Виділяються хіба що Вінницька (25) і Дніпропетровська (23), Донецька (18), Хмельницька (14), Закарпатська і Чернівецька (по 10) та Черкаська (15) області й м. Київ (17). Існує сім іудейських навчальних закладів (196 слухачів), друкується двадцять сім періодичних видань. Діє 72 суботні школи.

В останні роки в Україні набули поширення **новітні релігійні течії і напрями**. На початок 2008 року офіційно зафіксовано 1895 їх організацій, що складає 5,5% загальної мережі країни. Зокрема неохристиян 1627 організацій, неоорієнталістів – 151, рідновірів, яких офіційно йменують неоязичниками – 116. Серед НРТ ростуть в кількості *громади харизматичного напрямку (1465)*. Вони є переважно в Криму, Запорізькій області і Києві. Ростуть також громади Церкви Повного Євангелія (595), Новоапостольської церкви (59), Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів – мормонів (55), а також Товариства свідомості Крішні (45), буддистів (54), бахаї (8). Функціонують громади різних рідновірських напрямів, зокрема РУНВіри (52), Рідної Віри, Великого вогню та ін.

Цікава географія неорелігій. Так, Церква Повного Євангелія із 595 своїх громад 61 має в Криму, 98 – в Києві і області, 52 – в Хмельницькій, по 47 – в Дніпропетровській та Донецькій областях і лише по 10 – в Галичанському та Волинському регіоні, а Церква Ісуса Христа Святих останніх днів 13 і 10 з 54 – відповідно у Києві та Донецькій області. Громади новоапостольців, рідновірів, крішнаїтів, бахаїв рівномірно розташовані по всіх областях України. Буддисти (а їх наявна 51 громада різних течій) також відносно рівно розмістилися по країні, але мають по 9 громад в Донецькій і Харківській, 5 – в Луганській областях, по 4 - в Запорізькій і Києві.

Релігійна мережа України – надто рухомий феномен. По роках офіційна статистика Державного Комітету України у справах релігії фіксує такі зміни кількості релігійних організацій на початок відповідного року: 1992 рік – 12962, 1993 – 15017, 1994 – 14962, 1995 – 16984, 1996 – 18111, 1997 – 19110, 1998 – 20406, 1999 – 21843, 2000 – 23543, 2001 – 25405, 2002 – 27072, 2003 – 28387, 2004 – 29785, 2005 –

30805, 2006 - 32186, 2007 – 33063, 2008 - 33841. Збільшувалася не лише цифра кількості релігійних організацій, а й кількості державою офіційно зареєстрованих релігійних течій, церков, спільнот. На початок цього року ми їх мали вже понад 120. Вони об'єднували 33841 офіційно зафіксовану релігійну організацію. Ми тут вжили термін –офіційно зафіксовані”, позначивши ним і зареєстровані і ще не зареєстровані, хоч наявні заявки на це, релігійні спільноти. До цифри 33841 входять 328 управлінських центрів і управлінь єпархій, дієцезій тощо, 32493 релігійних громад, які обслуговує 29441 священнослужитель (773 з них – іноземці), 421 монастир з 6598 населениками, 333 місії, 74 братства, 192 духовних начальних закладів із 18375 слухачами. На початок року працювали 12689 недільних шкіл, видрукувалось 383 періодичних видань.

Це є загальна інформація про релігійну мережу України на початок 2008 року. Але вона по-своєму виявляється в кожному регіоні України, по-різному розміщені на теренах країни своїми організаціями різні конфесії, релігійні течії та церкви.

Єдиними показниками релігійного життя, які на цей час офіційно фіксуються органами державної влади, є діючі релігійні організації. До них державна статистика включає управлінські структури конфесій, церков чи течій, релігійні громади (парафії), монастирі, місії і братства, а також духовні навчальні заклади. Релігійні організації розміщені по Україні, як вище зазначалося, явно нерівномірно. Так, шість областей східної і центральної України (Сумська, Харківська, Донецька, Луганська, Запорізька і Дніпропетровська) разом мають їх майже стільки (5886) як три галичанські області (5918), хоч за кількістю населення цей регіон десь в 5 разів перевищує Галичину.

Якщо в Тернопільській області на одну релігійну громаду припадає в середньому десь 680 громадян (у Львівській – 900), то в Донецькій області – 3850, в Луганській – 4200, в Дніпропетровській – 4250, а в Харківській аж 4830. Найменше громад мають Миколаївщина – 683, Луганщина - 708 і Сумщина – 707, а найбільше – Львівщина (2777), Закарпаття (1748), Вінниччина і Хмельниччина (1912 і 1689), АР Крим (1980).

Враховуючи історичні, природні, господарські, етнічні, урбаністські та деякі інші чинники й особливості суспільно-політичного і духовного розвитку, нами виокремлено 12 регіонів України, релігійне життя в яких протікало в минулому і протікає нині більш-менш однаково. Ними є : Волинь (Волинська і Рівненська області), Північ (Житомирська, Чернігівська та Київська області з включенням сюди й Києва, який притягує до себе своїми релігійними інституціями вірних зі

всього цього регіону), Слобожанщина (Сумська і Харківська області), Галичина (Львівська, Івано-Франківська та Тернопільська області), Закарпаття, Буковина, Поділля (Хмельницька та Вінницька області), Степ (Черкаська, Кіровоградська та Полтавська області), Південь (Одеська, Миколаївська і Херсонська області), Подніпров'я (Дніпропетровська та Запорізька області), Схід (Донецька та Луганська області) і Крим. Зрозуміло, що, як і будь-яка інша, ця регіоналізація є умовною, проведеною на основі нині існуючого в Україні обласного адміністративно-територіального поділу. Прив'язка до неї регіональних особливостей релігійності є умовною, бо ж, скажімо, північні райони Тернопільщини за своїми показниками релігійного життя більше тяжіють до Волині, а гірські гуцульські райони Закарпаття, Франківщини, Буковини і Львівщини більше мають спільного, ніж рівнинні райони цих же областей. Є багато спільного в релігійному житті поліських районів Волинської, Рівненської, Київської та Чернігівської областей. Південь Запоріжчини більше тяжіє за показниками своєї релігійності до Херсонщини і Миколаївщини, ніж до індустріального Подніпров'я чи Сходу. То ж добре було б зрештою колись віднайти більш конкретні і дробні чинники регіоналізації і виокремити регіони по Україні не за принципом віднесення до них областей, а хоч би районів. Така карта з більшою достовірністю відобразила б регіональні особливості конфесійної релігійності в Україні, регіональні зміни релігійності в різних її конфесійних виявах. Ми ж в подальшому будемо подавати інформацію про розподіл релігійної мережі, поділивши Україну на означені вище 12 регіонів. При цьому за вихідні будуть взяті такі показники: на перше січня 2008 року Україна має офіційно зафіксовану 33841 релігійну організацію.

При проведенні відсоткових підрахунків по регіонах будемо користуватися такими офіційними показниками кількості релігійних організацій в них:

Волинь – 2900	Північ – 5752	Слобожанщина – 1520
Галичина – 5918	Поділля – 3711	Степ – 2725
Закарпаття – 1838	Подніпров'я – 2079	Схід – 2288
Буковина - 1224	Південь – 2761	Крим – 2126.

У відсотковому відношенні щодо загальної кількості офіційно зафіксованих релігійних організацій по Україні регіони мають таку картину:

Волинь – 8,57%	Північ – 17%	Слобожанщина – 4,49%
Галичина – 17,49%	Поділля – 10,96%	Степ – 8%
Закарпаття – 5,43%	Подніпров'я – 6,14%	Схід – 6,76%

Буковина – 3,62%      Південь – 8,16%      Крим – 6,3%

Історично виокремлюються умовно ще три зони на території України – Західні (Волинська, Рівненська, Львівська, Тернопільська, Івано-Франківська, Закарпатська та Чернівецька), Центральні (Житомирська, Київська з Києвом, Чернігівська, Хмельницька, Вінницька, Черкаська, Полтавська, Кіровоградська, Одеська, Миколаївська та Херсонська) і Східні (АР Крим, Сумська, Харківська, Дніпропетровська, Запорізька, Донецька і Луганська) області, які мають відповідно таку відсоткову картину релігійної мережі щодо загальної кількості релігійних організацій нашої країни – 35,1%, 41,2% і 23,7%. Як бачимо, через десять років нашої незалежності зникло домінування в релігійному житті Заходу України, коли там було десь 55-60% релігійних організацій країни. Центр уже навіть дещо перевищує цей відсоток.

За загальною кількістю релігійних організацій (17174) Православ'я (також Церкви і спільноти православного коріння – ПЦ, старообрядці, молокани, Богородична церква та ін.) посідає нині в Україні перше місце, хоч їх вже не стільки (50,75% від всієї кількості), щоб говорити про Україну як православну країну. При цьому вони й розмістилися по її території явно нерівномірно. 10 областей сходу і півдня України мають ледь 27,5% цих організацій. Православ'я не є домінуючою конфесією на Сході (1085 з 2288), Закарпатті (665 з 1838) і Буковині (581 з 1224), в Галичині (1983 з 5918) і в Криму (628 з 2126). Вагомо воно домінує на Волині (1922 з 2900), Поділлі (2385 з 3711), Півдні (1555 з 2761) і Півночі (2802 з 5752), а також в Степу України (1543 з 2725). Загальну картину розміщення православних організацій по Україні із їх загальної кількості 17174 дає така схема:

Волинь – 11,2%	Північ – 16,35%	Слобожанщина – 4,9%
Галичина – 11,55%	Поділля – 13,9%	Степ – 9 %
Закарпаття – 3,87%	Подніпров'я – 3,6%	Схід – 6,3%
Буковина – 3,4%	Південь – 9%	Крим – 3,65%

У відсотковому відношенні серед релігійних організацій регіону православні організації виглядають так:

Волинь – 66,2%	Північ – 48,8%	Слобожанщина – 55,4%
Галичина – 32,5%	Поділля – 64,3%	Степ – 56,6%
Закарпаття – 36,2%	Подніпров'я – 16,8%	Схід – 47,4%
Буковина – 47,5%	Південь – 56,3%	Крим – 29,5%



Православні організації, орієнтовані на помісність Українського Православ'я, унезалежнення його від Московського Патріархату, розміщені від загальної кількості православних спільнот регіону так:

Волинь – 35%	Північ – 29,3%	Слобожанщина – 16,6%
Галичина – 88,8%	Поділля – 22,8%	Степ – 36,9%
Закарпаття – 7,2%	Подніпров'я – 38,2%	Схід – 11,2%
Буковина – 26,85%	Південь – 23%	Крим – 8,4% .

Як бачимо, **власне Українське** Православ'я домінує лише в галичанському регіону країни. Відносно міцна і стала в зростанні його позиція на Волині, в Степу і на Подніпров'ї, в північних і південних областях України. Не знаходить воно парафіян в зденационалізованому православному середовищі. Так, на Слобожанщині і на Сході його парафії становлять десь 12-17%. Надто низький їх відсоток в регіонах, де живучі сепаратистські настрої, це б то в Криму (14%) і на Закарпатті (1,9%).

Що стосується католицизму, а він в Україні виявляється в двох різновидах – греко-католицькому і римо-католицькому, то він хоч і має свої організації у всіх областях країни, але все одно домінує на захід від Дніпра і то переважно в Галичині, на Поділлі і в Закарпатті. Не популярним є католицизм на Сході, в Центрі і на Півдні України. Так, в степових областях і на Слобожанщині католицькі парафії становлять лише 0,6%, в Криму – 0,5% від загальної їх кількості по Україні (4746), на Сході, Волині і на Буковині -

1-1,4%. Домінує явно Галичина. Тут розміщено 69% католицьких організацій. На Закарпатті їх 10,7%, Поділлі – 5,2%, в північних областях - 4,9%.

4746 католицьких організацій України розподілені по регіонах України так:

Волинь – 4,5%	Північ – 16%	Слобожанщина – 0,5%
Галичина – 73%	Поділля – 6,7%	Степ – 0,4%
Закарпаття – 9,7%	Подніпров'я – 0,5%	Схід – 0,75%
Буковина – 1,2%	Південь – 1,3%	Крим – 0,4%

Порівняльний аналіз регіональних карт греко-католицизму і римо-католицизму засвідчує значну їх відмінність. Скажемо так: центральні і східні області України не прийняли греко-католицизм. Він тут існує як релігія вихідців із галичанських областей (і не більше). То ж мотив перенесення до Києва центру УГКЦ виглядає явно сумнівним, бо ж керівництво Церкви певною мірою в такий спосіб дистанціюється від

своїх вірних. Це в чомусь нагадує ту ситуацію, коли керівництво Церкви було в Римі.

Римо-католицизм також постає переважно як галичансько-подільський феномен. Тут знаходиться 52,4% його організацій. Більше парафій римо-католиків там, де є помітна польська національна меншина. Так, в трьох таких областях України – Хмельницькій, Вінницькій та Житомирській – знаходиться 421 організація РКЦУ, що становить 39,7% від загальної кількості їх – 1061 - в Україні.

Відсоток римо-католицьких організацій по регіонах України від їх кількості такий:

Волинь – 4,3%	Північ – 18%	Слобожанщина – 1,9%
Галичина – 25,6%	Поділля – 26,8%	Степ – 1,6%
Закарпаття – 9,5%	Подніпров'я – 4,9%	Схід – 1,2%
Буковина – 3,1%	Південь – 4,7%	Крим – 1,3%

Дещо іншою виглядає відсоткова регіональна конфігурація греко-католиків (від 3685 їх всіх організацій) по Україні:

Волинь – 0,5%	Північ – 1,1%	Слобожанщина – 0,27%
Галичина – 81,2%	Поділля – 1,7%	Степ – 0,3%
Закарпаття – 11%	Подніпров'я – 0,27%	Схід – 0,9%
Буковина – 0,7%	Південь – 1,4%	Крим – 0,3%

Відсоток католицьких серед загальної кількості релігійних організацій регіонів виглядає так:

Волинь – 2,3%	Північ – 4%	Слобожанщина 2%
Галичина – 55,3%	Поділля – 6,7%	Степ – 1%
Закарпаття – 27,5%	Подніпров'я – 2,5%	Схід – 2%
Буковина – 4,7%	Південь – 3,7%	Крим – 1,2%.

Порівняно динамічно розвиваються в Україні різні протестантські спільноти. Вони приблизно рівномірно розміщені своїми громадами по українському терену. В Україні ще немає областей, де б домінували протестанти, є лише райони. Найбільший відсоток протестантських організацій дає Буковина (42,9% від загальної кількості релігійних організацій в краї), Слобожанщина (33,8%), Подніпров'я і Степ (по 30%), Волинь (29,6%). В Галичині із-за високої ваги авторитету історичних церков вдалося утримати натиск протестантизму. Тут його громади сягають лише 9,6% від загальної кількості громад. В Криму їх також порівняно мало – 15,3%.

Якщо виходити з того, що в Україні на початок 2008 року функціонувало 8164 протестантських організацій, то вони мають таке відсоткове розміщення по регіонах:

Волинь – 10,5%	Північ – 15%	Слобожанщина – 6,3%
Галичина – 7%	Поділля – 10%	Степ – 10%
Закарпаття – 6,3%	Подніпров'я – 7,6%	Схід – 7,5%
Буковина – 6,4%	Південь – 9,4%	Крим – 4%.

Від загальної кількості релігійних організацій в регіонах протестанти становлять:

Волинь – 29,6%	Північ – 21,3%	Слобожанщина – 33,8%
Галичина – 9,6%	Поділля – 22%	Степ – 30%
Закарпаття – 28%	Подніпров'я – 30%	Схід – 26,8%
Буковина – 42,9%	Південь – 27,9%	Крим – 15,3%.

Вище ми дали регіональну карту протестантизму в Україні взагалі, безвідносно до поширення по країні тих чи інших протестантських конфесій. Тепер коротко відтворимо останнє.

Найбільшою протестантською течією в Україні є баптизм. Нині офіційно функціонує у нас 3025 його організацій, що становить 37% від всіх протестантських спільнот. В процентному відношенні вони так розподілилися по регіонах України:

Волинь – 8,7%	Північ – 14,6 %	Слобожанщина – 7,7%
Галичина – 4,3%	Поділля – 11,6%	Степ – 12%
Закарпаття – 2,4%	Подніпров'я – 8%	Схід – 9%
Буковина – 6,1%	Південь – 10,7%	Крим – 2,8 %.

Серед баптистських спільнот виділяється Всеукраїнський Союз Об'єднань Євангельських християн-баптистів. На початок 2008 року він мав 2711 офіційно зафіксованих своїх організацій. Найбільше їх на Черкащині (178), Буковині (167), Вінниччині (173), Київщині з Києвом (222), Одеській (149) і Хмельницькій областях (164). Найменше громад баптистів на Тернопільщині (17) та Івано-Франківщині (26). За кількістю своїх релігійних організацій ВСО ЄХБ є найбільшою баптистською організацією в СНД і Європі.

Потужно зростає кількість п'ятидесятницьких організацій. Їх нині офіційно зафіксовано 2438, що складає майже 30% від всієї кількості протестантських спільнот. Регіонально організації п'ятидесятників розташувалися так:

Волинь – 19,4%	Північ – 14,2%	Слобожанщина – 3,9%
Галичина – 10,2%	Поділля – 10,7%	Степ – 8,5%

Закарпаття – 3,6%	Подніпров'я – 7,4%	Схід – 4,1%
Буковина – 6,1%	Південь – 8,5%	Крим – 3,3%

Найбільшою п'ятидесятницькою спільнотою є Всеукраїнський Союз Церков Християн Віри Євангельської, який нині нараховує 1432 своїх організацій. Найбільше громад він має в Рівненській (258), Волинській (186), Чернівецькій (105) та Тернопільській (101) областях. Найменше п'ятидесятницьких громад на Луганщині (14), Харківщині (27), Черкащині (23) та в Криму (12).

Адвентизм України дещо відстає в кількісному зростанні порівняно з євангельськими течіями протестантизму. Він має 1101 свою організацію. Вони так розподілилися по Україні:

Волинь – 6%	Північ – 12,8%	Слобожанщина – 5,8%
Галичина – 5,4%	Поділля – 13,2%	Степ – 13,3%
Закарпаття – 6%	Подніпров'я – 7,4%	Схід – 7,8%
Буковина – 10,6%	Південь – 8,9%	Крим – 2,7%

Українська уніонна конференція церкви Адвентистів сьомого дня має в країні 1057 своїх організацій. На Вінниччині їх 101. В найменшій області України – Чернівецькій – наявно 98 адвентистських громад. На Київщині з Києвом – 78, Черкащині – 77, Закарпатті – 55, Донеччині – 49.

Постійно зростає присутність в Україні Свідків Єгови. Вони мають офіційно зафіксованих 1032 організації. По країні вони розташувалися так:

Волинь – 4,4%	Північ – 8,9%	Слобожанщина – 10,2%
Галичина – 11,9%	Поділля – 4,4%	Степ – 5,6%
Закарпаття – 15,9%	Подніпров'я – 6,7%	Схід – 11,2%
Буковина – 6,1%	Південь – 7,3%	Крим – 7,5%

Як бачимо, регіон поширення греко-католицизму є також регіоном найбільшого поширення і єговізму. Найбільше громад свідків Єгови на Закарпатті (164), Донеччині (86), Буковині (63), Харківщині (90) і в Криму (77). Не сприймають єговізм на Житомирщині (9), Чернігівщині, Хмельниччині, Полтавщині, Сумщині і Миколаївщині (по 15).

Реформатська Церква не знайшла сприятливий ґрунт для свого поширення в Україні. Вона має у нас лише 118 організацій, які належать до Закарпатської РЦ і розмістилися лише по поселеннях цієї області.

Німецькі й Українські лютерани (відповідно 40 і 42 організацій) розмістилися по областях країни фактично рівномірно (1-2 громади). Ось лише німецькі лютерани знайшли своїх послідовників більше в

Криму (9 організацій) та Одеській області (6). Тут знаходиться й їх офіс. Українські лютерани також мають в Криму 9 своїх організацій, а по 5 - на Житомирщині й Тернопіллі і в Києві.

Десь 2,5% релігійних організацій України утворюють представники національних меншин. Проте, окрім реформатів-угорців (Закарпаття), кримськотатарських мусульман, караїмів і кримчаків (Крим), шведських лютеран (с. Вербівка на Херсонщині), решта меншин не мають компактного проживання в Україні, а тому їх релігійні громади розкидані по її теренах. Так, іудеї нині мають 290 релігійних організацій 6 різних течій. Найбільше їх на Вінниччині (25), Дніпропетровщині (23), Донеччині (18), Житомирщині (16), в Києві (16). У відсотку до загальної кількості іудейські організації по Україні розмістилися так:

Волинь – 2%	Північ – 18,6%	Слобожанщина – 6,9%
Галичина – 4,5%	Поділля – 13,4%	Степ – 11,7%
Закарпаття – 3,4%	Подніпров'я – 10,7%	Схід – 10,7%
Буковина – 3,1%	Південь – 9,7%	Крим – 5,2%.

Проте враховуючи той факт, що носії іудаїзму – євреї – в сільській місцевості майже не проживають, то в поширенні цієї релігії, формуванні її інституцій і конфесійних визначеностей існують зумовлені урбаністським чинником певні особливості.

Надто цікавою є конфігурація територіального розміщення мусульманських організацій по Україні, що відносяться до чотирьох зареєстрованих течій. Зрозуміло, що найбільше їх в Криму (1005), де компактно проживає кримськотатарський етнос, для якого іслам є його духовним виявом. 30 громад має Херсонщина, 22 – Донеччина, а Київ – 14. В трьох областях України (Вінницькій, Закарпатській та Чернівецькій) функціонують лише по одній мусульманській громаді, по дві – в Львівській, Сумській, Хмельницькій, Київській та Кіровоградській. Черкаська має їх 4, Дніпропетровщина – 5, Миколаївщина й Харківщина – по 6, Одещина – 7, Полтавщина – 8, Запоріжчина – 9, Луганщина – 10. Жодної громади мусульман у Волинській і Рівненській областях, на Житомирщині й Чернігівщині, Тернопіллі й Франківщині. Кількісно по регіонах картина виглядає так:

Волинь – 0	Північ – 16	Слобожанщина – 8
Галичина – 1	Поділля – 3	Схід – 32
Закарпаття – 1	Подніпров'я – 14	Степ – 14
Буковина - 1	Південь – 43	Крим - 1005 .

Цікавою виявилася також регіональна карта мережі нових релігій України. Але спочатку декілька слів про поняття і сам феномен. Нові релігійні течії, неорелігії, нові релігійні рухи, релігійні культи, деструктивні секти... Які тільки не вживаються поняття для їх позначення! Навіть в науковій літературі відсутня одноставність в тому, які релігійні течії відносити до нових релігійних утворень. Причин цього декілька. Насамперед, в Україні з'явилося ряд нових, як для нас, релігійних течій, але в країні своєї появи і традиції вони мають декількастолітню, а то й тисячну за роками історію. Скажімо буддистські громади є для України новими релігійними течіями, але ж буддизм з'явився в Індії десь понад 2,5 тисяч років тому. Мормонська релігія в США існує десь 170 років, є однією із впливових в цій країні традиційних конфесій, у нас же Церква Ісуса Христа Святих останніх днів є новою течією. Харизматизм як риса здавна, ще з часу появи, характеризує християнство, але як інституалізована течія в ньому він з'явився лише в середині ХХ століття, в період зміни модерну постмодерном. Він набув нині такого поширення у світі, що є вже другою, після католицизму, конфесією в християнстві. В переліку офіційно зареєстрованих державними органами релігійних течій є такі, які діяли в Україні в минулі століття. В соціалістичні роки вони припинили у нас своє існування, навіть якихось ознак цього не виявляли. Але ось в роки незалежності в Україну прибули із-за кордону місіонери деяких з цих конфесій і потихеньку відродили їх, подеколи навіть не там, де раніше вони функціонували.

В останні чотири роки Держкомрелігій (Держдепрелігій) Держкомнацрелігій України з невідомих мотивів в офіційній статистиці не називає кількості всіх неорелігійних течій по країні, а, навівши цифри кількості найбільших з них, решту подають під об'єднаними рубриками «Інші харизматичні релігійні організації», «Інші релігійні організації орієнталістського напрямку» або ж «Інші релігійні організації язичників». Зрозуміло, що це ускладнило нашу роботу. Саме тому деякі кількісні показники стану мережі нових релігійних течій по Україні і по регіонах ми подаємо 2003 роком.

То ж новими релігійними течіями для України скоріше всього будуть ті, які у своєму конфесійному вираженні з'явилися у нас десь в останні 10-20 років. Власних українських новотворів серед них майже немає (хіба що деякі рідновірські течії, а також Велике Біле Братство). Майже всі нові, як для нас, релігійні течії – історичні і новотвори - принесені в Україну із-за кордону шляхом активної місіонерської роботи на українських теренах їх адептів. Поширення їх має, як правило, відосередній характер, тобто від місця появи їх перших

місіонерів. Всі вони скористалися у своїй появі і розповсюдженні тим духовним вакуумом, який утворився в Україні після краху марксистсько-ленінської ідеології і зрозумілою нездатністю традиційних конфесій активно протистояти їм.

Якщо брати до уваги загалом поширеність в Україні релігійних новоутворень, то в офіційній реєстрації Державного Комітету України у справах національностей релігій нараховуємо 1895 їх організацій, серед яких неохристиянських 1627, неоорієнталістських(східних) - 151, неоязичницьких (рідновірських) - 116. З'явилися також течії, які не можна віднести до жодної з названих типологічних груп. Дехто називає їх синтезуючими, бо ж вони творяться на основі спроб поєднати в якийсь спосіб всі основні існуючі релігії.

У відсотку до загальної кількості існуючих на 1 січня 2008 року релігійних організацій в Україні (33841) нові релігійні течії порегіонально поширилися так:

Волинь – 0,1%	Північ – 0,93%	Слобожанщина – 0,28%
Галичина – 0,19%	Поділля – 0,3%	Степ – 0,6%
Закарпаття 0,25%	Подніпров'я – 0,66%	Схід – 1,3%
Буковина - 0,2%	Південь - 0,67%	Крим – 0,3%

Регіони України утримують у своїй релігійній мережі такий відсоток нових течій із загальноукраїнської їх кількості:

Волинь – 1,85%	Північ – 16,6%	Слобожанщина – 5%
Галичина – 3,3%	Поділля – 5,5%	Степ – 11,3%
Закарпаття – 4,5%	Подніпров'я – 11,87%	Схід – 23,4%
Буковина – 2,1%	Південь – 12%	Крим – 5,4%

Якщо взяти загальну кількість релігійних організацій регіону, то релігійні новотвори тут дають такий відсоток:

Волинь – 1,2%	Північ – 5,46%	Слобожанщина – 6,3%
Галичина – 1%	Поділля – 2,8%	Степ – 7,85%
Закарпаття – 4,6%	Подніпров'я – 10,8%	Схід – 19,4%
Буковина – 3,27%	Південь – 8,26%	Крим – 4,8%.

Серед нових релігійних течій найбільш поширеними і вже укоріненими в український релігійний простір є неохристияни різних конфесійних визначеностей – різноманіття харизматичних спільнот, новоапостольці, Церква Христа, Богородична Церква, українські лютерани, мормони та ін. У регіонах серед новотворів вони мають загалом такий відсоток:

Волинь – 80%	Північ – 82,5%	Слобожанщина - 83,3%
--------------	----------------	----------------------

Галичина – 85,7%	Поділля – 68,2%	Степ – 89,2%
Закарпаття – 91,8%	Подніпров'я – 83,1%	Схід – 93,7%
Буковина – 75%	Південь – 91,2%	Крим – 89,2%

Із загальної кількості неохристиянських організацій України (1696) їх відсоток в регіонах розмістився так:

Волинь – 1,65%	Північ – 15,3%	Слобожанщина – 4,7%
Галичина – 3,2%	Поділля – 4,2%	Степ – 11,3%
Закарпаття – 4,65%	Подніпров'я – 11%	Схід – 24,5%
Буковина – 1,77%	Південь – 12,3%	Крим – 5,4%.

Вище вже зазначалося, що найпотужнішою неохристиянською течією в нашій країні, як і у світі, є харизматична. Нині вона має декілька своїх церковних спільнот, загальна кількість організацій яких в офіційній реєстрації була 1465. Регіональне поширення харизматів дає такий відсоток:

Волинь – 1,57%	Північ – 15%	Слобожанщина – 4,6%
Галичина – 3,3%	Поділля – 4,3%	Степ – 13%
Закарпаття – 5,2%	Подніпров'я – 11,1%	Схід – 22,6%
Буковина – 1,8%	Південь – 13%	Крим – 5,8%.

В перші роки незалежності надто активно діяли в країні місіонери релігій східного (переважно індійського) коріння у своєму походженні. Вони порівняно не чисельні за кількістю організацій і ріст їх вже в основному стабілізувався. Найбільшими гілками східних релігій у нас є буддизм (54 організації) і крішнаїзм (45), Всесвітня Чиста релігія (18) і Віра Бахаї (13). Решта (а їх 13 течій) мають десь по 1-3 громади. У відсотковому вимірі 151 релігійна організація східної орієнтації по регіонах розподілилися так:

Волинь – 2,6%	Північ – 13,9%	Слобожанщина – 7,9%
Галичина – 2,6%	Поділля – 4,6%	Степ – 5,3%
Закарпаття – 3,3%	Подніпров'я – 15,9%	Схід – 23,2%
Буковина – 4%	Південь – 9,3%	Крим – 7,3%.

В Україні функціонує ще одна неорелігійна течія, яку частіше називають неоязичницькою. Думаю, що ця назва не зовсім коректна, бо ж, скажімо, Рідну Українську Національну Віру (що визнають і її послідовники) до язичників ніяк не віднесеш. Це – штучно створена Левом Силенком монотеїстична релігія. Радше все гніздо цих релігій називати рідновірством. По Україні 116 рідновірських організацій



розподілилися нерівномірно. Подаю в цифровому вимірі їх кількість по регіонах:

Волинь – 3	Північ – 34	Слобожанщина – 4
Галичина – 5	Поділля – 26	Степ – 15
Закарпаття – 2	Подніпров'я – 14	Схід - 3
Буковина - 4	Південь - 6	Крим – 0.

Як вище вже зазначалося, в Україні є ще ряд течій. Які навіть деякими застереженнями не віднесеш до названих трьох типів релігійного новотвору – неохристиянських, неоорієнталістських чи рідновірських. Серед таких три громади Науки Розуму, дві громади Великого Білого Братства, громада саєнтологів та ін.

Оскільки вірні багатьох релігійних новотворів із прилеглих до Києва областей для задоволення своїх конфесійних потреб користуються своєю належністю до його громад, то у своєму аналізі релігійної мережі країни столицю ми свідомо включили до Північного регіону. Але відзначмо тут, що в Києві практично є майже всі ті нові релігійні течії, які нині функціонують в Україні. За специфікою назви їх тут 32. Загалом вони мають в столиці лише офіційно зафіксованих 135 своїх організацій. З них: неохристиянських організацій – 96, неоорієнталістських – 15, рідновірських – 24. Найбільше в Києві своїх зафіксованих громад мають Повне Євангелія – 45, Церква Ісуса Христа святих останніх днів – 14, РУНВіра і Церква Христа – по 11. В неохристиянському світі Києва домінують харизмати різних спільнот. Їх загалом 67 громад.

Окрім названих вище, в Україні діють ще біля 300 малочисельних спільнот віруючих десь 50 різних релігійних напрямків, течій і толків. Серед них варто окремо назвати Вірменську Апостольську Церкву, яка має 26 організацій. Центр Церкви, очолюваний архієпископом Григорісом Буніатяном, знаходиться у Львові. Відрадно, що стабілізувалася у своєму бутті спільнота караїмів (13 громад).

Відзначимо, що офіційна статистика, якою ми користувалися, далека від реалій релігійного життя, бо ж є ряд організацій, які свідомо не йдуть на реєстрацію, а є й такі, які ніяк не можуть пробити стіну небажання їх зареєструвати. Цікавим є й те, що цифри офіційної статистики Держкомнацрелігій України подеколи не співпадають з офіційною статистикою конфесій. Так, наприклад, в державній статистиці свідки Єгови мають 1032 організації, а в офіційній статистиці з Брукліна їх більше 1500.

Регіональна карта розміщення по Україні релігійних спільнот, як бачимо, є надто складною, бо ж розміщені вони доволі нерівномірно.

Певно завдяки могутньому опору традиційних конфесій вдалося стримати натиск нових релігійних течій на Галичину. Вони мають тут лише 63 своїх громад із всіх 5918 мережі регіону. Не так багато їх на Слобожанщині, Поділлі й Волині. Утримав оборону від новотворів, як це не дивно, і Крим.

Вище зазначалося, що регіональні особливості релігійного життя значною мірою зумовлені історичним минулим регіону, національним складом його населення, усталеними традиціями, зокрема сімейними, способом господарки, загальним культурно-освітнім рівнем населення, політичними процесами, міждержавними відносинами тощо.

Аналіз цифрового матеріалу релігійної мережі України дає можливість виявити деякі регіональні тенденції процесів її релігійного життя. Відзначимо насамперед, що вже з 1993 року темпи росту релігійних організацій в нашій країні у відсотковому їх вираженні почали спадати. Все менше стало з'являтися на релігійній карті якихось нових конфесій. І хоч щороку в інформаціях державного органу релігій ще віднаходимо декілька їх (так, в 2002 році з'явилися у нас німецька православна і реформована православна громади, англікани, громада Церкви нового християнства та ін.), але вони нечисельні за кількістю спільнот і вірян, а відтак не можуть розраховувати на велику перспективу: всі можливі віруючі вже визначилися у своєму релігієвиборі. Та й громадська думка часто працює проти них. Зросла також відпорність традиційних конфесій появі на релігійному полі країни якихось новоутворень. То ж можна констатувати, що конфесійна карта України практично набула вже завершених обрисів. Поява нечисельних нових релігійних течій її загальною вже не змінить. Відбуватиметься хіба що поділ існуючих у нас релігійних спільнот, з'являтимуться на цій основі якісь нові церковні утворення. В цьому неабияку роль відіграватиме вже суб'єктивний чинник.

Оскільки релігія і Церква для населення Західного регіону України є невід'ємною складовою їх способу життя, то насиченість релігійного життя релігійними організаціями наступила насамперед тут. В цьому регіоні практично всі населені пункти мають вже культові установи відповідно до конфесійних і церковних орієнтацій їх мешканців (до того ж часто і не одну). Якщо в середньому по Україні на один населений пункт припадає 0,7 громад, то в Західному регіоні їх вже 1,5, а в деяких областях і більше (Чернівецька – 2,2, Закарпатська – 2,5, Тернопільська і Франківська – по 1,7).

Проте динаміка змін церковної мережі в регіонах України свідчить, що, при збереженні певних регіональних відмінностей у

поширенні різних конфесій, течій і напрямків, дедалі помітнішим стає зменшення різниці в показниках кількості громад віруючих. Вище вже зазначалося, що якщо на початку 1992 року в Західних областях України діяло 59,6% релігійних організацій, то в 1997 році – лише 47,2%, а нині – вже 35,1%. В регіоні практично вже створена інституційна мережа церковних організацій достатня для задоволення релігійних потреб віруючих. На перше місце в релігійному житті країни, як вище вже відзначалося, вийшов Центральний регіон. Якщо дивитися на карту України із Сходу на Захід, то це – північні її області, Поділля і Степ, а також Південь країни. Тут тепер 41,2% всіх релігійних організацій. Характерно, що він дає найбільший відсоток і православних громад (майже 50). Тут і найвищий відсоток (десь 63,2) православної насиченості в областях. Проте швидкі темпи розгортання мережі громад в Подніпров'ї і на Сході України, а також потенційні резерви росту релігійної мережі (велика кількість віруючих на одну громаду) робить реальною перспективу виходу в найближчі 3-5 років на авансцену релігійного життя цих регіонів.

Відзначимо той факт, що регіональні відмінності в рівні національної самосвідомості відчутно впливають на конфігурацію християнських церков і течій в Україні. Так там, де вона ледь жевріє або й взагалі відсутня, в Православ'ї домінує Церква Московського Патріархату, інтенсивно зростає протестантизм і неохристиянські утворення. Останні не є сприятливим чинником для нашого національного відродження. Більше того, нехтуючи українською мовою як богослужбовою, національною духовністю, вони постають одним із засобів процесу подальшого оросіянення українців.

І хоч будь-яка регіоналізація України на нинішньому етапі її національного відродження не є бажаним явищем, проте обстоювана деякими її православними церквами ідея «традиційної канонічної території» постає одним із чинників цього. Саме на цій основі Московське Православ'я висловлює своє невдоволення перенесенням УГКЦ свого центрального офісу до Києва, утворенням римо-католицькою Церквою трьох своїх нових дієцезій, а греко-католицькою церквою – трьох нових екзархатів на Сході України. Проте коли подивитися глибше в ці «невдоволення», то в них виявляється позиція тих політичних сил України і Росії, які хотіли б через збереження т.зв. канонічної території Московського Патріархату відродити знову Московську імперію (вже навіть не СРСР). То ж це, здавалося б міжконфесійне протиріччя за регіони поширення, має не тільки релігійне, а й політичне підґрунтя. Воно веде до регіоналізації України нібито за релігійним чинником, але у своєму підспуді має вже

інший контекст. Знову Збруч ділить Україну, протиставляє, як казав Петро Могила, «Русь Русі». То ж маємо в основі цього протистояння чітко виражений геополітичний, а не внутрішньохристиянський аспект. Тут проглядається, якщо врахувати той факт, яке місце в державному житті нинішньої Росії займає її Православна Церква, один із нюансів державних відносин України і РФ, а то й можливих змін в середовищі Вселенського Православ'я. Водночас, влаштовуючи різного роду демонстрації проти побудови протестантськими чи неопротестантськими конфесіями, а то й нехристиянськими релігіями (зокрема, мусульманами), своїх храмів, мечетей чи молитовних будинків в тій або іншій місцевості, православні з Церкви підпорядкування Московського Патріархату в такий спосіб прагнуть видати себе ледве не державною церквою України, що має місце в Росії.

Як це слушно відзначає у своїй монографії «Релігія після комунізму» [К., 2003] В.Єленський, цифри, які відображають релігійно-інституційні процеси в Україні, певною мірою абсервовані політичними процесами та міжконфесійними протистояннями. Останнє зокрема продукує штучне створення релігійних громад і монастирів, яких, як виявилось, подеколи реально не існує (наприклад, шість монастирів при дванадцяти ченцях в УАПЦ). Це здійснюється з метою піднесення реноме тієї чи іншої Церкви, отримання права претендувати на культові споруди, монастирські комплекси, будівлі, які колись належали різним церквам і чия майбутня належність нині викликає дискусії. Особливою активністю в цьому відзначаються Православна Церква Московської юрисдикції і Греко-Католицька Церква. Остання вже навіть претендує на культові споруди римо-католиків і потихеньку перебирає на себе неосвоєні ними.

Розвиток національної самосвідомості у представників різних національних меншин України один із каналів свого вияву також віднаходить у відродженні своїх національних релігійних течій (Вірменська Апостольська Церква, громади караїмів і кримчаків, Німецька чи Шведська лютеранська Церкви, грецькі православні громади та ін.) або у творенні релігійних спільнот на національній основі (наприклад, корейські баптисти, корейські пресвітеріани, корейські методисти та ін.). Римо-католицизм відродився у нас переважно в областях Волині, Галичини і Поділля, де проживає багато поляків. Тут він постає як «польська церква». Значну роль в консолідації кримських татар відіграє Духовне Управління мусульман Криму, угорців Закарпаття – реформатська церква.

Думаю, що історія формування регіональної карти релігійної мережі України з врахуванням всіх чинників впливу на цей процес, прогнозування її можливих змін заслуговують на окреме дослідження.

Вище зазначалося, що регіональні особливості релігійного життя значною мірою зумовлені історичним минулим регіону, національним складом його населення, усталеними традиціями, зокрема сімейними, способом господарки, загальним культурно-освітнім рівнем населення, політичними процесами, міждержавними відносинами тощо. Насамперед на цих особливостях позначається характер євангелізаційної діяльності на місцевому рівні так званих традиційних церков. Виявом цього є низький їх відсоток в Західних областях України.

Порівняльний аналіз цифрового матеріалу про зміни релігійної мережі засвідчує, що екстенсивний етап розвитку релігійного життя в Україні вже закінчився і відбувся перехід його в етап інтенсивного розвитку. Його бум припав на 1988-1990 роки, коли кількість громад збільшувалася щороку в середньому на 32 %.

Які загальні закономірності характеризували зміну релігійної мережі в роки незалежності?

1. Відбулося відродження (скоріше – відтворення) громад традиційних для України християнських течій там, де вони діяли раніше і де для цього наявною була (хай навіть зруйнована) матеріальна база. Наслідком цього є те, що зростання мережі йшло переважно за рахунок православних громад (більше половини), греко-католиків і традиційних протестантів. Із-за внутрішньої кризи УАПЦ подальше зростання цієї Церкви фактично призупинилося. Охоплюючи своїм впливом життя людей галичанських областей від дитячого садочка до школи, вузу, армійської частини, установи чи підприємства, протидіючи поширенню в регіоні часто із сприяння цьому схильних до неї місцевих владних структур інших конфесій, Українська Греко-Католицька Церква стала тут по суті тоталітарною релігійною спільнотою.
2. Найбільш інтенсивне зростання релігійної мережі відбулося насамперед в західноукраїнських областях, що пояснюється порівняно високим рівнем релігійних потреб громадян цього регіону, для яких релігія стала невід'ємним елементом їх способу життя і виявом духовної культури. Проте на цей час наступило вже насичення громадами православних, греко-католицької і римо-католицької конфесій західного регіону країни і їх інтенсив у поширенні тут фактично вже призупинився.

3. Порівняно розвинута інфраструктура ортодоксальних конфесій в західноукраїнському регіоні, поєднаність у свідомості людей своєї релігійної належності з національною, включеність певного конфесійного чинника в систему культури і побуту та ін. зумовили блокування проникнення в ці області нових релігійних течій й домінування в релігійній мережі Церков українсько-національної зорієнтованості – Української Греко-Католицької Церкви, Української Автокефальної Православної Церкви і УПЦ Київського Патріархату.
4. Кількісні показники зростання релігійних громад, монастирів, видань різних конфесій ще не засвідчують про таке ж зростання кількості їх послідовників. Конкурентна боротьба між конфесіями спонукає керівництво деяких з них штучно розширювати свою інституційну мережу. Відтак в 44 монастирях УПЦ КП знаходиться лише 136 насельників, а в 6 монастирях УАПЦ – 12. Відмінною також є кількість парафіян в протестантських і греко-католицьких громадах. Останні в західноукраїнському регіоні мають в порівнянні з першими в середньому у 20 разів більше вірних.
5. Регіональні відмінності в рівні національної самосвідомості громадян позначаються на географії поширення українських національних християнських Церков. Тут слід відзначити помітне поширення парафій УПЦ КП і УАПЦ в західних й центральних областях і водночас незначну кількість їх в південному й східному регіоні країни, де домінує проросійська УПЦ.
6. Зростанню кількості римсько-католицьких громад явно сприяє етноконфесійний чинник, зокрема розселеність польської меншини на Поліссі, Поділлі, Галичині і Закарпатті. Розширення свого конфесійного регіону римо-католиками зустрічає протидію цьому з боку православних і греко-католиків.
7. Висунення Московським Патріархатом в церковно-релігійному житті ідеї “традиційної канонічної території” і “канонічності Церкви”, що характерно зокрема для відносин православ’я й греко-католицизму, відносин між православними Церквами країни, веде до певної регіоналізації України за релігійними чинниками, а відтак і до міжконфесійної напруги. Особливо це характерно для діяльності Московсько-Православної Церкви України. Вона всіляко, користуючись симпатіями до неї владних структур Лівобережних і Південних областей країни, протидіє поширенню греко-католицизму і католицизму на Схід і Південь України та реєстрації тут громад УПЦ КП і УАПЦ, зорієнтовує процес реституції майна в цих регіонах на свою користь.

8. В намаганні заповнити той духовний вакуум, який утворився після занепаду марксистсько-ленінської ідеологічної монополії і втрати свого авторитету Церквами, які діяли в умовах пристосування до передуючих політичних порядків, певний успіх у своєму поширенні по теренах країни мають нові релігійні течії, які привносять в Україну переважно західними християнськими місіонерами. Це сприяло появі в країні до півсотні нетрадиційних як для неї конфесій.
9. Розвиток національної самосвідомості у представників різних етнічних меншин України одним із каналів свого вияву має появу різних національно-релігійних течій і об'єднань. Окрім російської меншини, яка має такого свого могутнього релігійного репрезента як УПЦ МП, свої громади вже мають євреї, татари, німці, вірмени, корейці, шведи, угорці, греки, грузини та ін.
10. Наявна тенденція інтенсивного розгортання мережі протестантських спільнот, скажемо так, традиційних як для України конфесій, зокрема баптистів, п'ятидесятників, адвентистів та єговістів. При нинішніх темпах зростання спільнот цих релігійних течій вони десь через 12-15 років матимуть половину кількості релігійної мережі України.
11. Збільшення кількості нових релігійних течій в Україні на 15 році її незалежності фактично вже призупинилося, стабілізувалися у своєму зростанні рідновірські, синтетичні й орієнталістські течії. Ознаки живучості й зростання, окрім інших неохристиянських утворень, виявляють лише харизматичні Церкви, що є відображенням світової тенденції розвитку християнства.
12. Політичні і етно-національні чинники (подеколи й фінансово-економічні) мають істотний вплив на внутрішні процеси в мусульманській та іудейській релігіях в Україні. Причини поділу їх на окремі об'єднання, розгортання мережі цих конфесій передусім слід шукати в цих чинниках, а не у віроповчальних чи обрядових розбіжностях. Про це свідчить зокрема поширення в Україні хабашітських громад, які у своїй діяльності часто оперують жупелом вахабізму, подають себе як єдиноістинною течією ісламу й прагнуть нехтувати національною ідентичністю своїх послідовників.

### 3. МІЖКОНФЕСІЙНІ ВІДНОСИНИ: СТАН І ФОРМИ

Смислoneвід'ємною компонентою характеристики сучасної України в релігійно-церковному аспекті є, поряд з державно-церковними, суспільно-релігійними, міжцерковними відносинами, рівнем релігійності, забезпеченням свободи совісті тощо, відносини міжконфесійні у всій їх динаміці, причинно-наслідкових зв'язках, впливові на український соціум та конкретні його ареали - політичний, соціальний, правовий, духовно-світоглядний, етнокультурний, релігійний.

Виходячи з того, що конфесія – це інституційована система, що включає, як складові, певне віровчення, його історію, культову та віросповідну практику, церковно-організаційну структуру, приналежність до якої ідентифікує й об'єднує дану групу віруючих, **під міжконфесійними відносинами розуміють** відносини, що виникають між офіційними чи неофіційними носіями різноконфесійних ідентичностей з широкого кола проблем власності, канонічного права, церковної організації, конфесійного співіснування в державі та суспільстві, взаємовідносин між церквами, духовенством та віруючими, невтручання у діяльність релігійних організацій інших конфесій, попередження конфліктності; з питань участі в спільних акціях загальнодержавного, релігійно-церковного, соціального, морально-патріотичного характеру тощо.

Зважаючи на принципову значущість для держав, суспільств, церков, релігійних організацій, віруючих і невіруючих встановлення і гармонізації міжконфесійних відносин, у міжнародних і українських правових документах проблеми регламентації міжконфесійних відносин, їх нормалізації та шляхів поліпшення займають чільне місце, даючи державам, національним законодавствам, урядовим структурам та релігійним інституціям надійні правові орієнтири забезпечення прав і свобод людини, свободи діяльності церков, релігійних асоціацій, центрів та громад, релігійних меншин, забезпечення й охорони релігійного плюралізму та ін.

Так, зокрема, проблеми утвердження міжконфесійних відносин, міжконфесійної толерантності, кваліфікованої як одне з фундаментальних прав людини, стали центральними в цілому ряді європейських документів щодо свободи совісті та релігійних виявів: Резолюції 916 (1993) щодо незайнятих культових споруд, Рекомендації 1212 (1993) стосовно релігійної толерантності в демократичному суспільстві, Рекомендації 1396 (1999) "Релігія і демократія", Рекомендації 1412 (1999) стосовно протиправної діяльності сект. В



Рекомендації Парламентської Асамблеї Ради Європи (ПАРЄ) 1556 (2002) "Релігія і зміни в Центральній та Східній Європі" міжконфесійні відносини поставлені у пряму відповідність від запровадження або відновлення гармонійних відносин між релігійними інституціями та державами. Кардинальні політичні зміни на політичній карті Європи, як видно з контексту Рекомендацій ПАРЄ, породили у країнах посткомуністичного простору цілу низку проблем у релігійній і культурній сферах, суттєво ускладнили міжконфесійні відносини. Ці проблеми назагал негативно впливають на міжконфесійні відносини і пов'язані:

по-перше, із означенням і поглибленням релігійного і культурного поділу Європи після знищення "залізної завіси", з очевидною різницею двох християнських культур Європи (католицької та православної) як "дуже небезпечної перепони на шляху до єдиної Європи";

по-друге, з "виходом на поверхню в посткомуністичних країнах фундаменталістських і екстремістських тенденцій, активізацією спроб включити релігійні гасла й релігійні організації до процесу військової, політичної та етнічної мобілізації, поставити їх на службу войовничому націоналізму та шовінізму, а також політизації релігійного життя";

по-третє, з виникненням у політично оновленій Європі "ситуації релігійного розмаїття", що породило у релігійному середовищі ланцюг конфліктів і ще рельєфніше висвітило давній дезбалансуючий і поки що невирішуваний конфлікт між "принципами демократії та прав людини, свободи совісті та релігії, з одного боку, і збереженням національної, культурної, етнічної й релігійної ідентичності – з іншого";

по-четверте, з прагненнями ряду національних православних церков у контексті виникнення нових незалежних держав здобути власну незалежність чи змінити підпорядкування, що в частині випадків призводить до погіршення відносин цих церков зі своїми колишніми православними центрами і потреби виключити можливості урядового втручання в питання догматики, церковної організації та канонічного права.

Слушні застереження щодо можливої дестабілізації міжконфесійних відносин містять також Рекомендації за результатами Віденської зустрічі ОБСЄ з проблем свободи совісті і віросповідання 17-18 липня 2003 р., зокрема, в частинах відміни чи утримання від введення в національні законодавства ієрархії релігійних організацій; запровадження в національних законодавствах нових спеціальних обмежень з міркувань "національної безпеки", забезпечення "культурної ідентичності" тощо, тим самим посилюючи дискримінаційні щодо конфесій тенденції.

Правові умови для стабільних міжконфесійних відносин регламентовані також багатьма вітчизняними законодавчими, нормативно-правовими актами, в першу чергу Конституцією України (1996), Законом України "Про свободу совісті та релігійні організації" (1991) з наступними змінами та доповненнями. Ці та інші правові документи закріплюють принципи і норми міжконфесійних відносин в Україні, зокрема:

- ✓ "взаємної релігійної і світоглядної терпимості й поваги між ...віруючими різних віросповідань та їх релігійними організаціями";
- ✓ поваги до "традицій та внутрішніх настанов релігійних організацій";
- ✓ рівності усіх релігій, віросповідань та релігійних організацій перед законом;
- ✓ не визначення будь-яких переваг або обмежень однієї релігії, віросповідання чи релігійної організації щодо інших;
- ✓ невтручання одних релігійних організацій у діяльність інших;
- ✓ не проповідування у будь-якій формі ворожнечі, нетерпимості до віруючих інших віросповідань [Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» // Свобода совісті та віросповідань у контексті міжнародних й українських правових актів та релігійних документів. – К.,2006. – С. 85];
- ✓ обов'язок викладачів релігійних віровчень і релігійних проповідників виховувати своїх слухачів у дусі терпимості і поваги до віруючих інших віросповідань тощо.

Разом з тим, чинні національні правові акти не лише закріплюють принципи і норми міжконфесійних відносин, але й регламентують правові умови, що мають виключати, мінімізувати чи попереджати можливі причини і фактори ускладнення міжконфесійних відносин, ескалацію конфліктності тощо.

Таке смислове навантаження несуть, зокрема, правові норми Конституції України і Закону про свободу совісті про те, що "жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова", "релігійні організації не виконують державних функцій", "не беруть участі у діяльності політичних партій"; "право власності релігійних організацій охороняється законом", "самовільне захоплення культових будівель чи привласнення культового майна не допускається", "культова будівля і майно, що є державною власністю, можуть передаватися у почергове користування двом або більше релігійним громадам за їх взаємною згодою. За відсутності такої згоди державний орган визначає порядок користування культовою будівлею і майном шляхом укладення з

кжною громадою окремого договору"; "рішення державних органів з питань володіння та користування культовими будівлями і майном можуть бути оскаржені до суду у порядку, передбаченому ЦПК України" [Там само.- С. 92] та ін.

Оцінюючи сьогодні з точки зору норм європейського та українського національного законодавства стан міжконфесійних відносин в Україні, є підстави стверджувати, що в цих відносинах, незважаючи на певне і закономірне для перехідного періоду ускладнення самої релігійної ситуації в Україні в ході політичних, економічних, правових, соціальних, етнонаціональних, духовних, культурних перетворень в країні, кардинальних трансформацій у системі загальнозначущих етнокультурних цінностей та пріоритетів, відбулися позитивні і перспективні зміни.

Міжконфесійні відносини в будь-якому суспільстві складаються такими, якими вони можуть бути за даних суспільно-політичних, економічних, правових, духовних, етнонаціональних умов існування конфесій в державі й соціумі. І вже в цих визначальних суспільних координатах під дією релігійно-церковних чинників – ієрархів, кліру, віруючої спільноти, церковно-конфесійних структур та їх елементів, громадських об'єднань віруючих тощо – складається конкретизований характер міжконфесійних відносин (конструктивний чи деструктивний, толерантний чи конфліктний і ультимативний, відкритий для співпраці чи орієнтований на церковно-конфесійну автаркію, пасивний або активний у широкому діапазоні – від злагодженої співпраці до ворожнечі, нетерпимості й екстремізму щодо інших конфесій).

З цієї точки зору позитивними тенденціями розвитку міжконфесійних відносин доби незалежної України є:

- ✓ істотні подвиги у міжконфесійних відносинах в Україні в бік налаштованості конфесій на толерантність, терпимість до позиції інших конфесій. Особливо наочно це видно на співставленні нинішньої ситуації в релігійно-церковній сфері з ситуацією, що мала місце 10-15 років тому, коли в умовах майже раптової появи релігійної свободи в українському соціумі, частина конфесій, релігійних організацій, не маючи досвіду діяти в атмосфері релігійної свободи, плюралізму, відсутності державного адміністрування, на хвилі т.зв. релігійного ренесансу, заходила явочним порядком перерозподіляти культові будівлі та майно, силовими методами захоплювати приміщення, споруди колишніх церков, монастирів; позаправовими, позасудовими засобами "відновлювати" історичну справедливість тощо. Кількість

населених пунктів в Україні, де тоді мало місце гостре міжконфесійне протистояння (головним чином, між прихильниками УАПЦ і УГКЦ, УПЦ КП і УПЦ МП, УПЦ КП і УГКЦ, УГКЦ і РКЦ) перетнула тисячний рубіж; ще й в 1995 кількість таких гостроконфліктних "гарячих точок" на карті країни обчислювалася 600-ми, була спричинена, як правило, боротьбою за досить обмежену кількість культових споруд, на які обґрунтовано чи необґрунтовано претендувало відразу кілька релігійних громад і нерідко виливалася у відкриті конфлікти із застосуванням сили. Нині актуальність цієї причини ускладнення міжконфесійних відносин, за незначним винятком, істотно зменшилася завдяки активному будівництву нових культових будівель, вичерпанням в основному списку проблемних щодо справжнього господаря культових споруд;

- ✓ готовність більшості конфесій в Україні до конструктивного діалогу, переговорів з проблем, що можуть породжувати ускладнення міжконфесійних відносин, їх загострення, неправові методи розв'язання;
- ✓ нормативно-правове врегулювання більшості проблемних питань, що раніше були конфліктогенними, спричиняли до загострення міжконфесійних відносин;
- ✓ більш широке застосування міжконфесійних діалогових, переговорних форм співробітництва конфесійних структур, здатних мобільно, оперативно і результативно вирішувати проблемні питання;
- ✓ активізація звернень конфесій до правового шляху вирішення конфліктних ситуацій у відносинах між ними; позитивні подвиги у об'єктивності розгляду спірних питань цивільними судами, принциповості судів щодо упереджених рішень місцевих державних органів стосовно релігійних організацій, у виконанні на місцях судових рішень у сфері міжконфесійних відносин тощо;
- ✓ зросла прозорість міжконфесійних відносин, широке оприлюднення в ЗМІ, у тому числі й за кордоном, позицій сторін у міжконфесійних конфліктах, що змушує конкретні конфесії більш зважено і толерантно діяти в межах правового поля; мінімізує випадки латентного, кулуарного вирішення проблемних питань державними структурами різного рівня на користь однієї з конфесій та інші.

Конкретними формами вияву позитивних тенденцій розвитку міжконфесійних відносин в українському сакральному просторі є,

зокрема, діяльність Всеукраїнської Ради церков і релігійних організацій, створеної на початку 90-х років минулого століття як реакція на потребу скоординованої позиції релігійних структур по широкому колу проблемних питань у сфері державно-церковних, міжцерковних, міжконфесійних відносин. На пострадянському просторі фактично це була перша спроба подолати вікові упередженості між церквами і конфесіями, зрозуміти позицію іншої конфесії, за столом переговорів знайти шлях для порозуміння і злагоди, сфери конструктивної співпраці, гармонізації міжконфесійних відносин. Вперше за стіл переговорів і дискусій Всеукраїнської Ради сіли повноважні представники не лише конфесій, між якими існували в цілому нормальні відносини, але й ієрархи – представники конфліктуючих сторін.

Прикладами вироблення Радою спільної позиції сторін релігійного загалу стосовно актуальних проблем українського сакрального простору стали Меморандум християнських конфесій України про несприйняття силових дій у міжконфесійних взаєминах (1997), Меморандум про співпрацю Всеукраїнської Ради церков і релігійних організацій, Мінінформу та Держкомрелігій щодо висвітлення засобами масової інформації проблем релігійно-церковного життя (1998), меморандуми про співпрацю з Міністерством освіти та науки, з Міністерством оборони України та інші. В Меморандумі про несприйняття силових дій у міжконфесійних взаєминах представниками конфесій було твердо і одностайно заявлено про рішення церков, релігійних організацій не припускати до використання будь-яких силових дій у вирішенні та врегулюванні міжконфесійних проблем, особливо таких, що стосуються церковного майна; вирішувати всі спірні питання винятково шляхом переговорів відповідно до законів держави та по-християнськи на основі взаємоповаги і терпимості; не звертатися до влади з метою здійснення незаконного тиску на іншу релігійну громаду чи Церкву [Див.: Людина і світ. – 1997. - №8. – С.25-26].

При всіх слабких місцях цього консультативно-дорадчого міжконфесійного органу (прагнення членів Ради – представників найбільших і найавторитетніших церков та релігійних організацій не розширювати членство в Раді, під різними приводами не допускати вступ до неї нових "маловпливових" членів; латентна організаційна залежність діяльності Ради від Держкомрелігій України, поступове зниження на практиці представницького рівня, певний формалізм, декларативність документів, що приймалися тощо) він став прецедентом для планового чи оперативного, конфесійно-державного,

міжконфесійного спілкування на високому церковному рівні з нагальних проблем сакральної сфери, вироблення узгодженої позиції церковних ієрархів щодо держави, попередження релігійної конфліктності чи екстремізму. Саме з діяльністю цього міжконфесійного органу пов'язано створення в кінці 90-х років минулого століття змішаної робочої групи з юристів та практиків - представників конфесій та компетентних державних органів для розробки проекту Закону України "Про внесення змін та доповнень до Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації" – акту безпрецедентного на всьому пострадянському просторі.

Показово, що вбачаючи в такому органі засіб гармонізації та поліпшення міжконфесійних відносин, подібні ради створені чи створюються й на регіональному рівні – в м. Києві, областях та Автономній Республіці Крим. За ініціативою з місць різного роду міжконфесійні асоціації створюються також для солідарної роботи у конкретних напрямках соціального служіння конфесій.

Характерною рисою таких органів є менший зв'язок з державними органами або й взагалі його відсутність (читай – залежності), менший формалізм, більша гнучкість у вирішенні нагальних питань адресної соціальної допомоги. Прикладом такого міжконфесійного формування є діяльність Української міжконфесійної християнської місії "Духовна та благодійна опіка в місцях позбавлення волі", до якої входять представники 11 християнських конфесій [Релігійне життя в Україні // Релігійна панорама.- 2005. - №7. – С. 7].

Відносно тривалий період міжконфесійних суперечностей, конфліктів, їх емоційна напруга, гострота, непоступливість сторін конфліктів і, головне, безрезультатність змусили конфесії поступово зайняти більш конструктивну позицію, перейти від конфронтаційних до діалогових форм спілкування й усвідомлення позицій опонента. Виявами такої трансформації позицій конфесій стали кілька всеукраїнських форумів церков та релігійних організацій, проведених в Україні після здобуття державою незалежності, щоправда, з ініціативи переважно державних чинників. Вони стали доброю нагодою для конфесій, церков, релігійних організацій, органів влади з перших рук почути про позицію сторін з актуальних проблем сьогодення, скорегувати власні позиції, зробити ще один крок до оптимізації релігійного співжиття в полі конфесійній Україні, взаємної поваги, злагоди, толерантності, зрештою, підвищити рівень і культуру міжконфесійного спілкування.

Ці ж завдання вирішуються й в ході таких загальноукраїнських акцій, як спільні для представників різних конфесій Молитви за Україну

в рамках святкувань Дня Незалежності, відзначення інших знаменних дат в історії Української держави; в ході періодичних зустрічей президентів України, прем'єр-міністрів України з представниками конфесій; зустрічей керівників християнських церков України щодо подальшого співробітництва церков у сфері захисту суспільної моралі і духовності, спільних заяв, звернень церков та релігійних організацій з актуальних проблем функціонування конфесій в країні, зокрема, щодо спроб використання християнських церков в Україні у виборчій кампанії, стосовно статусу релігійних організацій як юридичних осіб, щодо закріплення за релігійними організаціями права на постійне користування землею, впровадження в шкільний курс навчального предмета "Християнська етика" тощо. Не завжди подібними заходами досягається сподіваний результат, але завжди вони стають більшими чи меншими подвигами у подоланні минулої міжконфесійної ворожнечі й нетерпимості, упередженого ставлення до інших конфесій, в утвердженні нових, толерантних відносин у поліконфесійному суспільстві.

Оптимізації міжконфесійних відносин в Україні у неофіційному, недержавному форматі сприяє й організація Українською Асоціацією релігієзнавців, Українською Асоціацією релігійної свободи та Відділенням релігієзнавства НАН України Днів релігійної толерантності у Києві та регіонах. На них запрошуюються представники конфесій, відповідних державних структур, наукових центрів, засобів масової інформації для обговорення з позицій релігійного плюралізму, толерантності, демократизму проблем, що найбільше хвилюють релігійні спільноти: відносин з державою, міжконфесійних відносин, проблеми власності, справедливих, відповідних чинному законодавству підходів при поверненні колишньої церковної спадщини, виділення земельних ділянок під будівництво культових споруд, співпраці із ЗМІ, попередження конфронтаційних виступів, інтерв'ю, інших акцій тощо.

Коло проблемних питань конфесіями, діючими в Україні, спільно обговорюється також на наукових конференціях, семінарах, симпозіумах, у тому числі міжнародних; в дискусіях, що передбачаються програмами діяльності міжнародних молодіжних міжконфесійних таборів та шкіл, які організуються за участю працівників Відділення релігієзнавства НАН України тощо. Позитивний для міжконфесійних відносин резонанс в країні і світі мають вже традиційні міжнародні конференції, що організуються з року в рік Відділенням релігієзнавства в кооперації з Міжнародною академією свободи релігій, Асамблеєю релігій світу та ін.

Формуванню гармонійних міжконфесійних відносин взаємоповаги, терпимості, толерантності підпорядкована нова структуризація таких видань Відділення релігієзнавства, як "Релігійна панорама", "Українське релігієзнавство", "Релігійна свобода", що передбачає виклад в об'єктивній, толерантній тональності інформації про всі (багато- й малочисельні, традиційні й нові) релігійні організації, течії, толки, що на сьогодні зареєстровані в Україні; по-науковому об'єктивне, на основі вивіренних документів церков, релігійних організацій висвітлення історії та діяльності конкретних конфесій у 10-томній серії "Історія релігії в Україні", інших наукових виданнях, підготовлених Відділенням релігієзнавства НАН України [Див.: Академічне релігієзнавство України: історія і сьогодення.- К., 2006. – С. 237-244].

В той же час, розвитку міжконфесійних відносин в Україні перехідного періоду притаманна дія цілого ряду негативних причин об'єктивного та суб'єктивного характеру, що ускладнюють чи й загострюють відносини між конфесіями. Серед них:

- ✓ тривале, з початку 90-х років минулого століття, нерозв'язання проблеми єдності православ'я в Україні; суспільно резонансне православне міжконфесійне протистояння, що негативно позначається не лише на внутрішньоправославних відносинах трьох церков – УПЦ МП, УПЦ КП, УАПЦ, але й на релігійній ситуації в Україні в цілому;
- ✓ остаточно незавершений поділ і переподіл культових будівель, майна, що в радянський час знаходилося в державній чи комунальній власності, між церквами, релігійними організаціями; неготовність державних, комунальних органів з фінансово-економічних, організаційних, матеріальних причин на даний час передати решту культових будівель, приміщень, інше майно, що в минулому були власністю релігійних організацій, законним власникам;
- ✓ наявність ряду законодавчо та нормативно неврегульованих питань, що породжують міжконфесійну конфліктність, нетолерантні відносини, нетерпимість, суперництво (проблема почергового богослужіння, ненадання релігійним організаціям землі в постійне користування, забезпечення рівного ставлення держави до конфесій, надійне правове запобігання політизації релігії, клерикалізації держави, проблеми фундації релігійними організаціями дошкільних, загальноосвітніх та вищих навчальних закладів нарівні з іншими юридичними особами приватного права; проблемність визначення мінімальної



- кількості складу релігійної організації для її реєстрації як юридичної особи та ін.);
- ✓ численні в ході правозастосовчої практики факти нерівного, тенденційного, невідповідного чинному законодавству ставлення владних структур у регіонах до конфесій (при виділенні релігійним організаціям земельних ділянок, дозволів на будівництво, передачі культових будівель тощо);
  - ✓ триваюча фактична політизація (явна чи латентна) частини церков, релігійних організацій, втручання політичних чинників у внутрішньоцерковні відносини, що ставить конфесії у нерівні умови;
  - ✓ явний чи латентний опір солідаризованих на християнському ґрунті церков, релігійних організацій поширенню в Україні нехристиянських релігійних організацій і відповідна реакція останніх;
  - ✓ конфесійна та політична диференціація, конфесійна заангажованість, некваліфіковане, некоректне висвітлення проблем міжконфесійних відносин у ЗМІ, що у ряді випадків стає додатковим чинником у розпалюванні міжконфесійної ворожнечі, нетерпимості тощо;
  - ✓ дестабілізуючий вплив на міжконфесійну ситуацію в Україні міжнародних чинників (політичних, релігійно-церковних, етнонаціональних).

Названим причинами конфліктогенного характеру в міжконфесійних відносинах відповідають негативні соціально і конфесійно значущі форми вияву ускладнень відносин між конфесіями.

Як і слід було очікувати, повнота забезпечення релігійної свободи, що почала реалізовуватися з 90-х років минулого століття разом з проголошенням незалежності України, водночас з істотними позитивними змінами у сакральній сфері, створила умови для виявлення, з одного боку, прихованих застарілих, з іншого - прояву нових проблем міжконфесійних відносин в українському суспільстві.

Ґрунтовні суспільно-політичні, економічні, політико-правові, духовні, національні, культурні перетворення в країні сприяли масштабним і повсюдним виявам публічної релігійності, прагненню окремих конфесій до незалежності від традиційних церковних центрів чи зміни підпорядкування; перерозподілу явочним порядком, в обхід закону культових будівель та майна між конфесіями; різкому зростанню мережі церков та релігійних організацій, чисельності духовенства, монастирів та чернецтва, що випереджала існуючу матеріальну базу для цих інституцій; сформуванню в багатьох церквах та монастирях ядра

діяльних, ініціативних ієрархів, кліру, підтриманого національно-патріотичними рухами і необтяженого минулим досвідом надто обережного співіснування з державою тощо.

При всій закономірності й позитивності цих процесів вони дуже швидко ввійшли в колізію з обмеженими умовами їх реалізації в Україні перехідного періоду і сприяли виникненню цілого ланцюга міжконфесійної напруги: між греко-католиками і православними – з проблеми культових будівель і майна; між прихильниками УПЦ КП і УПЦ МП – з цілого ряду проблем канонічного права, власності, права на успадкування спадщини Українського екзархату Руської православної церкви тощо; між УПЦ МП, УПЦ КП та УАПЦ – з проблем майбутнього українського православ'я; між кількома релігійними центрами в іудаїзмі, ісламі, що виникли в 90-х роках минулого століття і вирішували питання свого утвердження в українському сакральному просторі; між великими християнськими об'єднаннями – за неофіційне право пріоритетності у зв'язках з державними структурами, претендування на роль "національної" церкви і т. п.

Давня конфронтація в релігійній сфері між православ'ям та греко-католицизмом на початку 90-х років м. ст. доповнилася розколом православ'я на три церкви (УПЦ МП, УПЦ КП, УАПЦ), а з березня 2006 р. - на чотири православні спільноти. В березні 2006 року Держкомом релігій було зареєстровано як релігійне об'єднання Харківсько-Полтавську єпархію УАПЦ (оновленої). Це серйозно ускладнило вирішення, можливо, найболючішого питання перехідного періоду – користування культовими будівлями: на одну будівлю почали претендувати, з більш чи менш обґрунтованою підставою, відразу кілька релігійних організацій різних церков і конфесій, як правило, віддзеркалюючи поділ донедавна моноконфесійних населених пунктів за конфесійною ознакою. За цим стояло (незалежно від того, визнають це церкви чи ні) найголовніше – боротьба за т.зв. канонічні території, суперництво за мільйони віруючих, невіруючих, байдужих до релігії пострадянської України, зрештою – за майбутнє церков та релігійних організацій, їх фінансово-матеріальну потужність та стабільність.

Конкретними негативними виявами ускладнення міжконфесійних відносин при цьому стали:

- ✓ силові методи захоплення культових будівель, майна, інших приміщень;
- ✓ ігнорування сторонами конфлікту рішень судів, недовіра до правового шляху розв'язання спірних питань;

- ✓ конфесійна заангажованість ряду місцевих органів влади у прийнятті рішень, значущих для міжконфесійних відносин, в силу чого судами свого часу були скасовані десятки рішень місцевих органів влади стосовно адресності передачі культових будівель;
- ✓ некоректні, нетолерантні, образливі виступи, висловлювання, публікації представників ряду конфесій на адресу опонентів з числа інших конфесій;
- ✓ апеляція конфесій до державних органів різних рівнів з пропозиціями вжити адміністративних заходів до церков-опонентів тощо.

Не менш серйозним фактором негативного впливу на міжконфесійні відносини при цьому було те, що атмосфера конфронтаційності, взаємної недовіри, нетолерантності, а то й ворожості, що складалася у сфері розподілу, власності чи користування культовими будівлями чи майном, переносилася й на інші, менш складні проблеми, заважала їх вирішенню в спокійному, конструктивному ключі.

Узагальнюючи проблеми, невирішеність яких протягом останніх 15 років призводила чи призводить до ускладнення міжконфесійних відносин в Україні, є підстави виділити, як найбільш поширені, невирішені, а тому потенційно чи реально конфліктогенні, наступні проблеми:

- ✓ відсутність взаємоузгодженої моделі об'єднавчого процесу в православ'ї і створення за результатами об'єднання на конфесійно-православній основі Української Помісної Православної Церкви;
- ✓ перебування в державній та комунальній власності частини культових будівель, господарських приміщень, майна, законними власниками яких є церкви та релігійні організації; наявність частини культових будівель, користування якими залишається невирішеним, є предметом міжконфесійних спорів; фінансово-матеріальна неспроможність частини конфесій самостійно вирішити питання будівництва культових будівель;
- ✓ незавершеність процесу нормалізації відносин між УГКЦ, РКЦ та православними церквами, встановлення між ними стабільно толерантних відносин. У цьому плані представляє інтерес постанова Синоду єпископів УГКЦ від 25-31 серпня 2005 р. щодо використання нагоди "відзначення 60-ї річниці

Львівського псевдособору" для "примирення з православними братами";

- ✓ обтяженість позицій ряду конфесій тягарем взаємної недовіри, упередженостей, підозр, звинувачень, що нерідко мають історичні корені, огрублені і безпідставно загострені на побутово-конфесійному рівні, що додатково ускладнює міжконфесійні відносини;
- ✓ явний чи прихований опір з боку стихійно солідаризованих християнських церков, релігійних організацій поширенню нехристиянських релігійних організацій, новітніх культів (зокрема, орієнталістського спрямування, неоязичництва, синтетичних релігій тощо) у хриstopанівному релігійному просторі;
- ✓ недостатньо надійна на сьогодні нормативно-правова, законодавча база для врегулювання державно-церковних, міжконфесійних, державно-конфесійних, міжцерковних відносин, для попередження екстремістських та фундаменталістських тенденцій на основі повного забезпечення свободи совісті та релігійної свободи, для створення належних умов для функціонування церков та релігійних організацій;
- ✓ недотримання повною мірою в правозастосовчій практиці міжнародно-правових, зокрема, європейських норм щодо ставлення до релігійних меншин, новітніх релігійних рухів тощо, особливо на регіональному рівні;
- ✓ некоректне втручання державних, політичних, у тому числі іноземних, чинників у релігійно-церковні процеси в Україні, що нерідко призводить до посилення міжконфесійної напруги, ухилення сторін від переговорного процесу щодо нормалізації релігійної ситуації, тенденційного використання подій і явищ політичного, суспільного, етнокультурного, релігійно-церковного життя в країні для декларування окремими конфесіями своєї непоступливості, відмови від діалогу з проблемних питань тощо.

Кожна з названих вище проблем, носить на сьогодні реально чи потенційно конфліктогенний щодо міжконфесійних відносин характер і, незважаючи на систематичні декларації церков, релігійних організацій про своє прагнення до порозуміння, толерантності, готовності до діалогу тощо, в ряді випадків виливається в конфронтаційні, далекі від поміркованих заяви чи акції сторін міжконфесійних відносин. Такими конкретними негативними виявами складностей міжконфесійних

відносин, зокрема, є: повна відсутність безпосереднього діалогу між найчисельнішими релігійними об'єднаннями в Україні - УПЦ МП та УПЦ КП - з питань подолання розколу в православ'ї; непоступливість сторін конфлікту, взаємовиключне бачення сторонами можливих шляхів його розв'язання; політизація аргументації опонуючих конфесій, ескалація взаємних звинувачень, претензій представників цих церков, що на сьогодні дають підстави прогнозувати нерозв'язуваність цього конфлікту у найближчій перспективі.

Якщо на початку 90-х років минулого століття конфліктна аргументація представників названих конфесій зводилася, переважно, до організаційно-канонічних, кадрово-особистісних питань, то нині вона нерідко почала переводитися в площину національних, державних ідентифікацій, набувати характеру гострополітичних звинувачень, зміщуватися з ієрархічного та єпархіального рівнів до парафіяльного, до вимог до владних структур по суті усунути опонентів із сакрального поля України, що також робить сподівання на примирення чи поліпшення міжконфесійних стосунків у найближчій перспективі досить проблематичними. При цьому замовчується той факт, що основна частина віруючих обох найбільших церков - УПЦ МП і УПЦ КП – це віруючі, що до кінця 80-х років м.ст. мирно співіснували й задовольняли свої релігійні потреби в Українському екзархаті Російської Православної Церкви, який ніколи не кваліфікувався "п'ятою колоною Москви" і керувався митрополитом Філаретом – за статусом, місцем в церковній ієрархії і церковними нагородами – фактично другою особою в РПЦ. У полемічному запалі забуваються й ряд інших значущих обставин: що ієрархами, кліром, віруючими обох конфесій беззаперечно є громадяни України, за національностями – українці, росіяни, білоруси та ін.; з правами сповідувати будь-яке віровчення, що не суперечить законодавству, належати до будь-якої зареєстрованої чи незареєстрованої релігійної організації, Не враховується, що в країні на законних підставах діє цілий ряд неавтономних, неавтокефальних церков, релігійних організацій з релігійними центрами за кордоном, що, однак, не дає підстав звинувачувати їх у проведенні в Україні політики чи лобіюванні інтересів інших держав тощо.

Ілюстраціями сьогоднішньої полярності, категоричності поглядів, неконструктивності позицій УПЦ МП та УПЦ КП може бути, зокрема, зміст відкритого листа Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета

до Президента України в серпні 2006 р., де святкування 40-літньої єпископської хіротонії Предстоятеля УПЦ МП митрополита Володимира (Сабодана) і Звернення єпископату УПЦ МП до

Президента України охарактеризовано як "чергова спроба знищити Помісну Українську Православну Церкву, якою є УПЦ Київського Патріархату, й утвердити на території України Московський Патріархат як єдину помісну Церкву для Росії та України"; містяться твердження, що "так звані українські архієреї відстоюють інтереси Московської Патріархії в Українській державі" і т.п. [Голос Православ'я. – 2006. - №15. – С. 2]; поки що декларативний характер заяв представників українських православних церков щодо прагнень до єдиної Української Помісної Православної Церкви, які не підкріплюються конструктивними і результативними кроками в напрямі реалізації таких заяв. Європейські прецеденти здобуття церковної помісності явочним порядком (Болгарія, Греція, Румунія, Росія), за логікою – "утворимо і рано чи пізно визнають," – у випадку з Україною не годяться: навіть цей, далеко небезпроблемний, шлях блокований православним розколом початку 90-х років м.ст. Голос *об'єданого, найчисельнішого в Європі* за кількістю релігійних організацій Українського православ'я і звучав би, і сприймався б зовсім по-іншому у Києві, Москві, Стамбулі, для всієї спільноти Вселенського Православ'я.

Патовість ситуації щодо єдиної помісної православної церкви в Україні посилюється ще й тим, що її створення неможливе без найчисельніших УПЦ МП та УПЦ КП. Зважаючи на важливість вироблення взаємоприйнятних шляхів налагодження міжцерковного замирення, а також у справі об'єднання православних України в єдину Помісну Православну Церкву, Президент України звернувся в лютому 2007 р. з листами до глав УПЦ МП та УПЦ КП з пропозицією розглянути можливість проведення зустрічей та консультацій обох церков для вирішення проблемних питань розвитку православ'я в Україні. Реакцією церков на це звернення були: синодальне рішення УПЦ КП від 28 лютого 2007 р. про підтвердження готовності церкви до зустрічей та консультацій з представниками УПЦ МП із зазначених проблем [Ми готові до діалогу// Голос Православ'я. – 2006. - №15] та Відповідь за дорученням Архієрейського собору УПЦ МП від 27 лютого 2007 р., де також висловлена готовність почати діалог з порушених проблем, проте - за ряду умов ("припинення насильства з боку УПЦ КП щодо УПЦ МП", повернення УПЦ МП "силою захоплених" церковних об'єктів, неучасть у переговорах "колишнього митрополита Філарета" та ін.). У Відповіді УПЦ МП повідомлено також про синодальне рішення про затвердження складу "Комісії УПЦ МП з відновлення єдності Українського Православ'я". Таким чином, обидві церкви зреагували на пропозицію Президента України, проте створені ними

органи будуть працювати, ймовірно, в різних площинах з прогнозованою перспективою виробити різновекторні рішення.

Досить нестабільними залишаються відносини УАПЦ з УПЦ КП та УПЦ МП. Українська Автокефальна Православна Церква і до і після свого фактичного розколу в березні 2006 р. займає щодо конкретних кроків з об'єднання православ'я поки що суперечливу позицію: в листопаді 2005 р., незадовго до об'єднаної з УПЦ КП собору, УАПЦ, не добившись прийнятних умов для об'єднання з УПЦ КП, відмовилася від участі в соборі, що, на думку патріарха Філарета, пояснюється таємним перебуванням деяких ієрархів УАПЦ "під впливом Москви" [Див.: Інтерв'ю з Патріархом всієї Русі-України Філаретом // Голос Православ'я. – 2006.- №15. – С. 5]. В грудні 2005 року глава УАПЦ митрополит Мефодій (Кудряков) звернувся вже до Предстоятеля УПЦ МП з пропозицією відновити роботу спільної комісії УПЦ МП та УАПЦ з метою пошуку шляхів відновлення єдності православ'я в Україні. В лютому п.р. Синод УПЦ МП прийняв рішення про поновлення роботи спільної комісії і на сьогодні, за інформацією УПЦ МП, з представниками УАПЦ "ведуться богословські співбесіди". У Зверненні Архієрейського собору УАПЦ до УПЦ КП від 2.03.2007 р. члени собору заявили про своє прагнення до "Об'єданого Українського Православ'я", проте канонічним шляхом; у зв'язку з цим УАПЦ соборно "вирішила утриматися від євхаристійного та молитовного спілкування з патріархом Філаретом", хоч не відмовляється від спілкування та діалогу з УПЦ КП в цілому.

Таким чином, успіх реалізації ідеї Української Помісної Православної Церкви залежить, в першу чергу, від внутрішньої здатності української православної спільноти стати *над* роз'єднуючими факторами, якими б значущими вони не здавалися, і її реальної готовності до об'єднання в єдину монолітну структуру. Тільки така структура зможе надалі апробованим чи новітнім, формальним чи неформальним шляхом здобути церковну помісність. Тим більше, що, на думку самих православних богословів, сучасному православ'ю, яке хоче бути "всім для всіх", треба вчитися домовлятися не з одним імператором, а з множиною людських зібрань, незалежних одне від іншого. Досягнення такої мети – завдання винятково конфесій, церковних та релігійних структур, віруючих; невтручання у цей процес світських чинників з їх нецерковними, партійно-адміністративними методами і засобами стане достатньо вагомим вкладом у позитивне вирішення даної проблеми. Дочекатися невтручання зовнішніх чинників у вирішення винятково українського питання створення Помісної Православної Церкви нереально, але цілком реальним для

українських учасників переговорно-узгоджувального процесу є критичне врахування конструктивної чи деструктивної позиції зарубіжних релігійних центрів (РПЦ, Константинопольського патріархату, українських діаспорних релігійних центрів тощо);

- ✓ триваючі суперечки, протистояння між конфесіями за культові будівлі, майно, господарські приміщення, що перебували в державній чи комунальній власності і тепер передаються законними власниками. При всьому тому, що масштаби і кількість конфліктів з цього приводу з початку 90-х років минулого століття істотно скоротились (в 1995-1996 роках кількість "гарячих точок", тобто населених пунктів, де точилися міжконфесійні конфлікти навколо культових споруд, обчислювалася 600-300 пунктами, а забезпеченість релігійних організацій культовими будівлями становила близько 65-67%), конфліктні ситуації з приводу користування чи власності продовжують мати місце. На 32493 релігійні громади станом на 1 січня 2008 р. є трохи майже 21 тис. культових будівель та приміщень, пристосованих під молитовні (67,7 % до потреби). Близько 860 культовими спорудами громади користуються почергово, близько третини від загальної кількості приміщень є пристосованими під молитовні. Все це не може не породжувати все нових і нових спроб переподілу, а то й захоплення культових будівель, оскільки, по-перше, безкарних прецедентів таких акцій з позитивним результатом багато, по-друге, можливостей самостійного будівництва у значній кількості релігійних громад немає (навіть за сприяння держави, місцевих органів влади за 15 останніх років, починаючи з 1992 року, побудовано лише 25% існуючих культових будівель); по-третє, спроби переподілу культових будівель нерідко сприймаються не як релігійний екстремізм, а як історично обґрунтоване відновлення справедливості, оскільки церкви в багатьох випадках будували віросповідно і церковно єдині діди-прадіди, а претендують на спадщину нащадки, конфесійно поділені навіть в межах одного населеного пункту на дві, три, а то й чотири церкви;
- ✓ використання частиною віруючого загалу будь-яких подій, процесів, акцій (історичних чи сучасних), як приводів для демонстрації особливої позиції церкви, акцентації на тому, що розділяє, а не об'єднує церкви, співіснуючі в країні, регіоні, населеному пункті. Саме в такій деструктивній тональності були використані окремими біляцерковними політизованими



групами, громадськими процерковними організаціями факти передачі Свято-Успенської церкви УПЦ МП, Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря – УПЦ КП, візит Папи Римського Івана-Павла II до України, перенесення Патріархату УГКЦ до Києва та ін. Інколи приводи виявляються надуманими і свідомо використовуються естремістськи налаштованою частиною окремих конфесій для загострення релігійної ситуації в населеному пункті, вирішення позарелігійних питань (політичних, партійно-блокових, виборчих, фінансово-господарських, комерційних тощо). Особливо активно використовується при цьому практично невичерпні історичні обставини тих чи інших конфесійних протистоянь на українських землях різного ступеню достовірності (військові, фінансові, національні, кадрові закулісні обставини минулих церковних приєднань чи роз'єднань; тенденційне прославлення далеко не харизматичних фігур історичних діячів, пошуки в церковній історії "патріотів", "провокаторів" тощо; встановлення історичних кордонів т. зв. канонічних територій; сучасне будівництво культових будівель на місцях колишніх мусульманських святинь в Автономній Республіці Крим і т. п.), якими переповнена вітчизняна, як і будь-яка інша історія, і апеляція до яких, однак, є невдячним засобом для нормалізації міжконфесійних відносин.

Останні негативні вияви таких конфліктогенних проблем – підняття з історичних глибин і актуалізація обставин втрати Київською митрополією самостійності і включення її до складу Московської патріархії в 1686 р. з акцентами на "неправомочність дій" константинопольського патріарха Діонісія і присутності подарунків з Москви "собоями і жалуваннями"; сутички між православними та ісламськими віруючими в Бахчисараї; протистояння між прихильниками УПЦ КП та УГКЦ в окремих регіонах за культові будівлі; триваючі взаємні звинувачення представників УПЦ МП, УПЦ КП, УГКЦ у неофіційній участі у передвиборних кампаніях на боці якоїсь однієї партії чи кандидата тощо;

- ✓ творення на місцях своєрідної регіональної нормативно-правової бази, упередженої правозастосовчої практики у сфері державно-релігійних, міжконфесійних відносин, коли, в залежності від регіонів або релігійних уподобань місцевих владних адміністраторів, надаються пріоритети у

вирішенні практичних питань тій чи іншій конфесії, породжуючи недовіру до владних структур, ревниве ставлення одних конфесій до інших, суперечки між ними з в'ясненням хто з них "більш український" і, як результат, - загальне погіршення міжконфесійних відносин, що стає предметом розгляду вищих державних структур.

- ✓ Мають місце чимало й інших конкретних негативних виявів складностей чи й напруги в міжконфесійних відносинах. Глибинними їх причинами, на нашу думку, є:
- ✓ наслідки здійснення в СРСР та УРСР курсу на побудову безрелігійного суспільства, зорієнтованого на науково-матеріалістичні цінності і витіснення цінностей релігійних, що в 20-30-ті, 50-70-ті роки минулого століття супроводжувався закриттям чи знищенням церков та монастирів, переслідуванням чи обмеженням прав чорного та білого духовенства. Як наслідок – входження церков, релігійних організацій у добу незалежності України супроводжувалися і супроводжуються істотним відставанням у забезпеченні їх культовими будівлями, майном, церковною літературою, духовними навчальними закладами тощо, прямо чи опосередковано породжуючи міжконфесійні конфлікти (в РКЦ на одну громаду припадає 0,91 культових будівель, в УПЦ - 0,85 культових будівель, в УГКЦ – 0,79; в УПЦ КП – 0,67; в УАПЦ – 0,62 культових будівель);
- ✓ потужне зростання з початку 90-х років м.ст. чисельності церков, релігійних організацій, течій, толків (за 1992 – 2006 рр. кількість релігійних організацій зросла з 12962 до 33841, або в 2,6 разів), що реалізують свій потенціал кількісного росту за рахунок пострадянського масиву байдужих до релігії, невіруючих, тих, хто коливається між вірою та невір'ям; віруючих інших конфесій, що не може не бути сферою міжконфесійного конфлікту інтересів;
- ✓ тривало діючі наслідки здійснення в Україні в XVIII-XX століттях російською синодальною церквою курсу на ліквідацію національних особливостей православної церкви та монастирів у церковному устрої, управлінні, в літургії, обрядах, освіті, церковно-монастирському книгодрукуванні тощо під приводом уніфікації, боротьби з "латинством", що надовго денаціоналізували, деморалізували значну частину українського духовенства

та чернецтва, породили успадковуючий тип священиків та ченців, байдужих до національних інтересів, до національної культури тощо;

- ✓ складнощі відродження церков, монастирів, релігійно-духовних центрів в Україні, спричинені факторами економічного, фінансового, матеріального характеру (тривалий кризовий стан економіки, що ускладнював можливість фінансової допомоги; неможливість з різних причин оперативної передачі колишніх культових будівель, приміщень з державної, комунальної власності у власність релігійних громад тощо);
- ✓ триваюча політизація певних конфесійних прошарків, непоодинокі факти втручанням державно-адміністративних, партійно-блокових, націонал-патріотичних чинників у внутрішньоцерковні проблеми; практика апеляції окремих церков, релігійних організацій до владних структур за арбітруванням чи вжиттям заходів, у тому числі щодо релігійних опонентів, що так чи інакше породжує в конфесійному середовищі підозри в неоднаковому ставленні влади до конфесій, "пріоритетності" певних церков, зважаючи на їх чисельність, конфесійну зорієнтованість осіб з владних структур, частоту участі представників певних церков у офіційних державних, політичних заходах і тому подібних суб'єктивних критеріях оцінок ситуації.

Таким чином, констатовані складнощі міжконфесійних відносин у сучасній Україні є закономірними складнощами екстенсивного та інтенсивного росту, непростого набуття досвіду діяльності церков та релігійних організацій в умовах зростаючої свободи совісті, релігійної свободи. В ході становлення України як правової держави, мінімізації залежності конфесій від державно-адміністративного ресурсу, усвідомлення церквами, релігійними організаціями, що їх майбутнє залежить не від близькості до владних структур, партій чи харизматичних лідерів, а від них самих, в країні складатимуться умови для подальшої нормалізації й поліпшення міжконфесійних відносин.

#### 4. ЦЕРКВА І ПОЛІТИКА В УКРАЇНІ: ПРОБЛЕМИ ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ

Неупереджений аналіз історії співіснування інститутів церкви і політики у будь-якій державі засвідчує, що хроніка такого співіснування постає, значною мірою, як історія спроб використання з більшим чи меншим успіхом, з одного боку, церкви політичними структурами, а з іншого – церквою політичних структур або політиків. Історія цих взаємозацікавлених зв'язків своїми початками сягає часів, коли обидва інститути в процесі свого становлення та розвитку стали являти собою певну суспільно впливову силу, реальний і потенційний ресурс якої можна було використати для вирішення оперативних і стратегічних політичних або релігійно-церковних завдань у будь-якій сфері суспільного життя (політичній, економічній, соціальній, духовній, правовій, національній, військовій та ін.).

Тривалий час домінуюча роль церкви в суспільстві як релігійної організації й релігійної ідеології спричинила до двох суспільно значущих процесів на стику політики й церкви: з одного боку, до майже обов'язкового набуття суспільно-політичними рухами релігійного забарвлення (гасел) заради масової підтримки зрозумілих для народу цілей; з іншого – до більшого чи меншого включення церков, релігійних організацій у політичні структури і, в першу чергу, в державні (подекуди - аж до перетворення вищих церковних органів у складові державних органів, оголошення главою церкви глави держави, ототожнення держави і віри та народності).

За цих умов реалізація політичними інститутами і церквою навзаєм далеко не безкорисливих цілей не була проблематичною і цілком органічно вкладалася в тодішні моделі державно-церковних відносин. Спираючись на церковну ієрархію, розгалужені територіально церковні структури, використовуючи потужний, ефективний, а нерідко і єдино можливий засіб впливу на населення - релігійний, публічна влада (законодавча, виконавча, судова), громадсько-політичні інститути та рухи вирішували питання утримання і реалізації влади заради задоволення суспільно значущих інтересів і потреб панівних груп та верств суспільства, здійснювали політичний примус, підпорядкування спільнот панівним інтересам, розробляли й нав'язували як обов'язкові для всіх норми, рішення тощо.

Реальним підґрунтям для такої взаємодії політичних і релігійно-церковних організацій були: по-перше, взаємна зацікавленість у використанні фінансово-економічного, організаційно-структурного, майнового, кадрового, духовного потенціалу іншої структури; по-друге,

тісне переплетення державних і церковних структур, ієрархій, суспільно значущих функцій та ідеологічних доктрин; по-третє, двоїста природа самих суспільних індивідів як об'єктів впливу (селян, міського населення, ремісників, військових тощо – з одного боку, як підданих держави, а з іншого – як віросповідників певної релігії, прихильників тієї чи іншої церкви).

У цьому відношенні протягом значного історичного періоду не була винятком й Україна з її віками нетривкою державністю і впливовим, хоч і нестабільним інститутом церкви. Вже саме запровадження християнства в Київській Русі, за одностайною думкою науковців, реалізовувалося князівською (тобто світською державною) владою з виразними політичними пріоритетами: утворення і зміцнення давньоруської державності, активізація процесів феодалізації, розвиток на паритетних умовах політичних, економічних, династичних зв'язків з іншими християнськими країнами тощо. У цьому контексті зрозуміло є зацікавленість князівської влади в активному поширенні християнської віри, сприянні (включаючи силові методи) витісненню язичництва, меценатстві щодо розбудови мережі християнських церков, монастирів; поширенні освіти, писемності, бібліотек тощо.

Не відбулося якихось істотних змін у взаємозалежних відносинах цих, можливо, найавторитетніших і найвпливовіших суспільних інститутів на українських землях і в подальшому: змінювалися структура і безпосередні носії політичної та церковної влади, кордони держави (аж до їх зникнення) і канонічних територій; кардинальних змін зазнавали церковно-релігійні структури, церковно-ієрархічна підпорядкованість, релігійно-світоглядні уподобання населення тощо, але практично незмінною залишалася суть зв'язку політики (політичних відносин, політичних організацій) і церкви. Якими б високими цілями не пояснювались чи виправдовувались дії або декларації сторін цих відносин, на практиці йшлося переважно про використання іншого інституту для вирішення власних проблем чи створення для цього сприятливих умов, навіть якщо задля таких цілей потрібно було обмежити чи й частково позбавити можливостей нормального функціонування інший інститут.

Вітчизняна історія знає не так вже й багато прикладів самотійного, незалежного від іншого позиціонування названих суспільних інститутів. Такі приклади, по-перше, стосувалися, як правило, нетривалого періоду; по-друге, виявлялися при поглибленому аналізі способом добитися у тому ж форматі більш оптимальних і вигідних умов співіснування або пошуком іншої (політичної чи церковної), прийнятнішої підпорядкованості; по-третє, взаємозв'язки,

нерідко, не переставали існувати й після задекларованого дистанціювання, але латентно. У всіх цих випадках йшлося скоріше про виключення, аніж про усталену закономірність взаємовідносин.

На нашу думку, і світова, і вітчизняна практика взаємодії та взаємозалежності політичних інститутів та церкви не випадково носить по-своєму універсальний характер і засвідчує об'єктивно необхідний характер взаємодії цих інститутів на тривалому історичному етапі розвитку конкретного суспільства, оскільки і політичні, і церковні інститути на стадії свого складного й суперечливого становлення та розвитку були однаково зацікавлені у прискореному зміцненні, стабільності, у використанні заради цього всіх конструктивних факторів власного зростання і забезпечення самодостатності.

Порушені питання заслуговували б меншої уваги, якби далеко не прості питання сьогоднішніх відносин політики і церкви в Україні не сягали своїм корінням в історію становлення української спільноти і таких її структур, як політична система та церква, коли, як виявилось, вже невдовзі по їх сформуванню склалися основи тривалих взаємовідносин названих інститутів, що на якісно новому підґрунті діють й до сьогодні.

Структуру сучасної політики України складають політична організація, що включає законодавчу, виконавчу та судову владу; понад 130 політичних партій і блоків, ряд громадсько-політичних інститутів, організацій та рухів, політичні відносини та політична свідомість. Слабкість партій і блоків, що спричинена: їх множинністю; вкрай обмеженою соціальною базою більшості з них; непереконаливими, нерідко спекулятивними, політичними програмами та гаслами; зазвичай відсутністю у них реальних механізмів і важелів реалізації задекларованих програм та проектів; хибними підходами до самої побудови партії "зверху", тобто штучно; браком досвіду діяти за нормами правової держави і водночас хворобливим прагненням добитися політичного успіху швидко і без особливих зусиль, - штовхає частину з них до ризикових, зрештою невинуватих політичних альянсів, союзів, застосування сумнівних політтехнологій тощо.

За таких умов і, незважаючи на досить чітке виведення чинним законодавством України церков, релігійних організація за межі політичної діяльності з багатьох питань, непоодинокими є спроби представників обох сторін відносин діяти всупереч існуючим законодавчим нормам про неучасть релігійних організацій у діяльності політичних партій, ненадання партіям фінансової підтримки, неведення агітації або фінансування виборчих кампаній тощо [Закон України про свободу совісті та релігійні організації. – Стаття 5].

Узагальнюючи вітчизняну практику, можна виділити кілька факторів, що підштовхують частину політичних партій, рухів, цілий ряд політиків в умовах нинішньої політичної та соціальної ситуації в Україні явно чи латентно на альянс з церквам, релігійними організаціям. На нашу думку, такими факторами, зокрема, є:

1. Власне церква як релігійна організація з її специфічними, значущими в сфері політики і політичних відносин характеристиками. Це, здебільшого багаточисельні (в ряді випадків – багатомільйонні), зростаючі кількісно (за 1992-2007 роки число релігійних організацій в Україні зросло більш ніж у 2,5 рази), територіально розгалужені, структуровані по вертикалі та горизонталі, юридично легалізовані системи (релігійні громади, управління, центри, монастирі, релігійні братства, місіонерські товариства, духовні навчальні заклади) з авторитарно-адміністративним механізмом управління зверху до низу, високим рівнем виконавської дисципліни, вивіреними впродовж століть каналами і методами реального і потенційного впливу (як публічного, так і не публічного) на значну частину суспільства (певною мірою - навіть на його сьогоденішню невіруючу чи байдужу до релігії частину); з численними власними засобами масової інформації тощо, які досить заманливо використати політикам як готові структури та засоби у проведенні політичних ідей, формуванні певних політично орієнтованих позицій, політичної поведінки щодо масиву віруючих.

2. Функціонування церков як специфічних позадержавних інституційованих структур, що об'єднують масив віруючих громадян. Останні, на відміну від церков чи релігійних організацій, що юридично обмежені в політичній діяльності, мають право на будь-яку політичну діяльність, тому партії, рухи можуть безперешкодно апелювати до політичних переконань чи свідомості віруючих, але не через релігійні організації. Однак на практиці виявляються досить поширеними спроби певних політичних сил всупереч закону через організації та об'єднання віруючих, духовенство, окремих ієрархів політизувати позиції не лише віруючих, але й церков, релігійних організацій, у першу чергу, з соціально гострих проблем.

При цьому політичні партії, рухи як учасники законодавчого чи державотворчого процесів свідомі щодо зацікавленості церков, релігійних організацій у прийнятті одних законопроектів або рішень на державному рівні, що прямо чи опосередковано відповідають їх корпоративним інтересам, і в блокуванні інших. Така зацікавленість церковних інститутів у партіях, що могли б лобювати на державному, парламентському рівнях певні релігійно-церковні, національно-церковні, релігійно-територіальні інтереси і торпедувати інші, породжує

зворотні, далекі від некорисливих, прагнення політичних структур неофіційно використати церкву, релігійну організацію у суто політичних цілях, розраховуючи при цьому на зустрічну солідарну позицію церкви.

3. Відносно високий ступінь довіри громадян до церков та релігійних організацій. Із закріпленням в останні роки за цими інститутами стабільно високого рівня довіри на тлі катастрофічної недовіри громадян до всіх інших інституцій (владних, партійних, судових, громадських, засобів масової інформації тощо) релігійні інститути стали предметом особливої уваги у політичному житті країни з огляду на те, що, на думку політиків і політтехнологів, дотичність будь-якої партії, політичного угруповання до суспільно високорейтингової релігійно-церковної інституції може сприяти (хоч і опосередковано) підвищенню суспільної ваги, популярності і самих політичних партій чи блоків.

4. Церкви, релігійні організації як носії авторитетних для значної частини віруючих громадян конкретних віровчень, світоглядних, національних ідей, цінностей, традицій, релігійно-моральних принципів, позицій у трактуванні національної та церковної історії, міждержавних і міжцерковних відносин. В силу цього вони в багатьох випадках на практиці виявляються прямо чи опосередковано солідарними одним політичним течіям, партіям чи рухам і опонуючими іншим, що не може не використовуватися політичними структурами.

Як наслідок, церкви, релігійні організації починають класифікуватися рядом політиків, партій, рухів за підставою здатності бути "засобом консолідації нації" чи реалізації чийось сепаратистських настроїв, наявністю чи відсутністю "керівного органу за кордоном", ступенем регіоналізації, ставленням до "національної ідеї", стають знаряддями для проведення певної політики у гуманітарній сфері тощо [Див.: Щоткіна К. В облозі ідеології // [http://www.Risu.Org.Ua/ukr/religion.and.society/ks\\_ideology/](http://www.Risu.Org.Ua/ukr/religion.and.society/ks_ideology/).- С. 2-3].

З цих міркувань не лише за кордоном, але й в Україні з'являються політичні партії, рухи з релігійно орієнтованими програмами чи окремими програмними положеннями, що вочевидь розраховані на солідарність тих або інших церков, конфесій, груп віруючих; навколо церков створюються сателітні громадські формування з певним чином орієнтованою політичною, релігійно-церковною, національно-патріотичною, культурною платформами; частішають спроби політизації, онаціональнення релігії та її інститутів, релігієзації, оцерковлення, канонізації нації тощо. Впродовж нетривалої історії багатопартійності доби незалежної Української держави на основі



релігійної аксіології були створені політичні партії досить широкого спектру (Республіканська Християнська партія, Партія мусульман України, Християнсько-ліберальна партія України, Українська політична партія „Християнський рух”, Українська християнсько-демократична партія, партія „Християнсько-Народний Союз” та інші); створювались депутатські об'єднання та блоки (зокрема, об'єднання „За єдину Помісну церкву”, об'єднання на захист Канонічного Українського православ'я, виборчий блок Християнсько-демократичного союзу „Вперед, Україно”), що тимчасово об'єднували партії та організації християнсько-демократичного спрямування, розраховані на підтримку, солідарність своєму політичному руху не лише з боку одновірців чи їх груп, але й цілих релігійних організацій.

5. Існують і можуть з'являтися у майбутньому нові церковні, міжцерковні проблеми, що, не зважаючи на свою внутрішньокорпоративну суть, на думку представників державних чи партійних структур, чіпають інтереси держави, проблеми забезпечення політичної та національної стабільності, створення і збереження гідного міжнародного іміджу держави тощо. У зв'язку з потребою вирішення таких питань церкви, релігійні організації можуть зазнавати і зазнають прямого тиску державних чинників, політичних партій, груп, громадських організацій. Мета цього - примусити церковні інституції прийняти те чи інше політично зорієнтоване, по-світськи доцільне й обґрунтоване рішення, хоч воно може суперечити позиціям і релігійно-містичній логіці церковних інституцій.

6. Церкви, релігійні організації, маючи статус позадержавних структур, у багатьох аспектах діяльності (і не лише внутрішньоцерковної) в реальному житті знаходяться поза сферою державного контролю, що не може не породжувати бажання, спокуси окремих політиків чи політичних груп (особливо тих, що не обтяжують себе дотриманням норм чинного законодавства, політичної культури) вбачати у тій чи іншій церкві, релігійній організації засіб у досягненні політичних планів та інтересів.

7. Стабільний міжнародний авторитет багатьох вітчизняних церков та релігійних організацій робить їх досить бажаними учасниками контактів для багатьох вітчизняних політиків з метою прямого чи опосередкованого використання міжнародних релігійно-церковних зв'язків для створення чи зміцнення потрібного іміджу партій, політичних платформ за кордоном, встановлення міжнародних контактів тощо.

Таким чином, є підстави зробити висновок, що в перехідні періоди суспільного розвитку (що й відбувається в Україні), в умовах

становлення демократії, політичного та світоглядного плюралізму, освоєння політичної культури, при наявності відповідного європейського та світового досвіду, досить солідної і повчальної власної історії взаємовідносин інститутів політичної влади та церкви, відносини між ними у правовому аспекті складаються у багатьох випадках як досить суб'єктивні, упереджені, прозоро кон'юнктурні і, нерідко, не кваліфікуються як невідповідні закону лише через відсутність норм правової оцінки і правового врегулювання багатьох практичних аспектів цих відносин.

Не меншає спроб політичних сил у ході політичних, партійних змагань з їх далеко не завжди праведними методами боротьби з політичними опонентами, в процесі розподілу чи перерозподілу електорального ресурсу, політичного маніпулювання свідомістю громадян тощо використати досить диференційовані за соціальними, національними, культурними пріоритетами церковні структури у політичних цілях. Особливо наочно це видно у період політичних кампаній - виборів до Верховної Ради України, місцевих рад, виборів Президента України, у період підготовки референдумів тощо, коли особливо актуалізується потреба використання будь-яких існуючих каналів масового впливу на громадян з метою формування в них того чи іншого політичного стереотипу.

Використання окремих з названих факторів чи їх комплексу у політичній діяльності призводить до встановлення відносин між політичними структурами та церквою у досить широкому спектрі - від протизаконних спроб політизувати церковні інституції у політично корисливих цілях (зокрема, через нав'язування ієрархам, духовенству певних стереотипів реагування на політичні ідеї та явища під загрозою бути звинуваченими в „політичній короткозорості”, виконанні функцій "п'ятої колони" тощо) до ситуативного використання можливостей церков, релігійних організацій впливати на віруючих під час виборчих кампаній.

Поза сумнівом, що корисливе, кон'юнктурно викривлене розуміння частиною політикуму місця церкви, релігійних організацій у вітчизняному політичному процесі не могло бути зреалізованим, якби не знаходило сприятливого ґрунту, розуміння у певних сегментах релігійного середовища.

При всьому тому, що церква, як суспільний інститут, за 17 років незалежності України в ході державотворення, руху в напрямі побудови конституційно визначеної незалежної, демократичної, соціальної, правової держави; надмірної політичної, релігійно-церковної диференціації українського суспільства, непростих міжцерковних

відносин тощо істотно еволюціонувала до більш зваженого, реалістичного, усталеного у порівнянні з початком 90-х років м. ст. уявлення про своє дійсне місце в українському суспільстві, до статусу духовно, культурно значущого в суспільному і політичному житті інституту, певна її частина все ж зацікавлена в лобіюванні своїх інтересів політичними силами, навіть якщо це дещо розходиться із законодавчими нормами.

Декларативні запевнення представників церков та релігійних організацій про своє перебування поза політикою і політиків – про невикористання ними "релігійного фактору" на практиці не заважає бачити сьогодні як доконаний і безперечний факт політичної диференціації в Україні великих церков і релігійних організацій, рівно як і відносно усталену зорієнтованість політичних партій на конкретні церкви чи релігійні організації. Зайвий раз суперечливу декларативність офіційних заяв і реальну політико-церковну диференціацію виявила зустріч Президента України з членами Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій, що відбулася в березні 2006 року, незадовго до виборів до парламенту [Колодний А.М. Церква і політика: вибори 2006 // Релігійна панорама.- 2006. -№2. – С. 59-67]. Як зазначалось в одному з виступів релігійних діячів на зустрічі, з наближенням виборів "політичні сили вже прагнуть використати Церкву", а деякі церкви при цьому "не дорожать своїми канонами" [Там само.- С. 62].

Які причини чи фактори призводять окремі церкви, релігійні організації, певні їх групи чи представників до явної чи прихованої політичної поляризації, включення у політичні кампанії чи акції? Такими причинами, на нашу думку, є:

- ✓ проблемність, нестабільність, уразливість окремих церков, релігійних організацій, особливо на етапі становлення їх структур у церковному світі та суспільстві; міжцерковні, міжконфесійні конфлікти, які вони сподіваються подолати чи компенсувати підтримкою політичних партій чи їх угруповань;
- ✓ реально існуюча диференціація єпископату, духовенства, віруючих у кожній церкві чи релігійній організації, наявність у них крила більш радикально чи ортодоксально настроєного церковного загалу з позиціями, підходами, що нерідко не співпадають з позицією офіційної церкви;
- ✓ наявність при окремих церквах, релігійних організаціях громадських організацій-сателітів із числа ортодоксального духовенства та віруючих, що фактично функціонують під патронатом певної церкви і, одночасно, користуючись статусом самодостатньої громадської організації (братства), можуть у

- релігійній сфері діяти під досить політично відвертими чи навіть політично ризикованими гаслами („Ім'ярек - православний президент ! ", "Вітчизна в небезпеці !" і т.п.);
- ✓ неофіційний, латентний характер такої діяльності, що стає відомим громадськості, по суті, лише випадково;
  - ✓ фактичне nereагування державних органів на місцях на факти порушення окремими релігійними організаціями законодавчих положень про ненадання підтримки політичним партіям, неведення агітації та ін., що породжує ілюзію правомірності чи безкарності подібних діянь;
  - ✓ непоодинокі факти недотримання чинного законодавства про свободу совісті та релігійні організації з боку місцевих органів виконавчої влади при прийнятті рішень щодо релігійних організацій; світоглядно заангажоване, політично кон'юнктурне ставлення частини місцевих чиновників до потреб релігійних громад тощо.

Поза сумнівом, що такому включенню окремих церков чи їх представників у політичні кампанії та акції сприяє й існування великого масиву проблематики у політичній сфері, де думка, позиція, участь церкви, релігійних організацій органічна і суспільно важлива, а також те, що межа між такою нормальною, узаконеною участю й участю, що суперечить правовим нормам, визначити нерідко досить складно через її правову розмитість.

Так, наприклад, ніхто не може заборонити церкві, релігійній організації з релігійно-церковних позицій оцінювати ситуацію в державі чи суспільстві, міжнаціональні або міждержавні відносини та інше з метою оприлюднення їх ставлення до цих проблем, сприяння досягненню соціального порозуміння, миру та злагоди, формування певної думки віруючої спільноти щодо актуальних суспільних проблем тощо. Це, зокрема, важливо в тих випадках, коли боротьба політичних сил, влади й опозиції набула критичного рівня і загрожує соціальній стабільності чи ескалації суспільної конфліктності. В той же час, церквам, релігійним організаціям можна досить легко опинитися в становищі втягнутих у політичні кампанії, партійне протистояння через залучення до обговорення суспільно актуальних проблем (проблема ідентифікаційних кодів, мовна проблема, відтворення державою колишніх культових споруд, доцільність направлення українського військового контингенту у „гарячі точки" планети, проблема "Сходу-Заходу" України, візит до України Папи Римського, перенесення церковного центру Української Греко-Католицької Церкви до Києва та ін.).

При тому, що публічна діяльність більшості церков та релігійних організацій у політичній сфері, як правило, знаходиться в межах законодавчого поля і є легітимною, практика показує, що існує масив нерекламованої участі представників церкви, окремих релігійних організацій у політичних процесах, зокрема передвиборних, який в силу свого неофіційного характеру важко піддається узагальненому аналізу, але також відображає істотну грань проблеми „церква – політика” [Господи, а ты за кого? // Газета по-киевски. - 2004, 12 ноября].

Саме у такій латентній формі вирішуються питання про ставлення тієї чи іншої церкви до партій та блоків перед виборами, визначаються формулювання, що будуть оприлюднюватися як офіційна позиція церкви щодо виборів („поставитися до виборів з християнською відповідальністю перед церквою”, „за партії державницької орієнтації” тощо), узгоджуються інструктивні орієнтування для загалу віруючих, біляцерковних громадських організацій, які визначено поширювати через неофіційні, закриті канали (наприклад, бойкотування чи й блокування у ході передвиборної кампанії представників „галицьких екстремістів”, „лівих”, „проросійськи” настроєних партій чи об’єднань, представників харизматичних церков і т.п.); пропонуються нескладні технології нав’язування релігійним громадам пріоритетів при голосуванні тощо. Те, що стають відомими лише окремі, найбільш одіозні чи випадково виявлені факти участі представників церков чи релігійних організацій у політичних акціях, що суперечать законодавству, аж ніяк не свідчить про поодинокий, випадковий характер таких проявів політизації в релігійному середовищі.

До яких негативних наслідків може спричинити політизація церков, релігійних організацій, окрім, зрозуміло, кваліфікації цих процесів і дій як таких, що не відповідають закону ?

По-перше, до подальшої політичної поляризації українського суспільства, доповненого і посиленого досить значущою світоглядно-релігійною, релігійно-церковною, регіонально-релігійною диференціацією, до ймовірного посилення відцентрових суспільних настроїв у регіонах з високим рівнем релігійності і усталеними релігійно-церковними симпатіями тощо;

по-друге, до посилення міжцерковної боротьби, оскільки існуючі до цього форми, методи, аргументація і навіть групи виразників з невідворотністю набудуть багатьох рис, притаманних міжпартійній чи політичній боротьбі;

по-третє, акцентовані контакти з політичними структурами, партіями, блоками реально можуть обмежити церкву в її свободі вибору

позиції, оцінок; породити небезпеку її контролю та маніпуляції політичними силами;

по-четверте, високою стане ймовірність перенесення громадською думкою наслідків протиправних дій, політичних помилок, прорахунків, провалів, промахів, допущених власне політичними структурами чи партіями, наприклад, у ході виборчих кампаній, на партійно- чи політично заангажовані церкви чи релігійні організації з відповідними, далекими від компліментарних, оцінками останнім.

Таким чином, при сумнівних здобутках церков чи релігійних організацій, що дають втягнути себе в політико-партійні протистояння, втрати для цього інституту, що позиціонує себе за походженням як неземний і містичний, можуть бути значними.

Об'єктивно деполітизації церкви, релігійних організацій сприяють:

1. Послідовний курс держави на реалізацію конституційного положення про побудову України як правової держави, суворе дотримання на всіх рівнях і всіма учасниками політичного процесу чинного законодавства.
2. Критичне осмислення малозначимості застосування політизуючих щодо церкви схем за підсумками політичних кампаній чи акцій. Наочним прикладом неефективності нашвидкуруч створення разових передвиборних програм та проєктів, "паперових" альянсів стали останні вибори до парламенту, які довели, що українське суспільство стрімко дорослішає і вже не дозволяє себе ввести в оману ні ортодоксальною риторикою, ні штучними союзами. Вітчизняний електорат за розумінням ситуації значно випередив свою політичну еліту (Рахманні С. Прощальним багаттям згорає епоха...// Дзеркало тижня. – 2006, 1-7 квітня).
3. Розвиток церков, релігійних організацій як самодостатніх, активізація прозорого діалогу "державо-церква", що поступово звужує чи й знімає взагалі саму потребу звернення до політичних структур за сприянням.
4. Зростаюча відкритість українського суспільства, імплементація Україною міжнародних правових норм, можливість авторитетних європейських та світових організацій аналізувати дотримання Україною законодавства щодо прав людини та діяльності релігійних організацій тощо.

Таким чином, не заперечуючи важливості участі церкви в політичному житті країни з цілого ряду суспільно значущих проблем, є підстави стверджувати, що, в той же час, політизація церкви, як і

привнесення релігійного фактору в політику, замість очікуваного сприяння розвитку обох інститутів, на практиці призводять до ускладнення, суперечливості, додаткової конфронтаційності політичного процесу, звуження можливостей сторін відносин діяти самостійно, виважено, відповідно до своїх програм та статутних документів. Констатовані складнощі по лінії "церква – політичні партії" у сучасній Україні є закономірними складнощами екстенсивного та інтенсивного росту, наслідок непростого набуття досвіду діяльності церков та релігійних організацій в умовах зростаючої свободи совісті, релігійної свободи. У ході становлення України як правової держави, мінімізації залежності конфесій від державно-адміністративного ресурсу, усвідомлення церквами, релігійними організаціями, що їх майбутнє залежить не від близькості до владних структур, партій чи харизматичних лідерів, а від них самих, в країні складатимуться умови для подальшої нормалізації й поліпшення міжконфесійних відносин.

## **5. СВОБОДА ВІРОСПОВІДНОГО ВИЯВУ В УКРАЇНІ**

Означена проблема за своєю суттю є надзвичайно делікатною, суспільно-чутливою та екстраординарною в широкому контексті тих демократичних процесів, які відбуваються в Україні, тих трансформацій, що властиві всім сферам буття українського соціуму, в т.ч. й його віросповідній царини.

У цьому зв'язку необхідно взяти до уваги і такий винятково важливий фактор як глобалізація, що останніми роками суттєво впливає як на соціально-економічні, політичні, духовні та релігійні процеси, що відбуваються в Україні, так і на екзистенціальну їх складову, а в цьому аспекті – й на поглиблення і/або розширення простору свободи та прав людини, зокрема свободи її віросповідного вияву. Однак ми маємо враховувати те, що глобалізація, яка розглядається як метатенденція розвитку людства, є амбівалентною: з одного боку, вона постає необхідною і конструктивною, а з іншого – несе серйозний деструктив, непоправиму шкоду, зокрема для культурної та духовної сфери в окремих країнах. Відчутним є процес стандартизації, універсалізації царини прав і свобод людини, який не завжди корелюється з традиціями, ментальністю окремих народів, етно-національних утворень. У культурі, як, зокрема, і в релігійній сфері (в т.ч. й в Україні), швидкими темпами йде процес

плюралізації. Розширюється спектр релігійного середовища. Ці процеси, як показує аналіз, нерідко пов'язані з релятивізацією норм і цінностей, в т.ч. й віросповідних. Зрозуміло, що в умовах реальної поліконфесійності, утвердження принципів релігійного плюралізму, релігійна віра в її конкретному особистісному віросповідному вияві піддається певним випробуванням при порівнянні з іншими віросповіданнями, спокусам до зміни віри. При цьому варто врахувати, що розширюються й можливості вибору того чи іншого віровизнання в контексті їх компаративного аналізу та внутрішньо вільного сприйняття особистістю співвідносних її пошукам, потребам її життя віросповідних парадигм, релігійних цінностей. Разом з тим, означене зростання числа альтернатив віросповідного самовизначення в площині поліконфесійності, а відповідно - можливостей для вільної зміни особистістю релігійної ідентичності, нерідко веде до напруженості як у середовищі того чи іншого релігійного утворення, так і (частіше всього) у відносинах між конфесіями, виявляється у взаємному звинуваченні в прозелітизмі, в абсолютизації свободи останнього. Зауважимо, що в цьому аспекті продукується й більш активно виявляє себе релігійне інакодумство. А воно, як відомо, є об'єктивним і непереборним навіть у релігійній ортодоксії.

Це породжує несприйняття, а, часто-густо, навіть і заперечення з боку окремих релігійних інституцій, їх ієрархів як принципів свободи совісті, свободи віросповідання, так, зокрема, і свободи в релігії (церкві), а також прагнення з їхнього боку унеможливити повноцінне здійснення свободи віросповідання для прихильників неорелігій, які, на їхню думку, маніпулюють свідомістю людей і сприяють спустошенню їхніх душ [Див.: Киселєв Г.С. Смыслы и ценности нового века // Вопросы философии. – 2006.- №4. – С.5].

Отже, при експлікації такої непростой проблеми як свобода віросповідного вияву в її сучасному прочитанні (зокрема, в українському правовому просторі) маємо враховувати як *уже означені нами* різні аспекти, а також і ті, що стосуються понятійного апарату, адекватності в їх застосуванні, а також суспільно-політичні, правові фактори. Відтак маємо зважити на діалектику об'єктивних і суб'єктивних чинників, які впливають на рівень свободи віросповідного вияву, на можливість її здійснення.

На наш погляд, коли ми говоримо про свободу віросповідного вияву, то маємо передовсім на увазі свободу практичної (в публічному вимірі) реалізації завізованого совістю особистості



віросповідного вибору, як одноосібно, так і спільно з іншими, приватно чи прилюдно.

Таким чином, поняття «свобода віросповідного вияву» характеризує можливість вільної релігійної самореалізації, самоствердження віруючої особистості (чи віруючих особистостей) в площині її (їх) віросповідного самовизначення, тих релігійних життєво смислових координат, норм і цінностей, які вона (вони) визначила(-ли) основою свого буття.

Зауважимо, що таке (вільне, без силування) самовизначення в одній із важливих сфер духовного життя – у царині релігії – ми характеризуємо через поняття «свобода віросповідного вибору» або ширше – «свобода віросповідання». В процесі такого самовизначення індивід добровільно (без примусу) вибирає серед релігійного розмаїття конкретне віросповідання (православ'я, католицизм, протестантизм, іудаїзм, іслам, буддизм, якийсь нетрадиційний напрям та ін.), конкретну віросповідну парадигму, цінності, а не релігію взагалі.

Свобода віросповідання структурно включає:

а) *свободу вільного вибору* людиною конкретного віросповідання;

б) *свободу мати, приймати та змінювати* своє віросповідання;

в) *свободу мислити, вірити, безперешкодно дотримуватися* своїх віросповідних переконань, пропагувати їх;

г) *свободу релігійного самовираження, що передбачає* сповідування своєї віри, індивідуальне чи колективне здійснення прилюдних, приватних богослужінь, релігійних обрядів, приписів, ритуалів свого віросповідання, будувати своє життя в рамках цінностей останнього;

д) *свободу одержувати і використовувати релігійну інформацію*, набувати релігійних знань через систему релігійної освіти, забезпечувати відповідне навчання своїх дітей;

е) *свободу проголошувати суть своєї віри суспільству та органам влади*;

є) *свободу створювати релігійні організації, шукати членства в них, а також залишати такі спільноти..*

Означені елементи структури свободи віросповідання відображають особистісні аспекти цієї свободи. У своїй основі вони стосуються передовсім сфери совісті віруючої людини. Будь-який віросповідний вибір потенційно несе в собі потребу зовнішнього (публічного) вияву. Цей вияв особистістю своїх релігійних переконань, узгодження з їх суттю нею своїх вчинків, дій,

життєдіяльності є одним із найважливіших аспектів свободи віросповідання – свободи самореалізації.

Прагнення до реалізації вільно вибраних й усвідомлених віросповідних цінностей та ідеалів, які набули суб'єктивно-особистісного змісту, статусу переконання і утворюють чіткий мотиваційний каркас її релігійно-життєвого буття, має своїм наслідком (постає необхідністю) зовнішній, публічний їх вияв, що прослідковується у свободі сповідувати свою релігію (одноособово чи спільно з іншими) прилюдно чи приватно: в богослужінні, вченні, виконанні й дотриманні релігійних ритуалів та обрядів, у поведінці й релігійній діяльності. Означені принципи свободи віросповідного вияву є надзвичайно важливими в контексті особистісної чи колективної релігійної самореалізації.

Одним із важливих моментів у процесі релігійної самореалізації є подолання впливу, «авторитарного слова», звільнення від нього й сприйняття «слова, внутрішньо переконливого»: «Нехай кожен за власною думкою тримається свого переконання» (Рим. 14:5).

Важливим є й те, що в узагальнюючому аспекті релігійну самореалізацію (свободу віросповідного вияву) можна одночасно розглядати як спосіб формування й засіб досягнення певної мети в сакралізованому контексті буття як на індивідуальному, так і на спільнотному рівнях.

Як бачимо, свобода віросповідного вияву найбільш актуального свого звучання (присутності в публічній площині) набуває в процесі саме релігійної самореалізації віруючої особистості чи релігійної громади. Відтак свобода віросповідного вияву має дві форми свого буття - індивідуальну й колективну. В означеному аспекті, з одного боку, йдеться про тих віруючих, які «вірять, але не належать», – тобто їхня віросповідна практика є приватною, індивідуалізованою у своєму публічному вияві, а з іншого – про тих, які «вірять і належать». Тут маються на увазі ті, хто віддає перевагу колективній формі реалізації свого віросповідного вибору. Перша і друга форми мають різну, хоча за окремими параметрами й близьку, правову регламентацію з боку держави. І це слід брати до уваги. Для індивідуальної форми вияву свободи віросповідання в сучасних умовах релігійного буття в Україні практично не існує застережень, які б виходили за простір дій демократичних принципів, суперечили б вимогам Конституції держави, міжнародних правових документів. На це, до речі, звернута увага в «Доповіді бюро Держдепартаменту США з питань

демократії, прав людини і праці американському Конгресу» від 29 вересня 2006 року. В ній чітко відзначено, що в Україні «не зафіксовано змін шанобливого відношення до свободи віросповідання» [Див.: Релігійна панорама.-2006. - №10. – С.49].

Власне, держава встановлює правові межі дозволеного у площині свободи віросповідного вияву: діяльність, вчинки, дії індивіда в контексті свого релігійного самовизначення. Право в даному аспекті (зокрема й в Україні) покликане охороняти совість особистості від зовнішнього силового (авторитарного) спонукання, в процесі як її самовизначення, так і самореалізації. Свободу віросповідного вияву в означеному аспекті ми розглядаємо не лише в площині дії принципу **«свободи від»**, а й як важливий аспект **«позитивної свободи»** - **«свободи для»**. Маємо взяти до уваги, що в практичному сенсі ці своєрідні «іпостасі» свободи знаходяться в тісній взаємодії та взаємозалежності. Не може бути повноцінною в реалізаційному аспекті «свобода для» без наявності в суспільному просторі справжньої, законодавчо оформленої «свободи від». Зауважимо у цьому зв'язку, що свобода віросповідного вияву (як у площині «свободи для», так і «свободи від») не є безмежною. В сучасній Україні вона має чітко окреслені межі, простір своєї публічної актуалізації і «підлягає лише тим обмеженням, які необхідні для охорони громадської безпеки та порядку, життя, здоров'я і моралі, а також прав і свобод інших громадян, встановлені законом і відповідають міжнародним зобов'язанням України» [Див.: Свобода совісті та віросповідання у контексті міжнародних й українських правових актів та релігійних документів. – К.,2006.- С. 84]. Це положення діючого Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації», як і проекту нової редакції цього Закону, який розробляється, чітко корелюється з відповідними статтями міжнародних правових документів [(Там само. – С.14, 15-16, 22, 40, 47)]. Вартим уваги є також той факт, що правові документи такого роду, експертні пояснення до них, наголошують на тому, що не свобода віросповідання, а саме її *обмеження*, потребують свого виправдання. Обмеження в такій чутливій сфері, як вірування людей, не можна вводити з дискримінаційною метою або ж запроваджувати дискримінаційним чином.

Разом з тим у царині публічного вияву індивідуальної віросповідної свободи (як «свободи для»), окрім певних доцільних обмежень з боку держави (законодавчо оформлених, таких, що є необхідними в демократичному суспільстві), важливим є *самообмеження*.

Характерно, що чим ширшим є реальний діапазон свободи віросповідного вияву, релігійної самореалізації віруючої особистості, тим вищим має бути рівень самоусвідомлення нею важливості й необхідності самообмеження і відповідальності в контексті реалізації означеної свободи в суспільному просторі, в площині взаємодії віруючих «Я» і «Ти» чи «Я» і «Ми». Йдеться про відповідальність віруючої особистості перед суспільством й іншими людьми, своїми одновірцями за власні вчинки, дії, поведінку, що постають як результат матеріалізації її віросповідного вибору, приписів і норм.

У релігієзнавстві свобода діяльності релігійних спільнот характеризується через поняття «свобода церкви» («свобода релігійної організації»). Останнє *характеризує ступінь автономності, незалежності релігійної організації в богослужбовій, культовій діяльності, формуванні її внутрішнього устрою структури управління; її правовий статус, можливості вільної реалізації своєї місії і тих завдань та мети, заради яких вона і створювались.*

Зауважимо, що поняття «свобода релігійних організацій» («свобода церкви») в означеному контексті постає в Україні як різновид суспільної свободи. Вона включає як свободу створення, управління та функціонування релігійних організацій, свободу релігійної практики, так і свободу господарської, фінансової і благодійницької діяльності.

Свобода віросповідного вияву (в її колективній формі) структурно охоплює:

а) *свободу* всієї сукупності богослужбової практики (богослужіння, ритуали, обряди, використання в необхідному обсязі сакральних матеріалів, предметів, літератури тощо);

б) *свободу* релігійних зібрань, створення й утримання сакралізованих місць конкретного віросповідання, зокрема пов'язаних з історією останнього;

в) *свободу* видавати богослужбову, релігійно-навчальну літературу, розповсюджувати релігійну інформацію через мас-медіа;

г) *свободу* створювати відповідно до своїх внутрішніх настанов навчальні заклади і здійснювати релігійну освіту дітей, дорослих;

д) *свободу* місіонерської діяльності;

е) *свободу* дій, внутрішньо віросповідних акцій, заходів, які стосуються віроповчальних проблем, канонічних питань.

Реалізація свободи віросповідного вияву як в індивідуальній, так і колективній формах може бути ефективною лише за умови

достатніх і ефективних державно-правових засобів забезпечення її здійснення, охорони та захисту.

Правові основи реалізації свободи віросповідного вияву (свободи релігії в загальному аспекті) закладені в Конституції України, яка у ст.35 проголошує право на свободу світогляду і віросповідання, в Законі України «Про свободу совісті та релігійні організації», в якому сформовані чіткі принципи, норми, спрямовані на уможливлення повноцінної свободи віросповідного вияву в українському суспільстві. До системи законодавчого забезпечення свободи віросповідного вияву слід віднести також окремі законодавчі акти України галузевого призначення, спеціальні нормативні акти Кабінету Міністрів України, відповідні укази й розпорядження Президента України. Відзначимо, що в центрі зазначеної системи – людина, честь, гідність і свобода совісті якої, її недоторканість, визнаються в Україні найвищою соціальною цінністю.

Отже, можемо констатувати, що система державно-правового забезпечення свободи релігії (в т.ч. й свободи віросповідного вияву) в Україні постає як комплекс взаємозпов'язаних і взаємодіючих нормативно-правових передумов, юридичних заходів та загально-соціальних умов. Вона є сукупністю можливостей для повної її реалізації, охорони і захисту [Див.: Волинка К.Г. Теоретичні аспекти механізму збереження прав і свобод особи// Держава і право. Збірник. – К., 2000. – С. 79]. Означена система містить і гарантії забезпечення свободи віросповідного вияву. Гарантії у своєму сутнісному вираженні – це своєрідна матриця юридичних, соціально-економічних заходів, умов, можливостей, завдячуючи яким ефективно здійснення, захист права на свободу віросповідного вияву стає реальністю. До таких гарантій в Україні у першу чергу варто віднести:

*по-перше, світськість* держави – інституційна і функціональна позарелігійність державної влади, її світоглядна й конфесійна нейтральність;

*по-друге, відокремлення* церкви (релігійних організацій) від держави, а школи від церкви (релігійних організацій), взаємне **визнання суверенності** й незалежності суб'єктів державно-конфесійних відносин – суворе дотримання принципу невторчання у специфічні сфери компетенції один одного;

*по-третьє, рівність кожного* (людини і громадянина) у правах і свободах перед законом у всіх сферах суспільного буття, незалежно від їхнього ставлення до релігії, належності до тих чи інших

конфесійних спільнот; **рівність** всіх релігій, віросповідань та релігійних організацій перед законом;

*по-четверте*, дотримання принципу **невизнання** державою жодної релігії як **обов'язкової**, жодної церкви (релігійної організації) – як державної.

Ці принципи (гарантії) постають основою юридичного механізму забезпечення свободи релігії, зокрема й свободи віросповідного вияву в Україні. Вони зафіксовані в Конституції України та Законі України «Про свободу совісті та релігійних організацій» [Свобода совісті та віросповідань...- С.81-82, 84-86].

Крім означених принципів (гарантій), можна назвати й ті, які розширюють можливості свободи віросповідного вияву як на індивідуальному, так і спільнотному рівні. Маю на увазі недопустимість обмежень в означеній сфері вияву віросповідної свободи, які б виходили за межі, що встановлені законом і не були б «співмірні законній меті, що переслідується». Важливим у даному аспекті постає також принцип релігійного **плюралізму**.

Саме поняття «релігійний плюралізм» характеризується не лише наявністю поліконфесійності (релігійного різноманіття), множини «форм вияву релігійних почуттів», шляхів до пізнання Бога і до спасіння, а, що особливо важливо, постає як певний стан буття релігій в суспільному просторі, в якому відсутній монополізм конкретного віросповідання, при визнанні кожним з них своєї релігійної парадигми «найбільш істиною». Релігійна плюралістична «цілісність» в Україні є дискретною. Вона не є виявом «гармонії», нерозривної єдності її складових. Відносини останніх є вільними, невпорядкованими і, на жаль, такими, що мають певний потенціал конфліктогенності.

Відтак сьогодні в Україні існує поліконфесійне середовище, яке можна охарактеризувати як «різноманітний світ особистостей», які самовизначаються у віросповідальному розмаїтті й самореалізуються в контексті свого вибору як індивідуально, так і «спільно з іншими» в релігійних спільнотах, як систему взаємодії і взаємовпливів «канонічно, організаційно й віросповідно структурованих суб'єктів». Вони певною мірою «дистанціюються один від одного, на основі статичних характеристик (своїх віровчень, догм – М.Б.), що дозволяють їм зберігати свою ідентичність» [Див.: Аринин Е.И. Религиоведение. Учебное пособие. – М., 2004. – С. 92].

В Україні (станом на 1 січня 2008 року) діє 33841 релігійна організація, в тому числі 32493 релігійні громади майже 120 віросповідних напрямів, релігійних вчень, течій. Зауважимо, що за

останні п'ятнадцять років релігійна мережа в нашій державі зроста майже на 21 тисяч релігійних організацій і нині є оптимальною для задоволення релігійних потреб віруючих [Див.: Релігійна панорама. – 2008. - №2].

У цьому аспекті важливим є те, що поліконфесійність в Україні постає як результат ефективного здійснення свободи релігії, розв'язання проблем, які виникають у цій царині. З іншого боку – релігійний плюралізм є екстраординарною передумовою свободи віросповідного вияву в основних формах її буття, за умови рівності в правах всіх суб'єктів поліконфесійного середовища, відсутності будь-якої дискримінації, ігнорування їхніх прав.

Ми вже відзначали, що надзвичайно важливим в означеному аспекті постає принцип **світськості** держави. Світська держава – це *держава світоглядно й релігійно нейтральна, інституційно і функціонально позарелігійна, діяльність структурних підрозділів якої на всіх рівнях позбавлена будь-якої релігійної санкції, впливу та контролю.*

Відтак «інституційна і функціональна безрелігійність державних інститутів», відсутність будь-якого елемента релігійного втручання в їх діяльність постає як головна зовнішня ознака світськості державної влади. Зауважимо, хоч цей принцип не знайшов свого термінологічного відображення в Конституції України, однак вся законодавча база держави й конституційний принцип відокремлення церкви (релігійних організацій) від держави і школи від церкви є чітким юридично оформленим концептом світськості української держави. Його сутністю постає усвідомлення різних, функціонально визначених форм, методів, видів діяльності, а також призначення держави і релігійних організацій. Разом з тим відзначимо, що світськість держави не є перешкодою співробітництва, взаємодії державних органів і релігійних організацій, їх інститутів у вирішенні окремих проблем соціального і гуманітарного виміру. І така співпраця в Україні є. Однак викликає стурбованість тенденція до клерикалізації окремих сфер життя, які знаходяться в компетенції держави. Зокрема, це прослідковується в прагненні створити інститут капеланів в Українській армії. Це прагнення, всупереч положенню Закону «Про свободу совісті та релігійні організації», з одного боку, перейшло у стадію реалізації при мовчазливій згоді на те державних органів, а з іншого,- за активної участі політичних і владних чинників, в т. ч. й Президента України, йде цілеспрямована інкорпорація релігійного компонента в систему державної середньої і вищої освіти. При цьому поза увагою

залишаються рекомендації спеціалістів у цій сфері, науковців. Маємо явний волюнтаризм. Аналіз показує, що спроба Міносвіти України на основі розпорядження Президента В.Ющенка включити морально-етичну складову виховного процесу в системі державної освіти із залученням моральних основ, які проповідують релігійні організації, як правило, зрештою постає процесом катехізації і євангелізації, вивченням Закону Божого, причому нерідко ігноруючи при цьому потребу згоди батьків й інтереси дитини, її право на свободу совісті. Порушується принцип світськості системи державної освіти, ігнорується фактор поліконфесійності України, а також вимоги міжнародних документів з цієї проблеми, які націлюють держави на необхідність «сприйняття викладання в школах порівняльної історії різних релігій, заохочування вивчення історії і філософії релігії у вищих навчальних закладах» й наголошують на необхідності поважати у цьому дуже делікатному питанні вибір батьків і повнолітніх дітей, взагалі інтереси дитини.

В цьому ж аспекті викликають стурбованість і спроби політизації релігії та клерикалізації політики в нашій країні, використання релігії з політичною метою, особливо в період виборчих кампаній. Ці недуги в контексті світськості української держави потребують законодавчого «лікування», введення означених процесів в русло законодавчого поля і Конституції України і вимог демократії. остання, як і світськість держави, принцип відокремлення церкви від держави та школи від релігійних організацій, й постає важливою гарантією свободи віросповідного вияву, свободи кожного самостійно приймати рішення в контексті свого віроповчального самовизначення.

Зрозуміло, що світськість має смисл лише за умови забезпечення рівності можливостей для всіх релігійних організацій і віруючих на всій території країни. Отже, значущою для повноцінності свободи віросповідання є рівність релігійних організацій перед законом, незалежно від їх традиційності чи нетрадиційності, часу заснування і місця походження. Їхня свобода задоволення віросповідних потреб віруючих не залежить від влади, якщо релігійні спільноти діють у межах законів України.

В поліконфесійному середовищі свобода віросповідного вияву певним чином корелюється із рівнем толерантності у відносинах між конфесіями, від станом цих відносин, їх атмосферою. Зауважимо, що в цьому аспекті йдеться не про свободу совісті чи свободу віросповідання в прямому сенсі їх виміру, а передовсім про свободу зовнішніх виявів, про свободу сповідання й проповідання своєї



віри, а відтак про свободу віросповідного вияву в атмосфері толерантності та взаємоповаги. Як показує аналіз релігійної ситуації в Україні (зокрема в рамках проекту «Моніторинг релігійної свободи в Україні», здійсненого Релігійно-Інформаційною службою України) саме в означеній царині реально існує небезпека нетерпимості, атолерантності [Антошевський Т., Коваленко Л. Моніторинг релігійної свободи в Україні. – Львів, 2007.- С.6-13, 107-112].

Джерельна база для цього є значною. Передовсім нетолерантний, можна сказати, антагоністичний (хоча часто латентний за своїм характером) тип відносин існує між православними церквами України: УПЦ МП, УПЦ КП і УАПЦ, між УПЦ МП і РКЦ, УГКЦ. Особливо нетерпимими є відношення так званих традиційних церков до нетрадиційних. Діяльність останніх, свобода їх віросповідного вияву сприймається «традиційними» релігійними організаціями вкрай негативно, а нерідко - й вороже. Неорелігійний компонент конфесійного середовища в Україні розцінюється «традиційними церквами» як «відвертий деструктив», а діяльність нових релігійних утворень як така, що «сприяє розмиванню духовних засад» українського народу, його національної культури та самобутності. Таке відношення «традиційних церков» до «нетрадиційних» (про відносини, взаємини вести мову не має підстав), оцінка діяльності останніх певним чином резонує і на відношення до неорелігій з боку окремих органів влади, чиновників, зокрема на регіональному рівні. Це проявляється в незаконних обмеженнях свободи їх віросповідного вияву: перешкоди в реалізації права на мирні зібрання, богослужіння під відкритим небом. Це мало місце, зокрема, в Білій Церкві, в Донецьку та інших містах: тяганина, порушення термінів реєстрації; відмови (частіше належно необґрунтовані) у виділенні земельних ділянок для забудови (Вінницька, Київська, Донецька та Запорізька області). Такі ж проблеми виникають і в релігійних меншин [Там само. – С.121, 123].

Окрім того, серйозну шкоду свободі віросповідного вияву неорелігійних утворень наносять тенденційні, нетерпимі за своєю суттю, публікації в окремих газетах, в т. ч. й релігійних телепередачах, що розпалюють міжконфесійну ворожнечу. Це заборонено законами України. Однак державні органи на такі випадки практично не реагують. В цьому контексті вкрай необхідною постає потреба, цілеспрямованого на державному рівні, формування клімату толерантності в українському соціумі. Адже толерантність – це передусім активна позиція, що формується на

основі визнання універсальних прав та основних свобод людини, зокрема, і в першу чергу, свободи совісті, свободи віросповідного вияву [Див.: Декларація принципів толерантності. – К., 1996. – С.9]. Формування установок толерантної свідомості й поведінки, зокрема віруючих, віротерпимості, поваги до віросповідної «інакшості», до її гідності поза сумнівом сприятиме розширенню можливостей реалізації свободи віросповідного вияву як на індивідуальному, так і на спільнотному рівнях.

Українська держава в рамках існуючого законодавства про свободу совісті та релігійні організації має вжити рішучих заходів, щоб не допустити, зокрема на регіональному рівні, «встановлення будь-яких переваг або обмеження одного віросповідання чи релігійної організації щодо інших» [Свобода совісті та віросповідань...- С. 85]. На такі випадки, до речі, звертається увага в уже згадуваній нами «Доповіді бюро Держдепартаменту США з питань демократії, прав людини і праці американському Конгресу від 29 вересня 2006 року». Зокрема, особливий акцент у контексті свободи віросповідного вияву робиться на прикладах так званого регіонального «підходу» до вирішення проблем діяльності релігійних організацій, який узалежнений віросповідною прихильністю місцевого чиновника, його політичною заангажованістю, нехтуванням вимог закону [Див.: Релігійна панорама. 2006. - №10.- С.49, 51-54]. Ці та багато інших проблем потребують свого вирішення. Цьому сприятиме і нова редакція Закону «Про свободу совісті, світогляду, віросповідання та релігійні організації» в разі прийняття її Верховною Радою України. В ньому є чимало положень, спрямованих на розширення демократичних засад, що уможливають повноцінну реалізацію свободи віросповідного вияву в нашій країні як з боку віруючих особистостей, так і релігійних спільнот. Свобода совісті, свобода віросповідання мають усі можливості набути в Україні нового, більш широкого і повноцінного вияву в контексті розширення дії демократичних принципів, постати як один із фундаментальних компонентів людського буття.

## Розділ II

# РЕЛІГІЙНІСТЬ СУЧАСНОГО УКРАЇНЦЯ

### 1. ІНДИВІДУАЛЬНІ ВИЯВИ РЕЛІГІЙНОСТІ УКРАЇНЦЯ

В академічній науці вивчення релігійності має тривалу історію. Їй приділяли значну увагу релігієзнавці радянської доби. Вивчення релігійності особливо актуалізувалося за часів незалежності України. Проте слід констатувати, що дотепер у науковій літературі зустрічається однобічне, навіть довільне, витлумачення поняття „релігійність”, яке розглядається з точки зору окремих досліджень, а загальнофілософські здобутки подеколи не беруться до уваги.

За радянських часів поняття „релігійність” прислужувало ідеологічним настановам суспільства і вивчалось через інші категорії. Релігійність практично ототожнювалась з релігією. Актуальною проблемою поставало знаходження витоків (або коренів) релігійності людини, що, власне, означало винайдення причин існування релігії. „Питання про психологічні корені релігії є головним у проблематиці психології релігії,” – зазначала М.А.Попова у статті „Психологічні джерела релігійності” [Попова М.А. Критика психологической апологии религии. – М., 1973. – С.117].

При вивченні головних чинників релігії та релігійності чільне місце посідали наступні питання. Що постає основою релігійності людини? Чи є вона „релігійною твариною” із вродженою потребою до трансцендентного, а чи ж набуває її внаслідок розвитку і виховання? Чи існує єдине джерело релігійності, а чи ці джерела є настільки ж різноманітними, як і їх носії, тобто окремі індивіди? При цьому зарубіжні релігієзнавці критикувалися за те, що вважали релігію продуктом індивідуальної свідомості, не бачили її соціальної обумовленості та історично минушого характеру, шукали універсальні для всіх часів і народів психологічні джерела релігійності. Наголошувалося, що у закордонній науці відмінність позицій щодо вирішення причин релігійності пояснюється різним розумінням релігії в цілому.

Дослідженням індивідуальної релігійності в роки Союзу займався пермський науковець М. Писманик. Він виокремлював особливий психологічний стан „латентної релігійності”, який пов’язував з

неусвідомленими психологічними процесами і явищами. На думку вченого, „латентна релігійність” описує суб’єктивне ставлення до релігії тих індивідів, що пасивно засвоїли елементи віри, не актуалізували та не подолали їх. Ці елементи перебувають у сфері неусвідомленого, а за екстремальних умов з’являються на «екрані свідомості», часто несподівано і яскраво, імпульсуючи ідейні зрушення та зміщення [Писманік М.Г. Индивидуальная религиозность и ее преодоление. – М., 1984. – С. 34].

Вивченню релігійності належну увагу приділяють богослови. Проте у науці та богослов’ї існують відмінні визначення релігійності. Так, «Релігієзнавчий словник» тлумачить релігійність як соціологічну категорію [Бабій М. Релігійність // Релігієзнавчий словник. За ред. А.Колодного і Б.Лобовика. – К., 1996. – С. 277 – 278]. Цілком інший зміст вкладається у це поняття, приміром, В.А.Бачиніним у його теоцентричній праці «Релігійна філософія». Тут він, зокрема, зазначає, що релігійність постає потребою людського духу у піднесенні над життєвою поспішністю, побутом, де все відносне, та прагненням у думках, почуттях до абсолютів [Бачинин В.А. Малая христианская энциклопедия: В 4 т.- Т.1: Религиозная философия. – СПб., 2003]. «У релігійності Бог, як універсальна сила, виявляє свою здатність до перетворення людської свідомості та духовного хаосу на етично організований космос, а душевний неспокій – на різнорівневий, ієрархічно вибудований світ цінностей, смислів та норм,» – пише богослов [Там само. – С. 238]. Він також зауважує, що релігійність – свідчення можливості людини долучатися до вищої, духовної реальності, яка керує існуючим світом і не відокремлює її від нього. Релігійність – лише людська властивість, результатом якої є духовна істота, одухотворений суб’єкт, що усвідомлює свій безпосередній зв’язок із світом абсолютних першопричин, з надфізичною реальністю, що є пріоритетною відносно до реальності фізичної. Відтак релігійність тут практично ототожнюється з релігійною духовністю. Більше того, автор зауважує, що протягом історії цивілізації релігійність не залишалася незміною. Перед тим, як набути вигляду монотеїстичних вірувань у Творця, вона існувала у вигляді фетишизму, анімізму та політеїзму.

В сучасному академічному релігієзнавстві під *релігійністю* розуміють ціннісно-життєву орієнтацію, суб’єктивну якість свідомості індивіда, його внутрішню здатність до реалізації релігійних установок, сутність якої розкривається через визначення ступеня, рівня, характеру релігійності. Релігійність постає багатоструктурною й багаторівневою системою. У ній виокремлюються взаємопов’язані та взаємодіючі

складові, які також мають власну структуру. До значимих компонентів релігійності відносять наступні: *релігійне світорозуміння, релігійне світовідчуття, релігійне світоставлення*, які подеколи ще називають віроповчальною, соціально-психологічною та обрядово-побутовою релігійністю [Бучма О., Колодний А. Релігійність – форма буття релігії //Академічне релігієзнавство. За редакцією А Колодного. – К., 2000. – С. 520-534].

Узагальнюючи наведене вище, можна стверджувати, що релігійність виявляється на рівні світогляду, психології та культово-обрядової сфери взаємодії людини з навколишнім світом, а відтак виступає об'єктом зацікавлення не лише соціології, а й філософії, психології, історії релігії, а також теології.

Релігія завжди посідала помітне місце у системі ціннісних орієнтацій українців. Звідси й їх глибокі релігійні настрої, перенесення релігії до сфери індивідуальної, внутрішньої набожності. Проте проведені в Україні дослідження щодо ієрархії морально-етичних норм, бажаних для індивіда, свідчать про наступне. Глибока віра в Бога посідає четверте місце серед таких норм, як доброта і людяність, чесність і порядність, діловитість і підприємливість. Найбільше сподівань покладається на сім'ю, віру у власні сили і здібності, підтримку друзів, близьких людей і, нарешті - на особисту віру в Бога. Натомість людину найбільше турбують такі речі (за ступенем важливості їх для неї): стан здоров'я (особистий чи своїх близьких), злочинність, матеріальні нестатки. Стабільне четверте місце серед моментів занепокоєння особи відводиться карі Божій за гріхи [Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, прогнози. За ред проф. П.Косухи. – К., 1994. – С. 37].

Як зазначають автори наведеного дослідження, в непростих умовах сьогодення маємо серйозні зміни в релігійній і нерелігійній свідомості, які стосуються не лише молоді, а й старшого покоління. По-перше, відбувається рух у бік традиційної релігійності. Ця тенденція властива особам середнього і старшого віку. По-друге, спостерігається тенденція руху до східних релігійних вчень, а також захоплення невизначеними, неструктурованими формами вірувань, спиритизмом, астрологією, парапсихологією, окультизмом та іншими міфологемами, які поєднують релігійне і нерелігійне, являючи собою еклектику з положень різних релігій та наукових теорій. Серед прихильників останніх переважає молодь, зокрема й високоосвічена. По-третє, формування аморфної релігійної свідомості, яку аж ніяк не можна назвати конфесійно орієнтованою. Під час опитування носії такої релігійності відповідали, що вони, наприклад, «православні взагалі». До

останніх переважно відносяться люди середнього віку. По-четверте, існує група людей, яких важко назвати віруючими хоча б тому, що вони не ідентифікують себе з релігією, заявляючи водночас про віру у якусь Вищу Силу, від якої залежить людина і весь навколишній світ. За віковою ознакою – це молодь та люди середньої вікової групи. Можна припустити, що посилення світоглядної невизначеності й надалі сприятиме збільшенню кількості людей, яких важко віднести до віруючих. Відзначена нами тенденція вважається загальносвітовою, оскільки вона пов'язана з процесом розпаду пануючих світоглядних систем.

У вивченні релігійності часів незалежної України переважає соціологічний аспект. Приміром, регіональні особливості релігійності подаються кафедрою СГН Української Академії Друкарства у м. Львові у конспективному курсі з соціології релігії [Лукашевич М. Соціологія релігії. – Львів, 1999. – С.17 – 28]. Автором курсу визначаються такі тенденції: 85,4% опитаних дотримуються „традиційної віри (УГКЦ, УПЦ (КП), УПЦ (МП), УАПЦ, УРКЦ)”, 5,8% дотримуються „нетрадиційної віри (секти, конверсії)”. М. Лукашевич стверджує, що реально дана група становить 10-12% від загалу та вважає, що багато „сектантів” з невідомих причин в анкетах називали себе католиками чи православними. При цьому автор не уточнює, що слід розуміти під поняттям „сектанти”. 2,4% декларують себе у нього невіруючими, а 6,4% таких, що ще не визначилися.

Розподіл респондентів згідно з пріоритетом ціннісних орієнтацій виявив наступне. Пріоритетові духовних цінностей віддають перевагу 12,5% опитаних, пріоритету матеріального – 18,8%, пріоритету власного Я – 5,8%. Для 62,9% існує „хаос цінностей”. Наведена вище структура ціннісних орієнтацій впливає із концепції автора посібника, згідно з якою за ціннісними орієнтаціями людство поділяється на чотири головні групи. До першої відносяться ті люди, у яких в ієрархії цінностей переважають духовні. Другу групу складають особи, для яких мірилом є матеріальні цінності. Найвищим ідеалом для них постає так званий „американський спосіб життя”. Треті орієнтуються виключно на власне Я. Четверту, найчисельнішу групу формують ті, хто прагне поєднати цінності перших, других і третіх, не враховуючи існування певної їх ієрархії. Таким особам властивий „хаос цінностей”.

Наведене соціологічне опитування продемонструвало, що ціннісні орієнтації людини та її релігійна практика знаходяться у взаємозалежності. Дослідження співвідношення рівня релятивності моральних норм і релігійних ціннісних орієнтацій дало наступні результати. Було визначено три рівні релятивізму (відносності)

моральних норм, а саме: нульовий, середній, високий. Виявлено, що нульовому рівню релятивізму відповідає чітке й послідовне дотримання людиною моральних норм, зокрема - релігійних. Так, активно віруючі не вважають, що людина виступає мірилом усіх речей, а конкретна моральна норма набуває в їх уяві абсолютного значення. Наприклад, декларується однозначно негативне ставлення до абортів, які називаються вбивством. Респонденти з середнім рівнем релятивності поряд із незмінними моральними нормами поєднують у собі релятивні норми. Приміром, за певних обставин називають аборти „виправданим засобом”. Високий рівень світоглядного релятивізму характерний повною відносністю релігійної моралі у респондента.

Індивідуальна релігійність - явище динамічне, як у кількісному, так і в якісному вимірах. Результати соціологічних опитувань засвідчують сталість тенденції зростання чисельності осіб, які визнають себе віруючими. Проте таке зростання відбувається за рахунок тих груп громадян, які за релігійним самовизначенням вагалися між вірою та невір'ям. Водночас зміни в групах невіруючих, переконаних атеїстів і байдужих до релігії є незначними [Національна безпека і оборона. - 2002. – №10. - С. 14 – 22].

Порівнюючи результати дослідження індивідуальної релігійності з 2000 роком [Там само. – 2000.- №10. – С. 83-98], відзначимо, що майже не змінюється узагальнена характеристика віруючих за соціально-демографічними ознаками. Найбільше віруючих серед жінок, осіб віком понад 50 років, тих, хто має неповну середню освіту, серед селян і жителів невеликих містечок та серед жителів Західного регіону України. Однак окремі складові цієї узагальної характеристики зазнають певних змін, що полягають у наступному: збільшується частка віруючих серед чоловіків; стає вищим відсоток віруючих серед молоді та осіб середнього віку; зростає частка віруючих серед тих, хто має вищу і незакінчену вищу освіту. Привертає увагу та обставина, що найбільше зростання частки віруючих відзначається у невеликих населених пунктах, де суттєвими чинниками є усталений спосіб життя, звичаї, традиції, громадська думка, тобто там, де переважають конформістські риси способу життя та поведінки.

Продовжує спостерігатися відчутна залежність між релігійним самовизначенням людини та умовами її виховання в сім'ї. Особи, які виховувалися в релігійному дусі, здебільшого визнають себе віруючими або ж вагаються між вірою і невір'ям. Натомість вихідці із сімей, де не практикувалося релігійне виховання, вважають себе невіруючими або переконаними атеїстами. Загалом, 32,4% дорослого населення України виховувалися в релігійному дусі (за даними 2002 року). Традиції

релігійного виховання в сім'ї мають виразну регіональну специфіку. Найбільшою мірою вони вкорінені на Заході, найменшою – на Сході країни.

За ознакою віросповідного та конфесійного самовизначення переважна більшість опитаних відносять себе до послідовників православ'я (68,8%). Далі релігійні вподобання розподілились таким чином: 6,9% віддають перевагу греко-католицизму, 2,2% - протестантизму, 0,8% - римо-католицизму, 0,7% - ісламу, по 0,1% - іудаїзму, індуїзму, язичництву. Помітний відсоток респондентів не віднесли себе до жодного з віросповідань (13,5%). Як важливі чинники своєї віросповідної невизначеності ця група опитаних назвала наступні: суперечливість особистим переконанням; впевненість у тому, що релігійні почуття можуть задовольнятися і без приналежності до конкретної релігії; відсутність знань про таку релігію, яка б відповідала їх духовним пошукам; занадто жорсткі приписи багатьох з релігій. Аналіз масиву даних дозволяє відзначити, що на жорсткість релігійних приписів вказують переважно ті, хто вагається між вірою і невір'ям.

Серед особливостей віросповідного та конфесійного самовизначення громадян можна відзначити наступні:

- ✓ існує група віруючих, які визначають себе «просто християнами» і не відносяться до якоїсь певної конфесії чи деномінації (6,4% серед усіх респондентів);
- ✓ православними вважають себе не лише ті, хто називає себе віруючими. Серед тих, хто вагається між вірою і невір'ям до православних віднесли себе 77,2%, а також майже кожен третій з невіруючих, атеїстів та байдужих до релігії.

Відтак православ'я дотримується чимало тих, хто не має чітко визначеної релігійної і світоглядної орієнтації, не може назвати себе щирим віруючим, але асоціює себе з традиційною релігією країни. Це може витлумачуватися двозначно: по-перше, як ототожнення православної ідентичності з національною (етнічною) та, по-друге, як посилення православного конформізму.

Нинішня ситуація в православ'ї зумовлює відчутні труднощі як з деномінаційним самовизначенням віруючих, так і з дослідженням цього питання, оскільки фіксуються непоодинокі випадки, коли віруючий не знає, до якої деномінації належить його релігійна громада або храм, який він відвідує. Тому отримані в результаті соціологічного опитування дані мають певною мірою умовний характер, коли віруючим задається питання: „До якої православної деномінації Ви себе відносите?”



До проявів релігійності, як правило, відносять такі: віру в релігійні твердження; сприйняття віри як цінності; участь у релігійних зібраннях; індивідуальну молитву; фінансову підтримку релігійної організації. Рівень релігійної активності визначається, передусім, частотою і регулярністю участі в релігійних зібраннях, виконанням певних обрядів тощо.

Своєрідним парадоксом сучасної релігійності українців є те, що віра в існування Бога перестала бути визначальною ознакою релігійного самовизначення людини. Так, тих, хто вважає себе „віруючим”, значно менше, ніж тих, хто позитивно відповідає на питання: „Чи вірите Ви в Бога?” В один із головних догматів християнства про існування життя після смерті вірять трохи більше половини віруючих (56,6%), що приблизно співпадає з кількістю тих, хто вірить в існування раю (57,7%) та пекла (55,0%). Зазначені розбіжності між релігійним самовизначенням і наявністю віри в головні релігійні догмати можуть свідчити про розмивання релігійної свідомості, втрату її визначеності, а відтак – втрату системного впливу на поведінку віруючого.

Крім того, проявами еkleктизму, присутності архаїчних і містичних елементів у свідомості віруючого можна вважати те, що 36,7% віруючих визнають реінкарнацію, 39,9% - вірять в екстраординарні здібності народних цілителів, 20,6% визнають наявність таких здібностей у ворожок і чаклунів.

Узагальнення результатів відповідей на питання: „Що дає людині релігійна віра?” дає підстави стверджувати, що сучасною людиною релігійна віра сприймається переважно як етична цінність. Найбільша кількість респондентів відзначила здатність релігійної віри „утримувати від поганих вчинків”, „забезпечувати душевний спокій і силу, надію”, „породжувати почуття милосердя, співчуття, добра”. Натомість такі, суто релігійні виміри віри, як „спасіння душі, шлях до вічного життя”, допомога у „відчутті зв’язку з надприродним”, „формування уявлення про Бога, світ” визнає значущими для себе невелика частина віруючих (приблизно половина від попередньої їх кількості). Особливу увагу привертає той факт, що лише 10,6% віруючих пов’язують релігійну віру з „почуттям „духовної сім’ї”, тобто власне Церкви.

Узагальнення даних про частоту та мотивацію відвідування (невідвідування) релігійних служб уможливило зробити припущення про формальний характер таких відвідувань. Значна частина громадян розглядає релігійну віру як таку, що не потребує присутності на релігійних зібраннях. Так, половина тих, хто відвідує релігійні служби, роблять це лише на релігійні свята, а більш ніж кожен десятий – раз на рік або й рідше. Невелика кількість опитаних відвідують релігійні

служби не менш, ніж раз на тиждень (22,4% віруючих). Показовою є та обставина, що переважна більшість молоді віком 18-28 років відвідує релігійні служби на „релігійні свята”, а ще 15,3% молоді відвідує їх раз на рік, а то й рідше.

Пріоритетну позицію серед мотивів відвідування релігійних служб посідає „спілкування з Богом”. Сповідь або причастя є значимим мотивом відвідування служб для близько третини віруючих. Особливу увагу привертає наявність серед значимих мотивів таких, що свідчать про конформістський характер релігійної поведінки, зокрема прагнення не вирізнитися серед інших. Мотив „зараз відвідування релігійних служб є прийнятим, тому я роблю так, як і всі люди” виступає значущим для більш, ніж кожного п'ятого. Поширенню таких мотивів може сприяти офіційна, прийнята на всіх рівнях державної влади, практика показової участі державних службовців у релігійних зібраннях.

Комплексний аналіз частоти та мотивації відвідування релігійних зібрань засвідчує, зокрема, що щотижня, або частіше, службу відвідують переважно віруючі літнього віку, жіночої статі. Для них головними мотивами присутності на зібранні передусім постають такі: „спілкування з Богом”; потреба в сповіді, причасті; прагнення компенсувати душевний неспокій та отримати полегшення від негараздів життя.

Серед мотивів невідвідування релігійних служб пріоритетні позиції посідають наступні. Респонденти вважають, що їм достатньо спілкування з Богом „сам на сам”. Звідси випливає висновок, що маємо явище перетворення релігії та віри на приватну справу, яка не потребує участі одновірців чи Церкви. Крім того, майже третина віруючих до 39 років не відвідує релігійні служби із-за їх надмірної тривалості та внаслідок необізнаності у релігійних обрядах. Іншими, найбільш поширеними мотивами виступають також невір'я в Бога та формальність богослужінь. Можна стверджувати, що певну частину громадян, у тому числі й віруючих, стримує від присутності на релігійній службі її ортодоксальний характер. На поверхневий характер релігійності вказує і той факт, що кожен десятий віруючий не знає жодної та ще третина знає лише одну молитву. Переважну більшість з тих, хто знає більше чотирьох молитов, становлять літні люди. Слід відзначити й те, що головним чинником, який визначає знання молитов у більшій, ніж чотири, кількості, є релігійне виховання в сім'ї.

Відносно здійснення релігійного припису про віддання десятини на користь Церкви маємо таку ситуацію. Більшість громадян нашої країни, включаючи віруючих, регулярної матеріальної підтримки

Церкві не надають. Однак, було б некоректним пояснювати таку ситуацію наслідком низького рівня релігійності. Тут варто взяти до уваги нинішнє соціально-економічне становище населення. У країні, де переважна більшість громадян є неплатоспроможними, Церква вимушена бути залежною від держави та/або певних бізнесових кіл.

Таким чином, характеристика сучасного віруючого за основними проявами релігійності вказує на наступне. Віра в основні релігійні постулати не завжди корелює з релігійним самовизначенням. Спостерігається відсутність прямої залежності між декларуванням віри в Бога та визнанням себе віруючим. В існування життя після смерті вірять лише половина осіб (56,6%), які визнають себе віруючими.

Релігійна віра сприймається скоріше як етична цінність, що здатна утримувати від поганих вчинків, а не формувати уявлення про Бога, світ та саму людину. Відповідно, такі уявлення сучасних віруючих є скоріше світськими, а відтак фактично визначають світську поведінку останніх, зокрема зумовлюють їх низьку активність та нерегулярність участі у релігійних зібраннях та позарелігійну мотивацію цієї участі.

Визначаючи себе як віруючих, люди вкладають певне значення у це поняття. Аналіз думок респондентів уможлиблює стверджувати наступне. Майже дві третини опитаних вважають, що людина може бути віруючою і при цьому не сповідувати жодної з релігій, не мати віросповідання, а тому – не дотримуватися певної системи віровчення та обрядових дій. За конфесійною ознакою значна частина тих, хто відносить себе до православних, схильні визнавати віросповідання необов'язковим для віруючої людини. Слід відзначити й те, що така схильність притаманна переважно молоді, а це стосується майбутнього Церкви. Майже половина опитаних поділяють твердження про те, що віруюча людина може *час від часу* відвідувати релігійні служби, здійснювати релігійні обряди, *не обов'язково знати основи* релігійного вчення. Натомість лише 19,8% опитаних переконані, що віруючий обов'язково має відвідувати релігійні зібрання, здійснювати обряди та знати основи релігійного вчення.

Отже, досить вільно тлумачиться сенс релігійності людини, її віровизнання, а відтак й довільно визначаються прояви релігійності, які вважаються необов'язковими. Проте такі уявлення респондентів про віруючого складають більш об'єктивну картину, ніж самовизначення особи, адже відображають справжній рівень релігійності тієї суспільної групи, яка декларує себе віруючими.

Моніторинг самовизначення громадян у питанні віри дає підстави стверджувати, що рівень релігійності українського суспільства протягом 2000 – 2007 років залишався стабільним. Так, у 2000 р.

визнали себе віруючими 57,8% громадян, у 2002 р. – 60,2%, у 2007 р. – 59%, невіруючими – 11,9%, 10,7%, і 9,6% відповідно [Національна безпека і оборона. – 2007. – №8. -С. 21].

На 2007 рік дещо зменшилося число тих, хто вагається між вірою і невір'ям (з 22,5% до 19%), натомість – збільшилося число тих, хто не може визначитися в питанні віри (з 2% до 5,8%). Число байдужих до питань віри, а також тих, хто визнає себе переконаним атеїстом, фактично не змінилося. Таким чином, можна стверджувати, що українське суспільство має усталений рівень релігійності за ознакою самовизначення громадян.

Індивідуальні показники вивчення релігійності у 2007 році свідчать про наступне. Рівень релігійності серед жінок залишається вищим порівняно з аналогічним показником для чоловіків і становить відповідно 66% проти 50,6% . Число віруючих у вікових групах фактично не змінилося. Так само не змінилося число невіруючих, за винятком вікової групи 40-49 років, у якій воно зменшилося з 11,7% у 2000 р. до 6,4% у 2007 р. Залишилися сталими вікові особливості релігійності, а саме: число віруючих зростає з віком.

Так само сталими залишаються особливості релігійності, пов'язані з освітою. Рівень релігійності зменшується з підвищенням рівня освіти. За критерієм матеріального становища громадян маємо констатувати, що найбільше число віруючих (68,9%) – у групі громадян з найнижчим рівнем матеріального достатку („ледве зводимо кінці з кінцями, грошей не вистачає навіть на необхідні продукти харчування”), а найменше (51,1%) – серед тих, кому „на життя вистачає, але придбання речей тривалого вжитку викликає труднощі”.

Ситуація з регіональними особливостями рівня релігійності у 2007 р., порівняно з 2000 р. не змінилася. Найвищий рівень релігійності, як і раніше, демонструє Захід України, де віруючими визнали себе абсолютна більшість опитаних (89,6%); найнижчий – Схід (47,8% проти 48,1% у 2000 р.) Відповідно на Заході є найменшими частки тих, хто вагається між вірою і невір'ям, невіруючих, байдужих і тих, хто не зміг визначитися в питанні віри.

Як і раніше, у великих містах віруючих менше, а в селах – більше. Водночас привертає увагу виразне зменшення числа віруючих у малих містах і селищах з населенням 20-49 тис. жителів (на 8%) та менше 20 тис. (на 6%) Натомість, у таких населених пунктах відчутно зросла частка байдужих (в середньому на 6%).

Кажучи про особливості масової суспільної релігійності в Україні, доречно відзначити розбіжність між самовизначенням громадян як віруючих і дотриманням (виконанням) ними певних віросповідних

настанов та обрядових дій. Так, у 2007 р. до віруючих себе віднесли 59% опитаних. Проте відзначили таку складову релігійності, як віра в Бога – 33,2%, а ще 36,5% засвідчили, що віра є для них „скоріше властивою, ніж невластивою”. Молитву назвали властивою для власного життя 26% (ще 32,6% - „скоріше властивою”); причастя – 17,4% („скоріше властивим” – 18,6%); сповідь – 17% („скоріше властивою” – 19%); дотримання посту – 13,5% („скоріше властивим” – 26,3%); відвідування релігійних служб, зібрань – 17,3% („скоріше властивим” – 24,9%). Таким чином, можна відзначити досить слабку кореляцію між віднесенням себе до віруючих та визнанням важливості для життя віруючих певних обрядових та віросповідних аспектів, а також мірою, якою ці аспекти притаманні реальному життю віруючих. Слід зазначити, що така слабка кореляція властива жителям усіх регіонів України, хіба що за винятком Заходу, де рівень релігійності незначно відрізняється від рівнів визнання важливості та дотримання (виконання) віруючими зазначених аспектів.

Рівень релігійно-конфесійної толерантності українського суспільства протягом 2000 – 2007 років практично не змінився. Як і раніше, в суспільній свідомості продовжують домінувати позиції, згідно з якими „будь-яка релігія, яка проголошує ідеали добра, любові, милосердя і не загрожує існуванню іншої людини, має право на існування” (43,1%) та „всі релігії мають право на існування як різні шляхи до Бога” (24,8%). Проте привертає увагу зростання в Центрі країни числа тих, хто підтримав тезу „право на існування мають лише традиційні для нашої країни релігії”. В інших регіонах рівень підтримки цієї тези практично не змінився або навіть і знизився [Див.детальніше: Шангіна Людмила. Релігійність українського суспільства: окремі тенденції 2000 – 2007 років // Національна безпека і оборона. – 2007. – №8. - С. 21 – 29].

Як свідчать результати моніторингу, Церква протягом 2000 – 2007 років залишається тим соціальним інститутом, який користується найвищим рівнем суспільної довіри. Певною мірою Церкві довіряють близько 60% громадян, а не довіряють їй – близько 30%. Для порівняння: рівень довіри до громадських організацій не перевищував протягом цього часу 32%, а недовіра до них сягала подеколи понад половини опитаних. Водночас зауважимо, що протягом зазначеного часу рівень повної довіри до Церкви дещо знизився. Так, протягом 2000 – 2004 років рівень повної довіри до Церкви коливався в діапазоні 28 – 33%, а надалі – в діапазоні 24 – 30%. Утім, баланс повної довіри (повної недовіри) при цьому не змінився.

Ставлення до інституту державної Церкви в Україні також не змінилося. Як у 2000 році понад половина (53,2%) опитаних були впевнені, що в Україні інститут державної Церкви не є доцільним, таке ж маємо й нині. Протилежної думки дотримуються 16,6% респондентів, а близько третини – не змогли визначитися з відповіддю. Найбільшою мірою засвідчили свою незгоду з тезою про доцільність інституту державної Церкви в Україні жителі Півдня (63,3%). Тут також є найменшою частка тих, хто не зміг визначитися з цього питання.

Натомість певні зміни сталися у ставленні до національної зорієнтованості Церкви. Аналогічно до 2000 року підтримують таку зорієнтованість менше третини населення. Проте якщо у 2000 році впевненість у недоцільності національної зорієнтованості Церкви висловили 52,9% опитаних, то у 2007 році – вже 46,2%. Відповідно, збільшилося число тих, хто не зміг визначитися з цього питання. Можна припустити, що дискусії, які постійно відбуваються в суспільстві, справляють певне враження на громадян і розмивають позиції неприйняття національної зорієнтованості Церкви.

Найбільшою мірою підтримують необхідність національної зорієнтованості Церкви жителі Заходу України (47,5%), найменшою – Півдня (10,9%). Відповідно, на Заході країни знаходиться найменше число тих, хто не підтримує зазначену тезу, а на Півдні це число є найбільшим і перевищує дві третини опитаних. У Центрі голоси жителів розподілилися майже в рівних частинах, а саме: третина підтримує національну зорієнтованість Церкви, дещо понад третину дотримуються протилежної думки, дещо менше третини не змогли визначитися з цього питання.

Ставлення до ідеї створення Єдиної Помісної Церкви в Україні у 2007 році, порівняно з 2003 роком, змінилося мало. Число прихильників цієї ідеї збільшилося незначним чином – з 17,4% до 20,7%. Число противників залишається фактично сталим і становить десь 23%. Слід відзначити відчутне зменшення числа тих, хто не знає, що таке Єдина Помісна Церква: якщо у 2003 році таких було майже половина, то у 2007 році – 39,6%. Найбільше підтримують ідею створення Єдиної Помісної Церкви жителі Заходу країни, віруючі, особи з вищою або незакінченою вищою освітою, особи старшого віку. Що стосується питання про те, чиїми зусиллями має створюватися названа Церква, то близько половини опитаних не мають визначеної думки з цього приводу. Водночас відносна більшість тих, хто визначився з цього питання, впевнені, що вона має створюватися лише зусиллями представників церков шляхом міжцерковного діалогу. Ця думка домінує в усіх регіонах та в усіх групах опитаних за ознаками ставлення

до віри, статі, віку, рівня освіти. Участь держави у процесі створення Єдиної Помісної Церкви підтримують лише 10,3% громадян: від 15,2% у Центрі країни до 6,1% на Сході.

Як і раніше, відносна більшість (36,2%) громадян вбачають головну причину конфліктів між церквами у прагненні церковних ієрархів до влади. Дещо збільшилося число прихильників інших причин. Так, зросла кількість тих, хто вважає, що конфлікти точаться переважно навколо майна та будівель; хто впевнений, що ці конфлікти є суто політичними (така думка переважає серед мешканців міст-мільйонників і малих міст); також тих, хто пов'язує їх з національним питанням.

Оцінки рівня забезпечення права на свободу совісті в Україні протягом 2000 – 2007 років загалом дещо покращилися. Аналогічно до 2000 року, дві третини громадян упевнені, що „в Україні існує повна свобода совісті і рівність віросповідань перед законом”. Дещо зменшилась кількість тих, хто погодився з тезою про те, що „свобода совісті і рівність віросповідань в Україні декларується, але не забезпечується”. Зауважимо принагідно, що надана оцінка має регіональні відмінності. Так, якщо вона відчутно покращилася на Заході, Півні та Сході, то в Центрі дещо погіршилася: збільшилась кількість тих, хто погодився з тезами про те, що „свобода совісті і рівність віросповідань в Україні декларується, але не забезпечується” та „релігійні організації і церкви занадто зловживають наданими їм правами і свободами”. Водночас привертає увагу покращання оцінок збоку громадян, які відносять себе до віруючих. Так, серед віруючих число тих, хто погодився з тезою про те, що „в Україні існує повна свобода совісті і рівність віросповідань перед законом”, збільшилося з 66,7% до 72,8%. Натомість кількість тих, хто згоден з тезою про те, що свобода совісті декларується, але не забезпечується, зменшилося з 41,2% до 31,3%. Відповідно, зросло число не згодних з цією тезою.

Відчутно збільшилося число згодних з тим, що Церква має бути відокремлена від держави, а школа – від Церкви, бо це – необхідна передумова демократичності держави і забезпечення права особи на свободу совісті. Сьогодні ця думка переважає в усіх регіонах країни, лише на Заході число її прихильників є дещо меншим від противників (35% проти 36,1% відповідно).

У громадській думці переважає позиція, згідно з якою держава має ставитися однаково до всіх церков, незалежно від того, чи є вони «традиційними», а чи ж «нетрадиційними» для України, чи відіграли вони особливу роль в історії і культурі українського народу, чи належать вони до православних церков Київської традиції, чи ні.

Виняток становить канонічність чи неканонічність церков. В останньому випадку лише відносна більшість (44,9%) опитаних упевнені, що держава повинна ставитися до канонічних і неканонічних церков однаково.

У цьому питанні привертають увагу дві обставини. По-перше, зменшення, порівняно з 2003 роком, числа тих, хто підтримував різне ставлення держави до церков, залежно від наведених їх ознак. Так, у 2003 році вимагали різного ставлення від 29,4% опитаних за ознакою традиційності/нетрадиційності до 19,3% - за ознакою канонічності/неканонічності. У 2007 році ці числа зменшилися відповідно до 16,9% та 12,2%. По-друге, маємо збільшення кількості тих, хто не зміг визначитися з відповіддю. Якщо у 2003 році їх кількість коливалася від 22,2% (щодо церков, що відіграли особливу роль) до 36,7% (щодо канонічних/неканонічних церков), то у 2007 році – від 27,8% до 42,9%, відповідно.

Відносна більшість (37,2%) громадян вважають, що «Церква і держава не повинні втручатися у справи одна одної, але бути партнерами в розв'язанні соціальних проблем суспільства». Йдеться фактично про партнерську модель взаємовідносин між державою і Церквою. Таку точку зору поділяють відносна більшість як віруючих (38,6%), так і невіруючих (35,4%) й тих, хто вагається між вірою і невір'ям (39,5%). Її підтримка не залежить від статі і віку респондентів. Цю думку підтримала відносна більшість опитаних у всіх регіонах країни, за винятком Сходу, де її поділяє третина респондентів. Проте відносна більшість (37%) висловилися за модель повного відокремлення Церкви від держави. Остання модель користується більшою популярністю також серед осіб з неповною середньою освітою (всі інші освітні групи підтримують партнерську модель), а також серед жителів міст-мільйонників (жителі всіх інших типів населених пунктів так само підтримують партнерську модель). Найменшу підтримку (4,4%) дістала модель, згідно з якою «держава не повинна втручатися у справи Церкви, але Церква повинна контролювати державу».

Порівняння результатів опитування 2003 року з нинішнім свідчить про те, що рівень потенційної підтримки громадянами права церков і релігійних організацій на заснування загальноосвітніх навчальних закладів знизився. Якщо у 2003 році однозначне бажання навчати дітей у закладі, заснованому Церквою, висловили 26,5%, то у 2007 році – 17,7%. Негативну відповідь відзначили 26,6% та 32% опитаних, відповідно. Число тих, хто погодився б навчати дітей в означених закладах залежно від рівня навчання, не змінилося, і становить 33,8% (у 2003 році – 33,5%).



Привертає увагу та обставина, що зниження зацікавленості в навчанні дітей у загальноосвітніх навчальних закладах, заснованих Церквою, спостерігається в усіх регіонах (найбільшою мірою – на Півдні країни) і всіх групах опитаних, за винятком групи респондентів з неповною середньою освітою, жителів села та міст з населенням до 100 тис. осіб. Зокрема, серед молоді 18-29 років кількість бажаючих навчати дітей у школах і вузах, заснованих Церквою, зменшилось удвічі - з 21,7% у 2003 році до 11,3% у 2007 році, серед 30-39 річних – з 25,8% до 14,5%.

Таким чином, моніторинг релігійності в Україні станом на 2007 рік дозволяє нам зробити наступні висновки. Протягом 2000 – 2007 років особливих змін рівня і характеру релігійності українського суспільства не сталося. До віруючих відносять себе близько 60% громадян України, а до невіруючих – близько 10%. Майже кожен п'ятий українець вагається між вірою і невір'ям, а кожен двадцятий є байдужим до питання віри. Залишаються сталими особливості релігійності за такими ознаками:

- ✓ віку (рівень релігійності зростає із збільшенням віку);
- ✓ статі (серед жінок рівень релігійності вищий, ніж серед чоловіків);
- ✓ рівня освіти (рівень релігійності зменшується з підвищенням рівня освіти);
- ✓ регіону (найвищий рівень релігійності демонструє Захід України, найнижчий - Схід);
- ✓ фактично сталими – залежно від типу населеного пункту (у великих містах віруючих менше, в селах - більше);
- ✓ рівня матеріального достатку (найбільше віруючих - серед найбільш багатшої верстви населення).

Рівень релігійно-конфесійної толерантності українського суспільства залишається високим. При цьому Церква виступає інститутом, який користується найвищою суспільною довірою порівняно з іншими суспільними інститутами. Водночас громадяни, як і раніше, не підтримують такі ідеї:

- ✓ доцільності державної церкви;
- ✓ національної зорієнтованості Церкви;
- ✓ створення в Україні Єдиної Помісної Церкви. Виняток становить Західний регіон, де ідеї необхідності національної зорієнтованості Церкви і створення в Україні Єдиної помісної церкви мають значну суспільну підтримку.

Стан забезпечення в Україні права на свободу совісті оцінюється громадянами, в т.ч. – віруючими, позитивно. У громадській думці

переважає позиція, згідно з якою держава має ставитися однаково до всіх церков, незалежно від того, чи є вони «традиційним» або «нетрадиційними» для України, чи відіграли вони особливу роль в історії і культурі українського народу, чи належать вони до православних церков Київської традиції, чи ні. Відчутно зросло число тих, хто вважає відокремлення Церкви від держави і школи від Церкви необхідною передумовою демократичності держави та забезпечення права особи на свободу совісті. Водночас, відносна більшість громадян дотримуються думки, що «Церква і держава не повинні втручатися у справи одна одної, але бути партнерами в розв'язанні соціальних проблем суспільства.» Іншими словами, суспільством підтримується партнерська модель взаємовідносин між державою і Церквою.

За результатами соціологічних досліджень спробуємо визначити характерні ознаки віруючої людини. На наш погляд, ними можуть виступати наступні: самовизначення особи як віруючої, віра в Бога, віра в життя після смерті, віросповідна ідентичність, регулярна участь у релігійних зібраннях, визнання цієї участі як спілкування з Богом, визнання цінності релігійної віри як спасіння душі, шляху до вічного життя, надання смислу останньому, відчуття зв'язку з надприродним. Однак співпадіння такого декларування власної віри з послідовними переконаннями та релігійною поведінкою властива лише 1,7% віруючого населення України, або 34 особам із 2000 опитаних. Більше того, група дійсно віруючих може взагалі зникнути як така, якщо до обраних вище критеріїв додати хоча б ще один, приміром: „Віруючий має обов'язково відвідувати релігійні служби, здійснювати релігійні обряди, глибоко знати основи релігійного віровчення”.

Вивчення релігійності стосувалося різних її аспектів. Заслуговує на увагу соціологічне опитування щодо національної та релігійної толерантності київських студентів [Національна та релігійна толерантність київських студентів. Матеріали соціологічного дослідження / За редакцією М.І.Кирюшка.–К., 2006]. В цілому дані відповідають релігійній диференціації українського суспільства, а саме: 77% київських студентів вважають себе православними. У 2005 році 72% респондентів загальнонаціонального дослідження самоідентифікувалися з православними [Українське суспільство. – К., 2005. – С. 144]. Щодо зв'язку наявності віри та віку цифри засвідчують, що найбільша кількість віруючих серед 22-хрічних, а через рік, у 23 річному віці, показники їх релігійності знижуються більше, ніж на 30 %. Пояснюється це тим, що після закінчення вищого навчального закладу людина переходить до іншого соціального статусу, стає самостійнішою, прагматичнішою, адекватно сприймає суспільне й особисте життя.

Спостерігається значний розрив між декларуванням себе віруючим (67%) і регулярним відвідуванням культових споруд (4%). З цього можна зробити висновок про подальшу «приватизацію» релігії, про перетворення її на результат індивідуальних вподобань, на приватну справу кожного. При цьому є стабільним відсоток тих, хто відносить себе до атеїстів – 10-11%, що, в цілому, співпадає з світовою тенденцією: за даними Інтернет-опитувань 10-15% респондентів світу ідентифікуються з атеїстами.

Проведене дослідження службою ім. Разумкова з'ясувало також наступне: 1) батьки більшості столичних студентів є представниками однієї релігійної та національної традиції; 2) відзначається не лише аполітичність, а й позаорганізаційність більшості віруючої студентської молоді, низький рівень її соціалізації та поверхова релігійність (60% опитаних не належить до жодної організації, а до церковних громад – лише 2%); 3) досвіду релігійної дискримінації переважна частина студентів не мала (61%), але 24% стверджують протилежне. За конфесійною ознакою про випадки релігійної дискримінації свідчать 19% православних, 17% католиків і протестантів. На підставі проведеного опитування досить ймовірно припустити, що у Києві більш високий рівень толерантності, ніж в інших регіонах. Це засвідчує міжрегіональне дослідження, проведене Українською Асоціацією релігієзнавців у 2004 році. Воно виявило, що на Заході України 79% опитаних визнали наявність дискримінації на релігійному ґрунті, на Сході України – 85%, а у Криму – 29% [Толерантність: сфера міжконфесійних відносин. Релігієзнавчий аналіз. – К., 2004. – С. 127]. В цілому оцінка рівня толерантності в українському суспільстві серед студентів позитивна. Аналіз кореляції віри й оцінки толерантності показав, що віруючі студенти оцінюють рівень толерантності більш негативно, ніж невіруючі. На оцінку рівня толерантності впливають такі фактори: емоційний настрій, матеріальний статус, національність; релігійна приналежність, наявність досвіду релігійної дискримінації.

Заслуговує на увагу соціологічне опитування студентів православних духовних навчальних закладів України, проведене з метою з'ясування їх релігійності, що безпосередньо пов'язана з мотивами професійного вибору, світоглядних орієнтирів та соціальної позиції [Гаврилова Н. Розвиток православної освіти в сучасній Україні // Філософія освіти. – 2006. - № 1. – С. 215-226]. Відповіді респондентів свідчать про вибір ними особливого способу життя, наявність призначення, покликання, життєвої стратегії, які полягають у служінні Богу, бажанні досягти не лише особистого спасіння, а й допомогти зробити це іншим. Відзначимо, що на відміну від раціональної

мотивації у виборі світської професійної освіти, перевага релігійної освіти зумовлена ірраціональним почуттям - на зразок прагнення наблизитися до Бога, заслужити спасіння. Майбутні служителі Церкви вважають весь комплекс наук та професійних якостей обов'язковими для повноцінної професійної діяльності. Проте в реальному житті серед них не спостерігається тенденції до розширення професійних знань. Так, необхідність знань основ віровчення своєї конфесії домінує лише у 72% молодих священиків. Друге місце, за важливістю у професійній діяльності, посідає вміння слухати та майстерність спілкування (50%). Далі пріоритети професійних якостей розподілилися таким чином. Знання інших релігій має смисл та цінність для 47%, наявність комплексу знань із психології і педагогіки вагоме для 40% опитаних, поінформованість про останні події життя - 38%, терпимість й повага до віруючих інших віросповідань - 38%, належні знання з інших сфер гуманітарних наук беруть за основу 19% опитаних.

Більшість студентів духовних навчальних закладів виявили неготовність відповісти на питання про наявність життєвого кредо та з'ясування тих принципів, якими керуються вони у своєму житті. Серед тих, хто наважився відповісти на дане питання, переважають релігійні настрої. Визначення сенсу свого життя уможлиблює поділ майбутнього духовенства на такі дві групи: 1) домінує спрямованість на свою особистість; 2) поєднуються елементи колективізму, орієнтуються на сім'ю, родину, суспільство, країну. Водночас життєвий ідеал наявний лише у 37,5% молодих людей, у 55% він не є сформованим. Аргументами на користь його відсутності виступають думки на кшталт: «не сотвори собі кумира», «всі люди - грішні і я також», «немає життєвого, а є духовний ідеал - Господь». Неоднозначні відповіді щодо можливостей людини планувати своє життя і реалізовувати ці плани. Впевнені, що повністю впливають на хід свого життя 14% студентів духовних навчальних закладів, 6% заявило, що зовсім не мають на нього впливу. Найбільша кількість серед тих, хто визначають свій вплив на життя як опосередкований (41%).

Проведене дослідження дає підставу стверджувати, що в середовищі майбутніх служителів культу певний відсоток молоді не сприймає, а то й навіть не знає віроповчальних основ своєї конфесії. Майже 17% опитаних не вірять у життя після смерті, безсмертя душі заперечують 9%, чудотворну силу святих реліквій не сприймають 8% студентів, ще 6% не визнають існування пекла, а 5% - раю. Свідомості православної молоді властивий синкретизм світоглядних уявлень, в якому органічно поєднуються західні і східні релігійні традиції, спостерігається захоплення позавіросповідною містиккою (спілкування з

духами, астрологія, знахарство, магія), поєднання як релігійних, так і нерелігійних компонентів. Так, досить поширена віра у переселення душ (реінкарнацію). 13% студентів духовних навчальних закладів православного спрямування погоджується з цим, а ще 30% - вірять в телепатію та ясновачення.

Стає вже звичною ситуація одночасної приналежності до різних релігійних груп та традицій, так звана «шукаюча віра», яка містить хитання, перехід з однієї Церкви до іншої, зміну віроповчальної доктрини тощо. За результатами опитування 29% студентів вищих духовних православних закладів мають релігійні практики більш ніж в одній релігійній традиції, 47% це заперечують, не визначилися – 25%. Такий стан речей видається надто непослідовний вже з огляду на те, що кожна релігійна традиція претендує на свою єдиноістинність.

Зауважимо, що, опікуючись майбутнім, всі релігії зважають на молодь, як потенціал своєї життєдіяльності та життєздатності. Ці питання постійно піднімаються у релігійних засобах масової інформації. Зокрема, Церквами започатковуються молодіжні програми, видруковується духовна література, розрахована на молодь, проводяться конкурси молодих авторів з наданням переможцям іменних стипендій, створюються дитячі просвітницькі, виховні та образотворчі центри для роботи з дітьми й підлітками, проводяться міжнародні з'їзди віруючої молоді [Див. зокрема: Православная общественность перед вызовами современного мира // Радонеж. – 2005. - №8 (160). – С. 9-10].

Зазначене дозволяє зробити наступні висновки. Рівень релігійності українського суспільства підвищується. Свідченням цього є зростання кількості громадян, які визнають себе віруючими. Проте дослідження характеру та особливостей релігійності вказує на невідповідність між зростанням кількісних показників та якісним їх наповненням. Релігійна віра сприймається більше як етична цінність: між релігійним самовизначенням і наявністю віри в основоположні релігійні твердження існує виразна розбіжність. У цілому, почуття спільності у вірі віруючим громадянам невластиве: невелика їх кількість пов'язує релігійну віру з відчуттям «духовної сім'ї», тобто – з Церквою.

Релігійність набуває ознак соціально легімітизованої і заохочуваної характеристики людини, що активізує прояви показової релігійної поведінки з виразними рисами конформізму. Одночасно відзначається наявність позацерковної, позаконфесійної релігійності, тенденції до виходу віри із сфери її публічних проявів і перетворення на приватну справу особи. В зв'язку з чим актуалізується занепокоєння деяких дослідників, які вказують на виникнення нових міфологем, не обов'язково пов'язаних з традиційними релігійними догматами, але

зобов'язаними силовому запровадженню в суспільстві стереотипів релігійного світобачення й світовідчуття. Внаслідок цього виникає небезпека релігійної нетерпимості в поліконфесійному середовищі, коли виявляти свою нерелігійність, а тим більше відстоювати атеїстичні переконання, буде не лише непристойно, а з часом – і небезпечно. В такій ситуації не виключена можливість утворення навіть своєрідних духовних резервацій для інакомислячих.

## **2. УКРАЇНСЬКІСТЬ СПІЛЬНОГО ЖИТТЯ ВІРУЮЧИХ**

Наріжним каменем будь-якої релігії є її антропологічна концепція, яка ставить на меті визначити сутнісні орієнтири людини, окреслити ідейні рамки її буття, репрезентувати уявлення про її сутність, призначення в земному житті. Головну задачу релігійної системи складає акт прилучення й підпорядкування людини духовно-божественній сфері як сфері трансцендентного буття Бога. Віра в реальну наявність останнього передбачає нове осмислення себе, що, зрештою, підводить релігійного індивіда до бажання бути включеним в це трансцендентне буття, мати інтимні стосунки з ним, мати свідомість, притаманну Богові. Зауважимо, що в цьому контексті все буття людини витлумачується певною ареною для цієї реалізації. Відтак й саме релігійне життя індивіда набирає статусу релігійного діяння.

Іншими словами, уявлення про божественне, телеологічні уявлення про світ, який постає в інтерпретації релігії як той, що скеровується божественним, неодмінно переносяться на план особистого й суспільного життя. Згідно з цим усе релігійне життя людини підпорядковується одному, але вельми важливому чиннику - практичній реалізації релігійної ідеї, тобто реалізації ідеї надприродного як скеровуючого вищого й головного принципу на тлі особистісного життя. З одного боку, релігійна особа виступає як певний носій надприродного знання, як ретранслятор принципів божественного буття, а з іншого, будучи підпорядкована впливу конкретної віроповчальної системи, в процесі сприйняття обстоюваних нею ідей вона (особа) випрацьовує особливу особистісну установку на сприйняття навколишньої щодо неї дійсності, відтворює у власній свідомості схему й логіку сповідуваного нею релігійного світогляду. Саме останнє змушує її оцінювати всі явища життя за їх зв'язком з цим сповідуваним нею релігійним світоглядом, а водночас і з тими ідеями,

ідеалами та уявленнями, які лише умовно можна назвати релігійними, бо ж, по суті, носять світський (а часто й політичний) характер, і які репрезентують, так би мовити, неофіційну позицію конфесії, до якої належить ця особа.

Сьогодні ми є свідками того, що одні й ті ж релігійні ідеї й уявлення на рівні окремих конфесій, спільнот, а відтак і на рівні свідомості конкретного віруючого набирають різного змісту, різне ідейне наповнення. Саме ця смислова різність визначає структуру свідомості, приносить власне розуміння не лише релігійного об'єкту, а й своє розуміння довкілля, визначає ставлення до нього, впливає на систему мотивів і вчинків. Відтак свою діяльність кожна конфесія, релігійна спільнота оцінює в неоднакових ідейно-практичних спектрах.

Приміром, у межах християнських конфесій одні й ті ж загальні християнські положення, що стосуються етнічного, в різних релігійних спільнотах набувають відмінного ідейного забарвлення. Так, одні з них прив'язують себе до етнокультурної площини, другі, обстоюючи універсалістські позиції щодо етнічного, тримаються, так би мовити, нейтралітету, а треті – розуміють це однобоко: визнаючи себе невід'ємною частиною однієї етнічної культури, водночас заперечують іншу. Утім про все по-порядку.

Характерну рису сучасної релігійної ситуації в Україні складають процеси, по-перше, знецінення традиційних релігійно-світоглядних і морально-етичних норм, обстоюваних нашими історичними конфесіями, а по-друге (і це є чи не найголовнішим) – маємо відверту антиукраїнську позицію, з одного боку, одних релігійних спільнот, а з іншого – апатичну чи нейтральну позицію до всього – інших.

Тестуючи на українськість релігійні організації України, ми ніяк не можемо обійти політичний зріз суспільства, бо ж якщо не відверто антиукраїнське, то принаймні – пасивне, нейтральне щодо українського спрямування окремих конфесій, спричиняється й підігривається якраз певними політичними силами та громадськими організаціями, які головне своє завдання вбачають саме у своїй антиукраїнській діяльності. Згадаймо тут хоча б різного роду проросійські політичні організації на зразок «Русского блока», «Русского фронта», «Прогресивної соціалістичної партії України», «Русько-Українського Союзу (РУСЬ)», «Комуністичної партії України», «Політичної партії України "Партії політики ПУТІНА"», «Блоку політичних партій "ЗА СОЮЗ"», «Партії "Відродження"» та ін. Ці сили (і подібні до них) в той чи інший спосіб вибудовуючи свої програми на радянсько-більшовицьких, російсько-шовіністичних ідеологічних штампах, постійно намагаються блокувати, а то й гальмувати процес культурного

розвитку українства, заважають Україні вирватися з колоніальної орбіти російського імперіалізму.

Аналізуючи релігійні організації на предмет їх українськості, ми не можемо обійти політичного аналізу, їх діяльності, оскільки тут здебільшого йдеться не про богословські основи офіційних віровчень цих організацій, не про їх статутні документи, а саме про практичну реалізацію релігійних положень на суспільному тлі, про світоглядні парадигми віруючих, власне, про їх громадянську і громадську позицію в Україні, загалом про ставлення тієї чи іншої конфесії до української етнонаціональної сфери чи до того, що саме розуміється ними під цим поняттям.

Дійсно, беручи до уваги віроповчальні комплекси українських православних спільнот, ми приходимо до висновку, що вони практично є подібними. Це й зрозуміло, бо ж вони визначаються загальноправославними канонічними позиціями, відходити від яких чи піддавати модернізації у православ'ї є недопустимим, бо ж порушник цих канонів буде виводити себе за межі поля вселенського православ'я. Наприклад, базуючись практично на подібних доктринальних положеннях Українська Православна Церква Московського Патріархату, Українська Православна Церква Київського Патріархату, Українська Автокефальна Православна Церква по-різному ставляться до української етнокультурної сфери. Так, якщо УАПЦ не мислить себе поза останньою, намагаючись комплексно доводити свою українськість, то УПЦ МП через своїх владик, клір і братства провадить відверто антиукраїнську політику. Так, приміром, дніпропетровський часопис «Спасите наши души!» УПЦ МП є відверто антиукраїнським виданням. Досить лише перечитати заголовки статей із його окремих чисел аби переконатися в цьому: «Идет война на русском поле...»; «Вы идете последним набатом по России!»; «Верный Богу и царскому трону»; «Воскресение мира придет через Россию»; «Мы – единая Церковь народов Киевской Руси»; «Где ты, великий и могучий русский народ?»; «Когда в Россию возвратятся святые вожди?» [Спасите наши души!.- 2005.- №8; 2005.- №9; 2005.- №11; 2006.- №3; 2005.- №12]. Лише на підставі одних тільки назв статей відслідковується чітка проросійська позиція цього видання.

Подібним до часопису «Спасите наши души!» є й дніпропетровські православні газети «Начало» і «Мир». Остання є найбільше заполітизованою, бо ж відкрито намагається захищати антиукраїнські політичні сили, що діють в Україні. Більше того, на шпальтах «Спасите наши души!» й «Мир» надто часто замість слів «український», «українець» зустрічаються «малорусский», «малорос»,



не говорячи тут вже й про те, що загальний контекст політичних статей є апологетикою водночас і російського монархізму, і більшовицького імперіалізму, і якогось московсько-православного слов'янофільства. Ми не ставили за мету згадувати тут всю наявну періодику УПЦ МП, що виходить в Україні в інших її єпархіях, а тим паче давати їй повний аналіз. Ми вибрали й вказали на найавторитетніші з тим, щоб показати, якою насправді «українською» є позиція Московського Православ'я в Україні. Українського по духу тут нічого немає й близько, а майбутня доля України мислиться в лоні якогось православного слов'янського державного братства під гаслами відродження Російської імперії за формою і змістом начолі з російським монархом.

«У малороссов и великороссов столь много общих черт в истории, традиции, вере, языке и культуре, не говоря уже об общем происхождении, что с точки зрения стороннего и беспристрастного наблюдателя это – только две части одного народа», - читаємо в одному числі газети «Мир» [Актуальная цитата // Мир. - 2005.- №18.- С. 1]. А в наступному вже звучить: «Поскольку малорусская народность никуда не исчезала – она просто была переименована в украинский народ, то сейчас, на фоне кризиса русско-украинских отношений, именно эту концепцию можно взять за основу» [Возвращение малорусской идеи // Мир.- 2006.- №20.- С. 9].

І беруть, бо ж з огляду на неї послідовно здійснюється спроба не лише заперечити існування української мови як такої, не лише самих українців як нації, а й мислиться перетворити Україну на якесь географічне поняття, що буде складатися з двох земель – власне «Малоросії», куди увійдуть західні, північні і центральні області (до речі, за цим проектом східноукраїнські землі будуть повністю віддані Росії) і «Ново-Росії» (весь Південь, включаючи Крим, і Південний Схід України) [Див. зокрема: Баулин П. На каком языке говорят граждане Украины? // Мир.- 2005.- 18.- С. 8-10; Федерация – спасательный круг для украинского государственного устройства? // Мир.- 2005.- 19.- С. 8-9]. Вся ця модель витлумачується як проект федерального устрою української держави, з наступним висновком: «Федеральна держава (зрозуміло, в зазначеному вигляді – П.П.) більше відповідає принципам народовладдя і демократії, ніж унітарна, і не лише тому, що реальна влада буде ближчою до своїх виборців, але й за рахунок більшої стійкості до зовнішніх впливів. ... Федеративний устрій буде сприяти максимальному врахуванню інтересів простих українців під час інтеграції до світової економіки» [Федерация – спасательный круг для украинского государственного устройства? // Мир.- 2005.- 19.- С. 9].

Власне кажучи, це не модель федеративного устрою, а скоріше план сепаратистського розкrojовання України задля влиття її територій з часом до складу Російської Федерації. «Є досить радикальний шлях – спробувати об'єднати східні і південні області, користуючись там підтримкою населення. Але навіть коли б це увінчалось успіхом, про іншу Україну, певно що, прийшлося б забути. Таким чином, можна зробити висновок: за нинішнього стану Росії ставка на розповсюдженість російської мови на Україні сама по собі може не спрацювати, і тоді вірогідно, що українці скоро стануть окремою нацією. А це означає фактично поразку всього російського народу (в оригіналі «русского народа» – П.П.) – в широкому сенсі цього слова, від Карпат до Камчатки» [Возвращение малорусской идеи // Мир.- 2006.- №20.- С. 9].

Відтак, основна місія УПЦ МП, згідно з цими газетними розмірковуваннями, полягає в тому, щоб не дати можливості українцям стати нацією, а Україні – стати державою. Ось яке «духовне відродження» України обстоює серед своїх вірних преса УПЦ МП. Ще настирливіші ці ідеї заучать в газеті «Новороссийский курьер», яка виходить в Одеській єпархії УПЦ МП під гаслом «Православне. Самодержавне. Народність». Головним у всьому цьому є те, що сама Церква неначе не причетна до політики, а все це робиться, дивись, силами її православних братств, об'єднань, окремими віруючими чи політиками-симпатиками, на зразок головного комуніста П.Симоненка та лідера прогресивних соціалістів Н.Вітренко. Це було б так, якби ця діяльність біляцерковних спільнот отримала належну оцінку з боку керівництва УПЦ МП. А відтак маємо часто і благословення.

До речі, православні видання УПЦ МП, які публікують подібні антиукраїнські матеріали, дарма, що вони благословляються ієрархами цієї конфесії, водночас не є офіційними рупорами УПЦ МП. В такий спосіб відводиться в бік можлива негативна реакція суспільства і держави, оскільки це, мовляв, не офіційна позиція самої Церкви, а скоріше – плід розмірковування окремих віруючих чи ініціатива братств (хоча зауважимо, преса ця активно поширюється по Україні через парафіяльні кіоски УПЦ МП і не лише серед вірних цієї Церкви). Але те, що ці спільноти віруючих УПЦ МП, на кшталт «Союзу православних громадян України» чи «Православного братства Александра Невського», більше подібні на громадсько-політичні об'єднання, ніж, власне, на братства, бо ж їх діяльність є суто політичною і методично спрямована вона проти України як держави й всього українського як такого, а передусім проти української мови, є фактом. З усього видно, що метою деяких впливових ієрархів єпархій

УПЦ МП є повне знищення України як держави і українців як нації, переписування тисячолітньої української історії на російсько-імперський лад, виховання в душах українців комплексу колоніальної меншовартості. Власне, все це українці бачили, коли Україна була частиною царсько-більшовицької Росії, але виявляється, що з того часу політика Московського православ'я щодо України залишилася незмінною. Як і в часи царату, сьогодні воно засвідчує свою вірність сучасному російському імперіалізму, бо ж, як і колись, не визнає українців як націю, заперечує існування їхньої мови, не сприймає Україну як державу, а як чийсь «окраїну» чи набір якихось скомпонованих штучно територій.

З огляду на це дещо незрозумілою в цьому контексті постає позиція Міжрегіональної Академії управління персоналом (МАУП), бо ж, з одного боку, вона в особі свого керівництва, яке водночас є й керівництвом Української Консервативної партії і різного роду інших, так би мовити, дочірніх організацій (Федерація патріотичних видань України, Антинаклепницька ліга України та ін.), у ряді своїх періодичних видань, в брошурах, монографіях обстоює ідеали українського консерватизму (розумій – українського націоналізму), з іншого ж – послідовно виступає апологетом «канонічного українського православ'я», яке проявляється вже в тому, що серед викладачів академії є й священники УПЦ МП, а нещодавно академія навіть підписала договір про співпрацю з цією Церквою. Документ передбачає підготовку і перепідготовку «на сучасному церковно-богословському рівні» спеціалістів за напрямками «Соціальний працівник» і «Соціальна педагогіка». В рамках цих програм студенти будуть вивчати аж вісім богословських дисциплін, як то «Сімейне церковне право», і проходити практичні курси із соціальної роботи церковних організацій. Навчанням цим предметам, як стверджують в УПЦ МП, дозволить підготувати спеціалістів у сфері добродійності, а також «дасть можливість проводити тематичні конференції і видавати підручники на богословську тематику». Подібне ноу-хау є недопустимим для світського вузу, оскільки, по-перше, означені спеціальності не входять до державного переліку спеціальностей; по-друге, вуз на це немає відповідної ліцензії, а по-третє, відповідно у держави немає підстав студентам, які будуть навчатися за цими спеціальностями, видавати державний диплом про вищу освіту. На сьогодні визнаною є лише одна спеціальність «Богослов'я (теологія)» [За матеріалами прес-служби Української Православної Церкви (<http://pravoslavuye.org.ua>) і сайту «Православие.Ру» (<http://www.pravoslavie.ru>); Див.: Українское Министерство образования выступает против преподавания

богословских дисциплін в Академії управління персоналом.- <http://www.pravoslavie.ru/news/061115155701>]. До слова треба сказати, що в МАУП щорічно проводиться Всеукраїнський конкурс студентських наукових робіт «Православні духовні цінності – крок у майбутнє» (гадаємо, зрозуміло на тему яких православних духовних цінностей мусять писати студенти свої роботи, якщо взяти до уваги зміст газет, що виходять під патронатом єпархій УПЦ МП).

Виникає питання: яким чином в МАУП поєднується обстоювання ідей українського консерватизму на рівні Консервативної партії і в таких періодичних виданнях МАУП, як «Персонал», «Персонал плюс», «Українська газета плюс», «За українську Україну» з доволі щирою співпрацею з УПЦ МП на рівні її керівництва? Коли президент МАУП і водночас голова Української Консервативної партії Г.Щокін є щирим? – Тоді коли він, скажімо, закликає на партійному з'їзді протистояти діям «організованого єврейства» і боротися за українську Україну чи коли цілує руку митрополиту Володимиру (Сабодану) та антиукраїнським ієрархам з цієї Церкви в Україні?

Оскільки український консервативний націоналізм (навіть у щокінському варіанті) і антиукраїнське московське православ'я речі несумісні в принципі, то подібне поєднання можливе лише на чомусь спільному для них обох. Що ж можна віднайти спільне між щокінським консерватизмом і московським православ'ям? – Найвірогіднішим це може бути тільки антисемітизм. Якщо ні, то тоді незрозуміло, за що Г.Щокін отримує церковні нагороди від митрополита Володимира (Сабодана). Навряд, що за активну націоналістичну діяльність. До речі, про діяльність Г.Щокіна і українських консерваторів. Жодне видання МАУП і Консервативної партії мало пише про сучасну антиукраїнську політику Москви, як не наголошує в них поруч і на проблемах української діаспори в Росії. Видання МАУП взагалі обминають «російське питання», між тим, з одного боку, зауважують на антиукраїнській політиці «організованого єврейства», змові «світового сіонізму» проти України, а з іншого – обстоюють позицію, за якою для українців, щоправда поруч з язичницькими і неоязичницькими релігійними організаціями, з усіх наявних в Україні християнських конфесій традиційною є лише одна УПЦ МП.

«Констатація того факту, що в сучасному православ'ї є течії, схильні до антисемітизму, є спільним місцем різних дискусій, які в той чи інший спосіб торкаються цієї сфери, - зазначає А.Бускина. - Також не викликає сумніву те, що православний антисемітизм є невід'ємною частиною пострадянського антисемітизму в цілому. ... На жаль, до цього часу не відомі прецеденти того, що будь-хто з православних

церковних ієрархів узяв би на себе відповідальність розвінчати антиіудейські концепції. Останні залишаються прихованою частиною церковної ідеології, що періодично з'являється на сторінках релігійно і націоналістично забарвлених видань ("Русская идея и евреи", "Русь Православная", "Церковь в осаде", "Штурмовик", "Черная сотня" і т.п.). Як вже згадувалося, через об'єктивні і суб'єктивні причини перегляд "офіційних" помилок і стереотипів стосовно іудеїв навряд чи відбудеться в російському православ'ї найближчим часом» [Бускина А.В. Антисемитизм и Русская православная церковь в постсоветский период.- [http://www.auditorium.ru/aud/v/index.php?a=vconf&c=getForm&r=thesisDesc&CounterThesis=1&id\\_thesis=2267&PHPSESSID=4b3ec5878fdc310e37b625a2f2a0b348](http://www.auditorium.ru/aud/v/index.php?a=vconf&c=getForm&r=thesisDesc&CounterThesis=1&id_thesis=2267&PHPSESSID=4b3ec5878fdc310e37b625a2f2a0b348)].

Справа в тому, що православ'я, на відміну від католицизму і протестантизму, у своїй основі надто консервативне. Воно жодним чином не може вивільнити себе від тих давно застарілих, але чинних до цього часу уявлень про євреїв як про народ-боговбивцю. Віддаючи належне усталеній традиції, ревізія офіційної доктрини щодо євреїв, на зразок тієї, яка була здійснена в католицькій і в більшості протестантських церков, неможлива в принципі. То ж всі традиційні середньовічні звинувачення проти іудеїв, висловлені в досить різкому дусі ще Отцями церкви, актуальні й дійсні в православ'ї й понині і періодично повторюються на сторінках церковних видань. Так, згідно з уявленнями церковних ортодоксів, всі іудеї – свідомі богоборці, які ненавидять християнство (і особливо православ'я). Іудаїзм, за православною традицією, визначається полюсом метафізичного зла, богоборства, зрештою – сатанізму, а євреї – свідомими ворогами Бога, ворогами людства, колективним «вічним жидом», бо вони не визнають Христа [Кагирин А. Ненавидящие сиона // Русский вестник.- 1999.- № 7]. «Можна абстрагуватися від сучасного іудаїзму і уявити собі такого іудея, який нічого не знає про Христа: такий іудей не буде жидом», зауважує священник РПЦ о. Алексій Кагирін, але з усього висновує, що такого, за його словами, бути не може [Там само].

Поруч з цим, на шпальтах російсько-православних і біляцерковних видань обстоюється так звана концепція «п'ятої колонії» всередині РПЦ, тобто мусується думка про масове проникнення в Церкву євреїв і тих, що іудействують в церковну ієрархію з метою знищення православ'я. При цьому, «підступи» єврейства вбачаються у всьому, навіть в природному й закономірному процесі наближення православ'я до проблем сучасного світу, як те сьогодні має місце у католицизмі.

В.Осипов, лідер фундаменталістського Союзу «Християнське відродження» в документі з характерною назвою «Церква в облозі», з огляду на можливі тенденції до модернізації російського православ'я, підкреслює наступне: «Змінювати порядок богослужіння, «перекладати» церковнослов'янську мову на сучасну вуличну, опускати імена «неприйнятних» святих і навіть «незручні» частини віровчення – для них не складає якоїсь трудності» [Осипов В. Церковь в осаде // Национальная газета. Спецвыпуск.- 1997.- №4]. Принагідно Осипов, тримаючи на оці приклад о. О.Меня, який, як відомо, був етнічним євреєм, зазначає, що небезпека євреїв-священнослужителів не в їх свідомому деструктивному намірі, а саме в менталітеті, «в органічному неприйнятті всього того «історичного», тобто канонічного Православ'я, яке вони затаврували як "чорносотенне"» [Там само].

У цьому контексті показовою є антисемітська праця диякона А.Кураєва «Як роблять антисемітом» [Кураев А. Как делают антисемитом.- М., 1998.- С. 79-83 (або <http://www.libereya.ru/biblus/kuraev/krotov.html>)]. В ній богослов обстоює позицію, за якою євреї, внаслідок національного характеру своєї релігійності, і навіть вже після воцерковлення, все одно ставлять перед собою мету знищити Церкву, спотворюючи її традиційне віровчення. І хоча автор пише, що на його «книзі немає офіційного благословення, це означає, що за все, що в ній написано, відповідаю лише я, а не Російська Православна Церква», однак диякон А.Кураєв – «фігура знакова; він практично єдина людина в Церкві, що озвучує її позицію із злободенних питань, ... активно публікує роз'яснення з приводу різноманітних проблем. В середині Церкви він сприймається (можливо, за відсутністю кращого) практично як офіційний авторитет. Наскільки відомо, жодного разу з боку церковної ієрархії не прозвучало ні засудження, ні сумніву у вірності його праць» [Антисемитизм, православная церковь и государство в современной России.- <http://antifashyst.narod.ru/rusland.html> (або <http://xeno.sova-center.ru/1ED6E3B/216049A/216448C?print=on>)]. Між тим, офіційна Церква висловлювала своє негативне ставлення до багатьох фундаменталістських лідерів, проте проти А.Кураєва такого ніколи не було. Його антисемітизм, певно, не є ультраправим, надто вже «чорносотенним», а, скоріше, виражає позицію «помірно правих» в РПЦ.

Іншими словами, в російському православ'ї антиїудаїзм і антисемітизм є органічною і невід'ємною частиною світогляду. Найближчим часом це положення навряд чи зміниться, оскільки православ'я не може змінювати ні доктрин, ні традицій, ні усталеного світосприйняття, бо ж воно – консервативне за визначенням, а його

ідеологія є непорушною. Таким чином, зважаючи на тісну співпрацю МАУП і особисто Г.Щокіна з лідерами УПЦ МП напрошується навіть висновок чи не є взагалі Українська Консервативна партія суто російським й, до того ж, невдало прихованим антиукраїнським проектом, завданням якого є, якщо не знищення українського націоналістичного руху, то, принаймні, скеровування його на хибний і потрібний для Москви шлях? Чи не для цього підкидається й потрібний і «безпрограшний козир» – антисемітизм? У будь-якому разі, як доводить історичний досвід, він завжди «спрацьовував» у Росії в «потрібний час».

Інакше політичну позицію МАУП ніяк не можна пояснити. За щось таки ж конкретно благословляє і нагороджує Г.Щокіна УПЦ МП? Цілком зрозуміло, що не за його націоналізм, не за обстоювання ідеї української України, не за загравання з прихильниками українського язичницького руху і вже точно не за його православне вільнодумство, яке, як ми вже відзначили, є недопустимим для православного віруючого, яким він себе вважає. Є щось інше і це інше – скоріше антисемітизм!

Але якщо у спільнотах УПЦ МП (особливо у південних і східних єпархіях цієї Церкви) комплексно і методично обстоюється традиційні для неї антиукраїнські ідеї і принципи змалоросійщення українського народу, при чому, які конфесія намагається якимсь чином виводити на підставі євангельських норм і загальноправославних положень, то на основі практично тих же самих православних канонів і догматів УПЦ Київського Патріархату вибудовує іншу – проукраїнську позицію, принаймні зовнішньо. Ми говоримо «принаймні зовнішньо», бо за винятком орієнтації Церкви передусім на україномовність і географічно на Україну більше чи глибше за це справа, по суті, так і не йде. Безперечно, священики середньої і нижчої ланки, більшість пересічних віруючих Київського Православ'я налаштовані проукраїнськи. Але особливої заслуги самої УПЦ КП в цьому немає, бо ж ці особи увійшли до конфесії ще в перші роки її виникнення, плекаючи надію, що це створюється справді Українська Помісна Православна церква, яка буде українською не лише юрисдикційно, а головне – за своєю суттю. Однак цього так і не сталося, як не сталося й відродження самого Українського Православ'я, витoki якого сягають часів Аскольдового і Володимирового хрещень Русі, Могилянської доби. То ж, так і залишилися невідновленими традиції Київського християнства X-XVII століть, від яких починається Українське Православ'я і які свого часу обстоювала й поширювала на наших теренах славнозвісна Київська митрополія до її поглинення в 1686 р. Московською Церквою. На

сьогоднішній день УПЦ КП є лише формально українською, бодай що літургічно, богослужбово вона є україномовною.

З православних конфесій в Україні, нехтуючи тут їхньою, часто не завжди активною позицією в суспільстві, тест на українській проходить лише Українська Автокефальна Православна церква і Українська Греко-Католицька церква, принаймні широкий загальний віруючих. Ці конфесії справді є українськими за змістом і постійною орієнтацією на українське етнокультурне середовище.

Наголосимо, що сама по собі україномовність тієї чи іншої конфесії ще не означає, що вона є українською світоглядно. З таким успіхом ми могли б зарахувати сюди і чимало нетрадиційних релігійних організацій, зокрема неохристиянських спільнот. Тут доречно провести певну паралель з масою різних конфесій, що діють сьогодні в тій же Російській Федерації. Всі вони, зрозуміло, є російськомовними, однак це не дає підстави визнавати їх всі цілком справді російськими за суттю. То ж справа полягає не лише в одній мові, хоча в Україні (особливо центральній, південній і східній) це досить вагомий індикатор, який, до певної міри, підкреслює українськість.

До речі, незважаючи на те, що кримські татари не є україномовними, саме вони, як це доводить багаторічний досвід, на теренах Криму є носіями українськості й ідеї української державності. І це при всьому тому, що традиційно вони є мусульманами. А ось діяльність православних братств, як і домінуючої там УПЦ МП, є відверто антиукраїнською, бо ж російськомовні кримчани є постійно орієнтованими на Росію в широкому розумінні цього. УПЦ КП, греко-католики, автокефали в Криму є малочисельними і не користуються якоюсь особливою популярністю в населення. Протестантські, римо-католицькі, неохристиянські, язичницькі, загально нетрадиційні релігійні течії, зважаючи на проросійські настрої в Криму, просто підлаштовуються під це, не особливо переймаючись при цьому взагалі етнічними проблемами.

Формально українськими лише за теренами своєї діяльності на сьогоднішній день є Церква Ісуса Христа Святих останніх днів (мормони), ряд харизматичних церков неохристиянського толку, переважна більшість неопротестантських і неохристиянських громад, а поруч з ними й традиційні протестантські конфесії. Що стосується останніх, то вони якось неохоче хочуть бути справді українськими. І якщо тут ще певною мірою можна зрозуміти Свідків Єгови, які керуючись своїми усталеними доктринальними положеннями про негативне ставлення до інституту держави і до національного, стоять осторонь від всього, чим живе й переймається сучасне українське



суспільство, обстоюючи при цьому у нас в російськомовному варіанті ідеї християнського універсализму у чистому вигляді, то позиція українських баптистів й адвентистів, м'яко кажучи, дивує.

Приміром, з огляду на їх періодику, інформації з інтернет-сайтів складається враження, що їх мало хвилює Україна. Там мало що вказує на те, що українські протестанти справді вболівають за Україну, за її етнонаціональне відродження, не говорячи вже про те, що українські протестанти нічого не роблять задля того, щоб їх конфесії були не лише українськими географічно, а за своїм духом, тобто традиційно, культурно, ментально. Все крутиться навколо внутрішніх проблем громад, загальних питань віровчення й біблійного навчання. Назагал, ці висвітлювані в періодиці й книжково-брошурній продукції питання, з успіхом можуть оприлюднюватися в будь-якій країні, серед будь-якого народу чи релігійної спільноти, бо у своїй основі вони є, так би мовити, загальнопротестантськими, універсальними. В них не присутня ні Україна, ні її сучасні проблеми, ні бажання бути в авангарді відродження українськості українського суспільства. Навіть їх розроблені соціальні програми є також універсальними у своїй основі, оскільки закріплені там положення можуть з успіхом застосовуватися в будь-якій країні, в середовищі будь-якої нації. Яскраво відчувається дух етнічнонаціонального нігілізму, пасивність щодо етнічного, небажання українських протестантів стати українськими за своїм духом.

І якщо інтернет-сайти українських баптистів та п'ятидесятників, принаймні офіційні, бодай формально, але є все ж україномовними (чи, вірніше сказати, і україномовними в тому числі), то офіційний сайт українських адвентистів ([www.adventist.org.ua](http://www.adventist.org.ua)) озаглавлено так: «Церковь Христиан Адвентистов Седьмого дня. Украина (Украинская Унионная Конференция)». Сайт повністю є російськомовним, російськомовними є й інші сайти українських адвентистів – «Адвентистский Международный Медицинский Центр» ([aimc.narod.ru](http://aimc.narod.ru)), «Библия и наука» ([nauka.bible.com.ua](http://nauka.bible.com.ua)), «INTERNET-ЦЕРКОВЬ» ([www.church.kiev.ua](http://www.church.kiev.ua)), «Маранафа» ([www.maranatha.org.ua](http://www.maranatha.org.ua)). До всього цього ще слід зауважити, що переважаюча більшість періодики і літератури цієї конфесії виходить чомусь російською. Складається думка, що в українських адвентистів неначе «канонічною» мовою є російська.

До слова, нічого подібного в цьому сенсі не можна сказати про Українську Лютеранську церкву. Ця протестантська конфесія все робить для того, щоб бути українською не лише за своєю назвою. Примітно, що українські лютерани є на сьогодні єдиними, хто із всіх існуючих традиційних протестантських конфесій в Україні виношує ще

з початку 90-х років минулого століття ідею стати національною церквою і реалізує її двома шляхами – через опікування духовною сферою українського суспільства і через відродження етнонаціональної свідомості українців. Відтак вони стоять на принципах, за якими лютеранство в Україні неодмінно мусить мати українські виразники, тобто бути українським. Українськість УЛЦ виявляється насамперед у впровадженні ними у свою богослужбову практику традицій українського Східного обряду. Зазначимо, що подібне не обстоює жодна інша протестантська церква в Україні. «Такої ролі не бере на себе жодна протестантська конфесія у новітній Україні, тримаючись зазвичай нейтралітету стосовно політики й національної ідеї, - слушно зазначає відома дослідниця історії протестантизму в Україні В.Любащенко. - Тому сьогоднішні гасла українських лютеран – «Не почуваймося сиротами, „приходьками”, „чужинцями”, а вкоріненими на рідній українській землі Словом Божим дітьми Небесного Отця, яким не байдужа будичність свого народу, його доля, шлях, життєвий вибір, віра» та «Проповідуй Євангелію так, наче Воно особисто спрямовано до українського народу: так бо Бог полюбив „Україну”, що дав Сина Свого Однородженого, щоб, якщо Україна вірує в Нього не загинула, але мала життя вічне» [Любащенко В. Феномен українського лютеранства // Людина і світ.- 2001.- № 7.- С. 39]. Такі оцінки українських лютеран дисонують з позицією не лише радикальних протестантів, а й лютеран України німецької традиції. Як бачимо, нашарування різних християнських традицій, що має місце у надрах сучасної УЛЦ відтворює напрочуд оригінальний, не подібний до всього протестантського світу тип сучасної лютеранської церкви – Лютеранської Церкви українського народу» [Скибенко П.І. Українська лютеранська церква як феномен українського духовного життя.- [http://www.iaidonetsk.ua/\\_u/iaidtp/CONF/4\\_2004/articles/stat35.html](http://www.iaidonetsk.ua/_u/iaidtp/CONF/4_2004/articles/stat35.html)].

Але якщо така кількісно невеличка конфесія як Українська Лютеранська Церква чітко визначила і обстоює курс стати церквою українського народу, то така, порівняно з нею, чимала релігійна організація, як Римо-Католицька Церква з кожним роком дедалі все більше спольщується. Назагал ця конфесія поступово перетворюється на релігійну спільноту з яскраво вираженою польською етнокультурною домінантою. По суті, попри те, що серед її вірних є чимало етнічних українців та росіян, в її переважаючій більшості храмів відчувається присутність польського духу. Це видно і по розповсюдженій там літературі, значна частина якої видана польською, і по священниках, ченцях і черницях, які є здебільшого поляками.

На запитання: «Наскільки важливо мати національний, український, «корпус» Католицької Церкви в країні? Прискорить чи загальмує розвиток Католицької Церкви в Україні «українізація» католицизму?», які були задані апостольському нунцію в Україні архієпископу Івану Юрковичу в ході його розмови з кореспондентом газети «День» Кларою Гудзик, він зазначив наступне. «Католицька Церква – світова, вселенська, але вона існує в різних національних контекстах, кожен зі своїми специфічними культурними особливостями. І це – один із витоків багатства Церкви, один з дуже важливих елементів її творчого потенціалу і душпастирської дієвості. Тут, в Україні, цей універсальний характер Католицької Церкви виявляється також і в існуванні двох католицьких традицій, що розширяє можливості її місії. Звичайно, ця різноманітність іноді породжує певні складнощі. Але я думаю, що з плином часу й подальшим визріванням суспільства проблем ставатиме менше. Вже й зараз, як мені здається, у вашій країні дихається повітрям єдності, братерства й толерантності. Це враження, можливо, одна з найприємніших несподіванок для мене, воно не полишає мене відколи я приїхав до Києва. Що сказати? Побажати лише всім нам, щоб Католицька Церква в Україні залишалася якомога ближчою до історії країни, до її багатих духовних та культурних традицій і разом з тим ставала все відкритішою до католицької вселенськості й до світу» [Католицька церква – вселенська, але вона існує в різних національних контекстах // День.- №99.- 2005. (Або див. на сайті газети «День».- <http://www.day.kiev.ua/138249>)]. «Латинське духовенство більш різноманітне за своїм національним складом. Тут є священники з багатьох країн світу: словаки, французи, іспанці і насамперед – поляки. Проте ситуація досить динамічно розвивається, вже рукоположено багато місцевих священників. Те ж саме можна сказати і про монахів та монахинь. Утім, багатонаціональний склад духовенства – нормальне явище для Католицької Церкви, інституції вселенського виміру, і подібні ситуації існують у багатьох країнах світу» [Там само].

Але якщо за цією притаманною для католицизму вселенськістю в Польщі Римо-Католицька Церква стала польською за духом, більше того – перетворилася на головний національно-духовний, навіть державницький фундамент польського народу, стала головним виразником його польськості, то в Україні подібна орієнтація на польськість є абсолютно неприйнятним явищем. Неприйнятність ця буде продовжуватися доти, доки римо-католицизм в Україні, на зразок українських лютеран, не проголосить нарешті курс стати «Римо-Католицькою Церквою українського народу», при чому не формально, а

світоглядно, ідейно, як це наявне в Польщі в середовищі Польського Костелу. Іншими словами, РКЦ доти не буде сповна відповідати духовним потребам українського суспільства, допоки вона не перетвориться з «Римсько-Католицької Церкви в Україні», як це зазначається на її офіційному сайті в Інтернет ([www.rkc.lviv.ua](http://www.rkc.lviv.ua)), на «Українську Римсько-Католицьку Церкву».

Серед палітри різного роду неохристиянських напрямків найпотужнішим і найчисельнішим є харизматичний рух. Його універсалістська ідея «відродження» особистості і нації передбачає відродження, так би мовити, «взагалі». Між тим, авторитарне спрямування цього руху є очевидним і воліє нав'язати монопольну владу над десятками тисяч віруючих, спрямовуючи їхню свідомість насамперед проти етнічної чи національної приналежності в ім'я «вищого» «громадянства неба». Власне кажучи, харизмати, живучи на цій землі, люблять її стільки, скільки це важливо і можливо у світлі їхніх віровчень і необхідного їм для ортодоксального ведення релігійного життя. Однак їхній кінцевий ідеал – не реформація, не розбудова, не вдосконалення «ньогосвітнього» суспільства, а якраз пасивне очікування і сподівання досягти єднання з Богом. Так, переважна більшість представників неохристиянських громад не ідентифікують себе ні в етнонаціональному, ні в етнокультурному просторі, обстоюють космополітичні, наднаціональні, інтернаціональні, позанаціональні, ненаціональні погляди, мотивуючи це тим, що справжнє новозавітне християнство, мовляв, стоїть поза етнічними і культурними вимірами. З останнім навряд чи можна погодитися, бо ж в Біблії, тим паче в Новому Завіті, немає жодного тексту, який би довів достовірність цього твердження.

Примітно, що загалом подібна неохристиянсько-універсалістська позиція тримається лише на двох відомих висловлюваннях Павла, які, до всього, ще й розглядаються поза загальним контекстом його послань. «Бо ви всі сини Божі через віру в Христа Ісуса! Бо ви всі, що в Христа охристілися, у Христа зодягнулися! *Нема юдея, ні грека,*<sup>1</sup> *нема раба, ані вільного, нема чоловічої статі, ані жіночої, бо всі ви один у Христі Ісусі!* (Гал. 3:26-28); Зодягніться «в нову (людину – П.П.), що відновлюється для пізнання за образом Створителя її, де *нема ані геллена, ані юдея, обрізання та необрізання, варвара, скита, раба, вільного, але все та в усьому Христос!*» (Кол. 3:10-11).

Справді, християнство в інтерпретації Павла вже на самих початках суттєво відрізнялося від початкового палестинського, розумій – Ісусового, християнства чи іудеохристиянства або, як його ще

<sup>1</sup> Тут і далі курсив наш.

називають, петранізму, бо ж останнє несло в собі яскраву етнічну домінанту і не просто розглядало себе в контексті тогочасної єврейської культури, а було невід'ємною частиною іудейського соціокультурного комплексу. Павлове ж християнство (чи паулінізм) орієнтувалося на греко-римське середовище, а тому, з огляду на це, було звільненим від іудейського культурного та релігійного етноцентризму. Залишаючи тут осторонь відмінності між петранізмом і паулінізмом, підкреслимо, що в зазначених висловлюваннях Павла мова йде абсолютно не про те, що ось вже століттями намагаються йому приписувати, тобто про можливе негативне його ставлення до етнічного як такого. Обидва наведені нами тексти Павла при вдумливому їх прочитанні ніяк не обґрунтовують ідею універсалізму чи космополітизму, зречення свого етнокультурного коріння заради віри в Христа. Говорять вони про інше: в Ісусі Христі скасовуються всі три існуючі у тогочасному світі схеми дискримінацій між людьми – расова, соціальна і статева. Іншими словами, апостол повчає, що перенесення будь-яких дискримінаційних схем в християнське середовище не прийнятні: неприпустимо ділити християн за расовою чи культурною ознакою (на греків або римлян, з одного боку, і на варварів – з іншого, а чи ж на іудеїв і язичників), за релігійною (на обрізаних чи необрізаних), за соціальною (на раба чи вільного, на раба чи господаря), за статевою (на чоловіка і жінку), «бо всі ви (тобто християни – П.П.), - наголошує Павло, - один у Христі Ісусі».

Зауважимо, що йдеться не про весь світ. Християнство не ставить на меті скасовувати чинні в ньому норми, які б ті не були, проте воно наголошує, що дія тих світських норм, які провокують расову, соціальну чи статеву дискримінації у Церкві є вкрай неприпустимі. «Усі бар'єри руйнуються в Господі, і в ньому всі віруючі робляться рівними. Тому й слід чекати, що кожен з них (християн – П.П.) – незалежно від свого національного походження, релігії, яку той сповідував раніше, свого культурного рівня і соціального положення – буде утримуватися від гріховної поведінки і жити у злагоді зі своїм новим «я»» [Толкование новозаветных посланий и Книги Откровения.- Ашфорд, США, 1990.- С. 393-394]. Ти можеш бути християнином, залишаючись при цьому євреєм, скіфом, елліном. Досвід П'ятидесятниці з Книги дій апостолів (розділи 1-2) є яскравим цьому доказом, коли апостолам був даний дар розмовляти мовами тих народів, до яких вони мусять нести слово Євангелії їх рідною мовою.

Таким чином, тексти апостола Павла (а це – Гал. 3:28; Кол. 3:11) не годяться для того, щоб на їх підставі виводити ідею християнського універсалізму, яка, попри це, таки була притаманна для апостола, але проявлялася це в іншому – у запереченні Ісусового християнства. Але

це тема вже для іншої розмови. Якщо ж сказати двома словами, то все новозавітне вчення прив'язувалося до скорої реалізації есхатологічних ідей і при тому за життя тих, хто писав ці тексти, і до кого вони були адресовані, тобто десь на межі I-II століть.

Перші християни, очікуючи прихід месіанської доби, були переконані, що вона наступить за життя того покоління, яке жило в I столітті (Мт. 16:28; Мк. 9:1; Лк. 9:27). Подібну позицію ми знаходимо у Петра (2 Пет. 3:10-14) й особливо у Павла (1 Кор. 15:51-52; 1 Сол. 4:15-17). Тому-то, певною мірою, цілком зрозумілими стають і ранньохристиянська ідея зречення родинних уз, й ідея безшлюбності і бездітності, і, зрештою, центральна ідея про зречення світу, всього земного, бо ж воно вже не варте ні піклування, ні уваги, бо ж скоро кінець всьому.

Однак ряд християнських конфесій, зокрема Свідки Єгови, адвентисти, практично всі неохристиянські групи, вибудовують свої доктрини саме на цих новозавітних текстах, не бажаючи розуміти, що вони ідейно були прив'язані до першого (від сили – до другого) століття. Тому воно й виходить, що у ставленні до земного новозавітне, конкретніше – Павлове вчення ставить їх не лише у конфронтацію до самого християнського поліконфесійного світу, а й провокує обстоювати відверто універсалістські як антиетнічні, антинаціональні, антидержавні позиції.

Передусім це стосується тут Свідків Єгови, які взагалі не визнають ні етнічного, ні інституту держави, ні іншого світогляду, відмінного від того, який пропагується в їх громадах. За такої розкладки для українських Свідків Єгови байдужою є доля України й українського народу, його культура, мова, історія. Для них все це є зайвим. Їх взагалі не хвилює цей світ, бо ж вони, як самі часто на цьому зауважують, «не є частиною світу». «Оскільки ми «любимо нашого Бога Єгову всім нашим серцем, усією нашою душею, всім нашим розумом і всією нашою силою, і нашого ближнього, як самого себе», нас не розділяє ні національність, ні раса, ні суспільне положення... Тому ми зберігаємо нейтральне положення щодо політичних справ цих народів. Ми намагаємося наслідувати ранніх учнів Ісуса, про яких Він сказав: Вони не від світу, як і Я не від світу» (Ів. 17:16)» [Во что верят Свидетели Иеговы? (буклет)].

«Перевірка історичних фактів показує, що Свідки Єгови не тільки відмовляються носити військову форму і братися за зброю, але що вони протягом минулих п'ятдесяти років відмовляються виконувати й незбройну військову службу чи інші робочі завдання, якими підмінюють для них військову службу. Чому? - Тому що вони вивчали

вимоги Бога і після цього винесли власне рішення сумління. Ніхто не говорить їм, що їм належить робити. І вони не утримують інших діяти за власним рішенням. Але якщо Свідків Єгови просять викласти свою позицію, то пояснюють, що вони, як посвячені Богу особи, зобов'язані надавати своє тіло Його служінню, а не земним панам, які діють всупереч намірам Бога... Вони (Свідки Єгови – П.П.) повністю усвідомлюють серйозне значення твердження Ісуса, що Його послідовники «не є частиною світу». Вони знають, що цей старий світ скоро мине і що залишаться назавжди лише ті, хто щиро творить волю Бога» [Объединены в поклонении одному истинному Богу.- Brooklyn, New York, 1989.- С. 167-168].

Це лише декілька з багатьох подібних висловлювань Свідків про їх ставлення до світу, які можна віднайти в їхніх виданнях, зокрема в часописах «Вартова Башта» і «Пробудись». Характерно, що в поняття «світ» вони вкладають не лише загальнохристиянське розуміння «світ гріха», а набагато ширше – як світ цивілізації людей. Тому коли Свідки Єгови проголошують, що вони не підкоряються світові, то це означає, що вони не визнають нічого, що притаманне людській цивілізації, навіть те, що може бути або є очевидно позитивним. Натомість світ, в уяві Свідків Єгови, має постати як якась теократична система з центром у Брукліні, що водночас є й надбудовою над існуючим світом людей, який (і все, що в ньому) вона заперечує. Свідки рахуються з існуючими в суспільстві порядками, нормами і традиціями постільки, поскільки це дозволяє їм їхнє віровчення. Будучи громадянами конкретних держав, вони, по суті, ними не є, бо користуються лише громадянськими правами, не виконуючи громадянських обов'язків. Вони – космополіти у самому крайньому розумінні цього; не визнають інституту держави, державних символів, будь-якого політичного устрою. У цьому смислі український Свідок Єгови нічим не відрізняється від будь-якого Свідка з іншої країни. А якщо вони й користуються українською мовою, то не більше, ніж як засобом розповсюдження віровчення чи богослужбової відправи. Вони негативно ставляться до політичної, етнічної чи культурної ідентифікації особи, вважаючи це проявами цьогосвітнього зла. То ж нічого українського у спільнотах Свідків Єгови немає й близько і, певно, й не буде, оскільки така позиція строго визначена їх віровченням. Поруч з тим подібний «нейтралітет», в тому вигляді, як він ними обстоюється, у будь-якому разі працює лише проти України і всього українського.

Недалекими від подібних щодо етнічного чи етнокультурного уявлень стоять й різного толку неохристиянські і неоорієнталістські організації. «Церква не несе відповідальності за ту територію, на якій

вона знаходиться»; «Приналежність людини до національного вводить її в чергову оману і зачиняє шлях Істини»; «Роль Церкви – це молитися за людей, уряд і країну, тому що благословенням праведників підвищується місто»; «Відповідь для нації – змиритися перед Живим Богом»; «Ми молимося за пробудження України в дусі Євангелії», - зазначається в ряді анонімних анкет, які заповнювали члени окремих неохристиянських громад. Харизмати є більш конкретними у своїх висловлюваннях з цього приводу: «Бог не дивиться на національність»; «Бог не може бути національним»; «Релігія не може мати національних рис, оскільки вона втратить Євангельський смисл»; «Ми проти будь-якої національної релігії»; «Мова не є важливою, головне, щоб вона була євангельською». Примітно, що підтекстом усіх висловлювань, на зразок «євангельська мова», «християнська мова», «мова не важлива» стоїть визначення російської мови як мови релігійно-культурного вжитку. Все це вказує на конкретний рівень національного самоусвідомлення членів нетрадиційних громад, переважну більшість в лоні яких становлять якраз етнічні українці.

Р.Кемпбелл, один з лідерів Церкви Христа в Україні, зауважує, що «істинне християнство не приймає вчення людини, включаючи написані людьми віровчення, і не визнає традиції людей як авторитет. Ми дотримуємося вчення лише Біблії». До речі, подібну точку зору поділяють не лише практично всі неохристиянські місіонери, що прибувають до України сіяти ідеї «істинної» релігійності, а й загалом всі представники нетрадиційних для України релігійних систем. «Сьогодні ми мусимо бути обережними щодо традицій і передань людських, до їх дотримання лише тільки тому, що так йшлося завжди. Нам необхідно триматися істинних традицій, котрі прийшли від Бога» [Зі щонедільного листа-звернення лідера громади до членів Київської Церкви Христа від 19 квітня 1993 р.]. Розуміємо, що ставлення до «традицій і передань людських» як певної форми передачі елементів соціальної і культурної спадщини, соціального досвіду в середовищі окремого етносу від покоління до покоління в інтерпретації нетрадиційних релігій є вкрай негативним. Засуджуючи національні «традиції і передання людські», тим самим нівелюють і конкретні суспільні і національні настанови, норми поведінки, моральності, цінності, ідеї, звичаї, обряди тощо. «Істинні» ж традиції, на противагу засудженим традиціям національним, які намагаються нав'язати в нетрадиційних конфесіях українцям, не складають і не можуть скласти навіть частки традиції української, оскільки ці «істинні» традиції постали (якщо вони вважаються, власне, «традиціями») в інших культурно-національних середовищах. Це, безперечно, так, бо



безрелігійних культур історія не знає. Кожне новітнє віровчення, яке поширюється в Україні місіонерами, несе в собі конкретну, поруч з релігійною, культурну матрицю тієї національної культури (і цей елемент подекуди міцніший за релігійний), в надрах якої воно формувалося [Детальніше див.: Павленко П.Ю. Церква Христа в різноманітті її виявів // Релігійна панорама. – 2006. - №10].

Зрозуміло, що неохристиянські конфесії, зокрема, американського типу (наприклад, Церква Христа, Церква Ісуса Христа Святих останніх днів (мормони), харизматичні церкви) вмістили в себе дух американської світської і національної культури. –Ми віруємо, – зазначається в –Основах віри” Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів (ІХСОД), – що Сіон (Новий Єрусалим) буде збудований на Американському Континенті” [Основи Євангелія. – Солт Лейк Сіті, 1985.- С. 168]. Згідно з цим твердженням, вірні Церкви ІХСОД мусять усвідомлювати і визнавати Америку як нову –Святу Землю”, тримати її за духовний орієнтир. Відтак, рано чи пізно, але американська культура буде з часом домінувати в духовному житті окремого «святого останніх днів», мати значення першочергове, відкидаючи рідну українську етнонаціональну культуру на другорядний план. То ж, якщо тестувати на українськість і Церкву мормонів, то, попри те, що в їх громадах можна чути українську мову, характерно, що з вуст передусім окремих американських місіонерів, її світоглядно-культурна діяльність є далекою від справді проукраїнської.

Орієталістські рухи також не надто переймаються наповненням українським духом своїх громад. Приміром, один з найчисельніший серед них рух «Товариство Свідомості Крішні» стоїть скоріше не на явних універсалістських засадах, а має певний крен, із зрозумілих причин, в бік індійської культури. Так, серед українських крішнаїтів загальноприйнятою нормою є, поруч з вивченням Священних текстів, медитаціями, співами мантр тощо, обов’язкове знайомство вірних з індійською культурою, історією. Серед членів громад Товариства Свідомості Крішні поширено одягання в індійський стилізований одяг, прагнення мати характерний для індусів зовнішній вигляд, здійснювати обов’язкові паломницькі поїздки до Індії, вшановування історії та географії останньої, оспівування Ганга і Ямуні, а не Дніпра, на берегах якого вони живуть.

Українські крішнаїти, частково вживаючи українську мову у своїх виданнях і навіть застосовуючи подеколи мелодії українських народних пісень для співання мантри «харе Крішна», етнокультурно, як і свідки Євгови, займають нейтральну позицію, бо ж їх передусім хвилює не етнічне. «У матеріальному світі ми створили надто багато так званих

«обов'язків». Це – наша хвороба. Соціалізм, комунізм, націоналізм, інтернаціоналізм, цей «ізм», той «ізм»... – дуже багато обов'язків ми створили, але всі вони матеріальні. ... Оскільки ми покриті матеріальними визначеннями, ми не виявляємо своїх якостей. ... «Я – індієць», «Я – американець», «Я – мусульманин», «Я – білий», «Я – чорний». Всі ці визначення приховують нашу істинну природу, природу слуг Крішні» [На пути к Богу. Журнал движения Харе Кришна.- Л., 1990.- С. 8-9].

Водночас тут треба визнати, що українські кришнаїти останнім часом намагаються все ж таки певною мірою наближувати своє віровчення до української духовної традиції. Відомі приклади намагання по-крішнаїтському святкувати в громадах традиційні українські православні і язичницькі свята, прив'язати їх зміст і форму до крішнаїзму. Більше того, крішнаїти почасти стали накладати свої мантри на мелодії відомих українських народних пісень.

Із зрозумілих причин ми не ставили перед собою завдання давати ґрунтовний аналіз кожній неорелігійній течії чи християнській конфесії, а прагнули, так би мовити, виявити загальні тенденції в контексті їх існування в українському етнокультурному просторі. Назагал же релігійна традиція кожної окремої так званої чи то американської, чи корейської, чи індійської, а чи ж польської конфесії, яку намагаються прищепити до українського культурного тіла (і до того ж в «чистому вигляді»), буде мати (та й, як бачимо вже, що має) певні негативні наслідки для українського поступу, бо ж така традиція буде нівечити не просто українські етнонаціональні традиції, але й задавати шкоду всьому національному.

Місіонерський заклик до українців слідувати за «істинною» традицією не просто спотворює традицію українську, але й підмінює її традицією чужою. Тому пропаганда нової нетрадиційної релігійної свідомості – це перш за все пропаганда не так релігійна, як культурна.

А якщо зважити на те, що деякі нетрадиційні неохристиянські конфесії є релігійними спільнотами, так званого, культового типу чи «вільними церквами», які, по суті, є такими собі «клубними» утвореннями, що часом не мають ні чітко визначеного віровчення, ні центрального керівництва, ні навіть часто керівника громади (і при цьому саме останні є доволі стійкими утвореннями, на відміну від інших релігійних організацій), то увага держави до таких «клубних» організацій, до їхніх віровчень мусить бути постійною, оскільки саме через ці організації за короткий час проходить багато людей (і особливо молоді), а «клубний дух» в більшості таких громад є далеким від патріотичного: під релігійними ідеалами, часом, приховується

негативізм до української етнокультурної сфери, обстоювання проросійських почуттів або відвертий космополітизм. Більшість релігій, існуючи в суспільстві, водночас перебувають, тією чи іншою, мірою в опозиції до держави, не сприймаючи належно ні самої ідеї української державності, ні загалом української ідеї як такої.

По суті, в Україні, як кажуть, «від і до» українськими і проукраїнськими є лише язичники. В їх громадах етнічний дух культивується постійно, а державницькі, патріотичні настрої є стабільними і чітко визначеними на рівні віровчення. Так, в Статуті релігійної громади «Рідне Трисуття» (РУНВіра) із смт. Гребінки Васильківського р-ну, що на Київщині, при визначенні мети і завдань громади звучить: «Виховувати громадян України в дусі любові до власної Держави, її природи, поваги до рідної історії та культури. Відроджувати релігійну самобутність і національну свідомість українського народу» [Рідна Віра. – 2006.- № 10. – С. 42]. «Занепад або смерть певної мови можна співвіднести із загибеллю або смертю цієї культури, - зауважує Верховний Волхв Руси-України, Голова Родового Вогнища Рідної Православної Віри В.Куровський. - Всесвіт національної культури і духовності неможливий без високої мовної культури – самобутня мораль, світогляд та духовність, притаманні кожному народу є стрижнем його культури. ... Мова і релігія народу утворюють неподільне органічне ціле, і мова релігії не може бути мовою іншого народу, оскільки релігія – це дух, світогляд і мораль народу, що формує його менталітет і національну культуру» [Куровський В. Мова у релігійній культурі українського народу // Рідна Віра.- 2005.- №9(47).- С. 40, 42]. «Українська язичницька віра піднімає дух української нації до найвищої досконалості; повертає народові втрачені шляхетні цінності; підносить свободу духу і національну гідність; загартовує стійкість і відпорність чужим ідеологіям» [Українська язичницька віра // Сварог. Релігійно-історичний та науково-пізнавальний часопис Об'єднання Рідновірів України.- 2005.- №17-18.- С. 2]. «Не цурайся Роду свого, його Звичаю та Мови, бо рідна Мова і Звичай зберігає енергію нації ... Не оскверняй Душу чужинськими звичаями... Не потурай ворогам свого народу; Якщо треба – ставай до Священного Бою. ... Не віддавайся в рабство, бо хто прийме рабську смерть, той у Вічність відійде рабом. ... Не зраджуй Віру Дажбожих онуків, бо чужа віра руйнує Дух і тіло, знищує націю» [Там само.- С. 2].

Цілком зрозуміло, що причини антиукраїнської поведінки окремих релігійних організацій треба шукати не лише в них самих, а набагато глибше – в самому українському суспільстві. Так, на

сучасному етапі його характеризує передусім те, що чимала частина етнічних українців як громадян України продовжує не ідентифікувати себе в українському етнокультурному просторі. Це проявляється в тому, що такі громадяни обстоюють, якщо й не антиукраїнські, тобто здебільшого проросійські щодо етнічного погляди, то, так би мовити, «нейтральні» чи «пасивні», а саме – космополітичні, універсальні, наднаціональні, інтернаціональні, позанаціональні, ненаціональні, антиетнічні. Ми не будемо тут з'ясовувати всі причини такої поведінки цих етнічних українців, однак зауважимо, що це є також і наслідком, з одного боку, отієї прозахідноєвропейської і проамериканської «ліберально-демократичної» моделі політики української влади, а з іншого – інерційних процесів радянського стилю і методів керівництва державою. Від дня здобуття незалежності українська правляча еліта інерційно ще стояла (та й продовжує подекуди ще стояти) на позиціях обстоювання водночас і радянської (чи прорадянської, пробільшовицької) інтернаціональної культури, і універсальної ліберальної, скоріше, проамериканської, як західноєвропейської, глобалізованої культури. В умовах, як першої, так і другої, розвиток української етнічної культури (та й будь-якої взагалі) є доволі обмеженим, вихолощеним від плекання української національної ідеї і справжніх національно-патріотичних почуттів.

Утім, так чи інакше, але наявною є проблема: якщо збереження національної культури можливе за умови повернення до культурного надбання минулих поколінь, то якою мірою і чи взагалі можливою є активізація в українському просторі таких конфесій і рухів, доктрини яких часто-густо є або вихолощеними від етнічних елементів, бо ж засновані вони на універсалізмі й космополітизмі або ж орієнтовані на російське, і то не лише релігійно-духовне, а й на культурне і головне – православно-державно-політичне середовище Російської Федерації? Чи можна взагалі повернути український народ до свого етнокультурного коріння, коли, з одного боку, наслідують глобалізаційні процеси, що вибивають з-під ніг етнічну автентичність, відчуття національної гордості, а з іншого – активні проросійські настрої, які, як ми вже зазначили вище, можуть змалоросійщити українців?

Складні питання! Отже, держава мусить бути уважною передусім до появи різного роду нових релігійних рухів, виходячи при цьому вже з того, що деякі з них, які сьогодні пропонують своїм вірним дотримуватися щодо держави і суспільства принципу «нейтральності», завтра можуть перерости у численні рухи, як це ми сьогодні маємо з харизматичним рухом неохристиянського толку. Якщо їм, зважаючи

на цю пасивну щодо українського позицію (розумій – антиукраїнську!), не вказати на це сьогодні (і навіть в разі необхідності не обмежити їхню діяльність юридично, а для цього є окремі мотиви), то завтра їх численні прихильники запросто можуть якісно впливати (і не виключено, що й навіть на політичному рівні) на суспільні процеси в Україні. Зрештою, космополітизм, етнічний універсалізм чи необільшовизм, з одного боку, і, відповідно, тероризм й екстремізм з антиукраїнською зорієнтованістю – з іншого, можуть стати легальними.

Обстоювання «нейтральних» чи універсалістських поглядів щодо держави і нації, не говорячи вже про відверто антиукраїнські, в межах релігійних систем (і не тільки!) означає, по суті, обстоювання антиукраїнських поглядів. З подібними підходами релігійні спільноти будуть тільки фактором роз'єднання суспільства. Допоки віруючі тієї чи іншої конфесії будуть обстоювати чи то позицію нехтування українською етнонаціональною сферою, чи то сповідувати взагалі антиукраїнський світогляд, ці спільноти не будуть українськими. Орієнтація на Україну, на українськість, зрештою – на український народ, повернення ідеологічного, світоглядного вектору із-за меж України в Україну – ось той і ключ, і механізм, який перетворює чужинську релігію на українську за змістом. Не забуваймо, що й християнство колись прийшло на українські терени, як чужинська релігія, але з часом, призвичаївшись, воно в деяких його церковно-конфесійних виявах стало рідним українцю. Прикметним стало те, як обстоює необхідність вживання української мови в богослужбовій діяльності Церква Християн віри євангельської. В її київському офісі висить десь віднайдені слова К.Маркса: «Якщо людина не знає мови народу, на землі якого проживає, то вона є або гостем, або найманцем, або ж окупантом».

Українською за духом може (й повинна бути) кожна релігійна організація, яка діє на українських теренах. І це не пустий ідеалізм, а той стрижневий принцип, який мусить бути покладений в основу діяльності кожної конфесії в Україні і який неодмінно, рано чи пізно, але перетворить її на «свою», «рідну». Іншого шляху немає. В протилежному разі «чужа» релігійна спільнота спочатку просто буде стояти осторонь від українського суспільства, випадати з тих процесів, якими живе, переймається українське суспільство, а згодом й взагалі вступить в дисонанс з суспільством. Не прагнучи бути українською, така конфесія неодмінно буде якоюсь іншою, але неодмінно буде обстоювати незрозумілі, чужі українцям ідеали, поступово

перетворюючись на антиукраїнську, бодай що це буде ховатися за якимись універсалістськими світоглядними положеннями.

Світовий історичний досвід доводить, що та чи інша релігійна система, яка не симпатизує тому народу, до якого вона прийшла, не дає відповіді на злободенні, цілком справедливі питання про буття нації, про принципи існування її культури, не боронить її етнонаціональних виразників, не поважає мову того народу, духовними потребами якого вона намагається опікуватися, буде залишатися лише чужинською ідеологією, системою поневолення, знищувачем нації. Вона не перетвориться на масове релігійне явище, а відтак поступово стане відмирати, що ми вже маємо із багатьма неорелігійними рухами.

Однією з граней буття будь-якої нації є її політичне життя. Релігія, яка проголошує, що вона нейтральна до політики, вже в цьому виявляє свою політичну позицію. І коли ми констатуємо, що та чи інша релігійна спільнота є (чи не є) українською, то в цьому проявляються в тому числі й її політичні симпатії (чи асимпатії) до української етнокультурної, в тому числі й політичної сфери, бо ж вірні конфесії є громадянами, а громадянин повинен мати власну громадянську позицію, яка включає в себе й позицію політичну.

Чи ж не є політичною позицією поширення в суспільстві негативного ставлення до держави й нації? Або ж чи не політикою є нав'язування в окремих громадах універсалістських, розумій космополітичних, поглядів, російськомовності на фоні несприйняття всього українського, не говорячи вже тут про антиукраїнські, антидержавні погляди. Отже, українською та чи інша конфесія може бути лише тоді, коли вона буде працювати для поступу української нації в широкому значенні цього слова; буде стояти на державницьких принципах, обстоювати повагу до української етнокультурної сфери, до української мови, при чому не для годиться, а щиро, бажаючи бачити членів своєї спільноти добрими українцями й патріотами свого народу. В цьому контексті на думку приходять відомі слова Великого українця, Президента УНР Михайла Грушевського: «Для всіх, хто живе на Україні, а живучи, любить її, а люблячи хоче працювати для добра краю і його людності, служити їй, а не обирати, не експлуатувати для себе ... всякий хто водиться такими поглядами, дорогий співгорожанин для нас, незалежно від того, хто б він не був» [Грушевський М. Хто такі українці і чого вони хочуть.- К., 1991.- С. 11].

### 3. СПОСІБ ЖИТТЯ ПРАВОСЛАВНОГО ВІРУЮЧОГО

В сучасному світі, де все більше поглиблюється процес секуляризації, змінюється ставлення до людини, розуміння її сутності і призначення. В системі сучасного світського гуманітарного пізнання громадянських прав людина розглядається не як образ Божий, а як самодостатній об'єкт [Социальная концепция Русской Православной Церкви. – М., 2001. – С. 70]. У зв'язку з цим змінюється і саме життя сучасної людини. Незважаючи на те, що Православна Церква не змінила своїх поглядів на людину як образ Божий, спосіб життя її віруючих все одно змінюється швидкими темпами під впливом сьогодення.

По-перше, варто зазначити, що релігійні вірування можуть визначати не всі сторони життя віруючого. Він може належати до релігійної спільноти, дотримуватись певної системи релігійних поглядів, норм співжиття, не усвідомлюючи при цьому самої суті вірувань, яких він дотримується. Релігійні інститути, установи, організації можуть впливати на поведінку віруючої людини незалежно від її вірувань і навіть всупереч їм, стимулюючи з певних причин навіть такі дії, які суперечать офіційному вченню.

По-друге, спосіб життя сучасних мирян не є однотипним. Він диференціюється в залежності від типу віруючого, тобто від міри релігійних переконань, дотримання приписів і норм Церкви, глибини віри.

Виходячи з цього, можна виділити ряд тенденцій, які характеризують зміни у способі життя сучасних православних мирян. Серед них, зокрема, такі, як зміна ставлення до релігії (осмислене ставлення до релігійного вчення, прагматичне ставлення до релігії і т.п.) та зміна ролі релігії в житті мирян (втрата ролі детермінанти всього життя, зовнішня віра, а не внутрішня), зростання соціальної активності віруючих, глибше включення їх в різні сфери суспільного буття, зміна сімейного життя, ставлення до іновірців та ін. У зв'язку зі зміною життя віруючих православної Церкві доводиться дещо змінювати і свою соціальну доктрину.

Процес модернізації православного богослів'я, а конкретніше питань, що стосуються ставлення мирян до світу, їх участі у ньому, соціальної та політичної активності, почався ще в середині 50-х років м.ст. під впливом нових історичних умов. Була помітно модернізована соціально-етична доктрина православ'я. Активним періодом осучаснення всіх сторін православ'я стали 70-ті роки. Головною метою цього було прагнення наблизити вчення Церкви до

реального життя віруючих, догматично обґрунтувати існуючі явища суспільного життя. В цей час поширились теорії «розумної віри», яка пропонує осмислене ставлення до православного віровчення і пошуку аргументів на захист релігії. З'явилося «богослів'я у світі», «літургія після літургії», а також концепція «християнського служіння світові», в якій були зроблені спроби реалізувати соціальну активність мирян через Церкву.

Проте, незважаючи на проведені реформування, сучасність засвідчує дедалі більшу невідповідність церковного життя православного віруючого, як того вимагають його норми і принципи, сучасному культурно-соціальному контексту. Нинішні ж богослови, продовжуючи традиції попередників, схильні вбачати причину цього в тому, що, давно зникле з історичної сцени візантійське життя з їх емпіричними факторами, продовжує існувати в нашому церковному житті як щось незаперечне і незмінне.

Сучасні богослови прагнуть подолати розрив між релігійними переконаннями та повсякденним життям віруючих, наголошують на необхідності осмислення соціальної реальності через призму православного віровчення. Вони прагнуть навести віруючих на думку про необхідність неодмінного поєднання їхнього суспільного та релігійного життя. Це яскраво засвідчує Соціальна доктрина Російської Православної Церкви, яка є в Україні обов'язковою і для спільноти УПЦ МП.

Зміни способу життя спонукають віруючих пристосовуватися до сучасних умов, бо ж інакше вони не зможуть вижити в цьому світі. Миряни змушені користуватись досягненнями сучасної техніки, інформатики, медицини, фармакології, хімії, іншим, щоб мати змогу працювати. Вони не можуть відмовитись від досягнень цивілізації, тому у своєму буденному житті більшість віруючих відступає від вчення Церкви. Остання намагається дещо змінити усталені нею життєві норми і погляди на деякі речі цього повсякдення, але не досить швидко це робить. Невчасне реагування богословів на виклики часу призвело до того, що виникло явище так званого двомислення серед мирян: один тип поведінки у них в храмі, під час богослужіння, зовсім інший - вдома, в сім'ї чи на роботі. Це можна спостерігати, приміром, з того, як одягаються православні жінки. По-одному - на роботу чи місце відпочинку, з користуванням при цьому косметикою, одяганням штанів, різнобарвного одягу, а в храм вже по-іншому - одягають довгі спідниці, хустки й витирають косметику. Сучасні богослови намагаються всіляко зберігати традиції попереднього часу, повсякчас наголошуючи на своїй ортодоксальності як неодмінній



церковності. Миряни ж, у свою чергу, не можуть відгородитися від світу і є його невід'ємною складовою. Ця тенденція дедалі зростає.

Характерною особливістю способу життя православних мирян є розширення їхніх позарелігійних духовних інтересів. Це відбувається завдяки широким зв'язкам з невіруючими і виявляється у зацікавленні різноманітними світоглядними системами, досягненнями масової культури, навіть іншими релігіями.

В наш час чітко простежується й зміна ролі релігії в житті віруючих, а водночас і зміна ставлення самих віруючих до релігії. Дедалі характернішим для сучасних мирян стає, що визнають і самі священнослужителі, прагматичне ставлення до віри, до духовного наставника, до відвідування храму, тобто таке духовне «сластолюбіє», коли людина робить на перший погляд щось добре, але заради того, щоб це відчувати [Цветков Владимир, протоиерей. Немощи современных мирян // Спасите наши души! – 2007. – № 8. – С. 21].

Таке ставлення зумовлене певною мірою буттям в тому заатеїзованому світі, в якому прийшлося жити більшості православних віруючих. Завдяки цим умовам релігія протягом тривалого періоду не визначала життя віруючих, навіть найбільш фанатичні з них були позбавлені можливості відчувати на собі постійний «погляд» церкви. Тому нині, в умовах свободи совісті, релігія не набула ролі морального імперативу повсякденної життєдіяльності своїх вірних, наявна певна підмінна орієнтацій більшості мирян не на моральні цінності християнства, а на матеріальні (насамперед, грошові) [Колодний А.М. Християнство XXI століття // Християнство і особа. – Тернопіль, 2000. – С. 6]. Релігія вже не визначає всі сторони життя віруючих. Поза храмом вони живуть життям секуляризованої людини. Це виявляється в усіх сторонах їх життя - в побуті, спілкуванні, їжі, одязі, мові. Церква застерігає їх постійно від наявності значного елементу язичництва у відзначенні навіть християнських свят, в побутовій сфері. Вона прагне по-своєму регулювати ставлення віруючої людини до економіки, вибір нею сфери праці, виду діяльності. Але більшість мирян, незважаючи на вболівання за цим священнослужителів, цього не дотримуються. Певно тому в самому богослів'ї змінилось ставлення до вибору професії. Церква благословляє людей на працю, що спрямована на благо людей, але при цьому не надається перевага жодному з видів людської діяльності [Социальная концепция Русской Православной Церкви. – М., 2001. – С.87].

Змінюється й роль мирян в Церкві. В Православ'ї, на відміну від більшості християнських конфесій, вони виступають як якийсь

придаток, а не основа Церкви, хоч остання – це поєднання кліру і мирян. Маємо своєрідну кліризацію Церкви. Віруючим надається якесь другорядне значення в церковному житті, що призводить до зменшення їх кількості. Тому більшість сучасних богословів закликають змінити ставлення кліру до мирян. Зокрема, єпископ Каліст Діоклетійський зазначає, що миряни є охоронцями Священного Передання, ними вони стають після хрещення. Зрозуміло, що це не означає, що роль мирян практично повсемісно повністю пасивна. Під час проповіді священнослужитель звертається до тих, хто хрещений, хто прийняв печать Духа Святого й миропомазання і хто з цієї причини повинен оцінювати й сприймати у свої діяння все те, що він каже. Водночас останнім часом почала приділятися велика увага (тут вже наявна протестантизація богослужбового життя православ'я) проповіді на те підготовлених мирян. Священнослужителі приходять до усвідомлення того, що ніхто в храмі не повинен бути пасивним. Церква вже прагне не поділятися на тих, хто вчить, і тих, яких вчать. Церква прагне повернутися до того стану, коли у богослужінні беруть участь миряни. Звичайно, це вимагає великих зусиль у справі настанови та освіти їх (на те й працюють в парафіях недільні школи), але віруючі, за закликом священнослужителів, не повинні боятись богослужіння. Творча епоха православ'я ще не завершилась і миряни повинні брати у ній участь [Див.: Каллист Диоклитийский (Уэр), єпископ. Миряне - хранители священного Предания // Пути просвещения и свидетели правды: личность, сім'я, общество. – К., 2004. – С. 147-148]. Виходячи з цього, можна прогнозувати, що тенденція зростання ролі мирянського руху в Церкві буде посилюватись.

Зміни, що нині відбуваються в суспільстві, ведуть до подальшого зростання ролі і місця віруючих в соціокультурному просторі. Теоретичний і практичний пошук шляхів гармонізації релігійних установок і духовно-аксіологічних орієнтацій соціуму підвів духовенство Московського патріархату до серйозної розробки питання включеності Православ'я в суспільство на основі біблійно-містичних начал з соціальною активністю віруючих в умовах переходу до більш сучасної економічної системи. Це має на меті богословське осмислення нових умов існування Церкви, визначення вже іншої ієрархії антропологічних цінностей, з визнанням при цьому ролі приватного інтересу людини, її активності, ініціативи, діловитості й інтелекту як основи процвітання держави.

Розроблена церквою концепція «християнського (церковного) служіння світу» актуалізує ідею індивіду як співпрацівника Бога в

сім'ї та суспільстві. Завершений вигляд в Православ'ї набуло есхатологічне вчення, для аргументації якого використовується все більше суспільствознавчого і наукового матеріалу. Пов'язано це з переведенням акценту на містичну сторону християнського вчення, сакральні проблеми буття і необхідність догматично обґрунтувати й включити в сферу «вертикальних» інтересів проблеми «горизонтального» світу.

Форми соціальної активності пов'язані також і з потребою відійти від таких явищ, як «безцерковне християнство», «побутова релігія», «анонімне християнство», в основі яких онтологічно лежить епоха заперечення Православ'я, а історично – обрядовіство і забобонність. Включення релігії соціально-активним шляхом у всі сфери життя - і державну, і особисту, і наукову, і господарчу - дозволить, на думку богословів, православ'ю відійти від явищ безцерковності і зайняти помітне місце в суспільстві [Кириков О.И. Русское православие. Духовно-догматические ориентации. – Воронеж, 1996. – С. 3].

В останні десятиліття соціально-політичним питанням в Церкві почали приділяти більше уваги, ніж у попередні роки, їх розглядають в контексті релігійних. Сучасні богослови намагаються витлумачити соціальну та політичну активність, патріотизм віруючих через служіння Богові, служіння суспільству, як одну із складових спасіння. Якщо раніше акцент ставився на індивідуальному спасінні кожного віруючого, заохочувався аскетизм, відхідництво від суспільства, справді праведне життя визнавалося лише за ченцями, то нині, завдяки зміні орієнтацій сучасного віруючого на світ, а не пропаговане Церквою потойбіччя, просто із-за неможливості бути не включеним в суспільний організм, православні богослови намагаються пристосувати вчення Церкви до сучасних умов.

Велике значення для визначення життєвих орієнтирів сучасних мирян мають ті соціально-політичні орієнтації Московського Патріархату, які знайшли своє відображення в концепціях «християнського служіння світу», «церковного служіння», «соціальної і практичної дияконії», «макродияконії». Основний богословський зміст концепції «соціальної і практичної дияконії» - служіння Церкви і віруючих Богу шляхом виконання релігійної борги перед суспільством. Принцип «літургія після літургії» є богословською спробою поєднання соціальної активності віруючих, що активно розвивається в усіх напрямках, з чисто релігійною активністю. На особистісному рівні «літургія після літургії» означає виховання дітей батьками в християнському дусі в позахрамових

умовах їх життя і в цілому християнське життя в сім'ї. У сумі принцип «літургія після літургії» відображає загальноцерковний підхід до участі церкви і віруючих у вирішенні актуальних питань сучасності. Така діяльність віруючих поза храмом певною мірою вносить неоціненний вклад в соціальне, економічне й політичне відродження держави.

Сучасні віруючі все більш активно беруть участь у житті суспільства. Якщо раніше Православна Церква засуджувала у певних формах будь-яку соціальну активність своїх вірних, то тепер навпаки. Православна Церква, як це зазначається в її Соціальній Концепції, не заперечує участі мирян в роботі органів законодавчої, виконавчої або судової влади, в діяльності політичних організацій. Більше того, така участь мирян у політичній діяльності, якщо вона відповідає моральним нормам та приписам, розглядається вже як одна із форм місії Церкви у суспільстві. Миряни можуть і повинні виконувати свій громадянський обов'язок, брати участь у процесах, пов'язаних з виборами влади і сприяти будь-яким морально виправданим діям держави. Але вся соціальна активність мирян при цьому обов'язково повинна ґрунтуватись на нормах євангельської моралі [Социальная концепция Русской Православной Церкви. – С.192]. Погляди православного богослів'я на можливість, форми реалізації і наслідки вияву соціальної активності віруючих еволюціонують у напрямку поступового, всезростаючого визнання можливості і навіть необхідності такої активності. В основі таких змін лежить політична переорієнтація Православ'я на модерністське витлумачення поняття «світ» як феномен двоякої - гріховної і божественної - суті, і «людини як «співпрацівника Бога» у справі вдосконалення і спасіння цього «світу».

Богословська санкція необхідності участі членів церкви в суспільному житті, надання їй релігійного забарвлення, вироблення у віруючих двоякого критерію оцінки своєї діяльності, як по «горизонталі» (зв'язок «людина - людина - суспільство»), так і по «вертикалі» (зв'язок «людина – Бог») формується на основі соціально-політичної інтерпретації Біблії і святоотцівського Передання, а також вибіркового використання ідей релігійних модерністів і церковних реформаторів пізнішого часу, що відповідають православно-богословським оцінкам соціальної реальності.

Пошук шляхів відтворення православної релігійності привів богословів до утвердження в переконанні щодо можливостей Церкви виховати соціально активних віруючих. Поєднуючи елементи традиційного і модерністського витлумачення проблеми релігійного

самовдосконалення особистості, виховання підростаючого покоління, участі віруючих в соціально значимій діяльності, богослови прагнуть виробити універсальні релігійні установки, які придатні для віруючих з різною глибиною їх віри. Православно-богословська концепція «християнського служіння світу» націлена на роз'єднання процесів зростання соціальної активності віруючих і секуляризації їх свідомості й способу життя.

Ще однією характерною рисою релігійності сучасних православних мирян є домінування у них переважно зовнішньої віри, а не внутрішньої. Дотримання не етики, а етикету християнства, зокрема обрядів пов'язаних з особистим життям і то з необхідності віддання данини традиції, громадській думці, через відсутність інших етикетних форм [Див.: Колодний А.М. Християнство ХХІ століття – С. 6]. Найбільш актуальними зараз для Церкви є проблеми культурно-світоглядні, необхідність скоротити розрив між зовнішніми та внутрішніми виявами релігійності. Наприклад, є ряд неодмінних атрибутів православного діяння і думання: ікони в будинку, освячений автомобіль, участь в літургії по неділям, наявність церковних друзів, „православні розмови”, а до того ж ще є визнання окремих ідей: що Христос насправді був, що настане кінець світу, що є свята гора Афон і таке інше. Всі вони створюють оболонку, яку ми називаємо „воцерковленістю”, але ця воцерковленість ні як не стосується великого поля бажань, вчинків, рішень, мотивів і думок, де переважають „житейська мудрість” і „свій інтерес”, тому що сьогодні у світі інакше не проживеш. Це і є секулярний (розчленований, розірваний на суперечливі один одному шматки) образ свідомості і поведінки [Рогозянський А.Б. Наш сучасник в Церкві и в мире.– М., 2003. – С.30-31].

Віруючі мало відвідують храми. Звертають увагу на релігійні події, відзначення християнських свят переважно із-за їхньої видовищності, а не духовного змісту, з переконання робити це із-за своєї віроналежності. Зростає кількість позацерковних християн, тобто тих, хто визнає Ісуса Христа за Бога, приймає його вчення, але не відвідує храмові богослужіння, розглядаючи їх як данину язичницьким традиціям.

Церква в різний спосіб намагається повернути парафіян у храми. В документах Ювілейного Архиєрейського Собору Московської Патріархії (Москва, 2000 рік) зазначається, що кожний парафіянин зобов'язаний брати участь в богослужіннях, регулярно сповідатися й причащатися, дотримуватися канонів і церковних приписів, здійснювати справи віри, прагнути до релігійно-морального

вдосконалення і сприяти благоустрою приходу [Русская церковь на рубеже веков. Юбилейный Архиерейский Собор Московской Патриархии.- СПб., 2001. – С. 55]. Проте, незважаючи на церковні заклики до відвідування храму, активно, особливо серед молоді, поширюється тенденція участі в богослужіннях в Інтернеті, сприйняття проповідей по телебаченню. Думки щодо цього розділились. Більш модерністсько налаштовані досить прихильно ставляться до досягнень сучасних інформаційних технологій. На думку священика Кураєва, неприйняття комп'ютера багатьма церковними людьми не є виявом «мракобісся». На його думку, це є вікове заперечення того, що «не моє». З іншого боку, це викликано тим, що спочатку ця зона була зайнята не релігійними людьми, і релігійна присутність в Інтернеті була скоріше сектантська, а інколи - навіть і сатанинська. Тому реакція багатьох православних була одна - просто самоізолюватися, відгородити віруючих від цього. Лише згодом (а то із значним запізненням, якщо врахувати звернення до цього протестантських і католицьких спільнот) виникли в православних богословів намагання визнати Інтернет й активно його використовувати.

Проте слід визнати те, що православні надто повільно сприймають будь-які нововведення в церковній і мирській практиці, лише з часом ними пропагується використання побутових пристроїв і досягнень техніки. Комп'ютерні технології вже почасти задіяні і будуть поширюватися, про що пише православна преса, активно в богослужінні. Інтернет служби будуть існувати, оскільки існує телевізійна трансляція служб. І це визнається тепер як нормальне явище. Їх адресують тим, хто не може відвідувати церкву із-за дітей, власної хвороби або необхідності постійного догляду за хворими, а то й значна віддаленість храму від помешкання парафіянина. Для таких людей безперечно, визнають тепер богослови, радіотрансляції, телетрансляції та інтернетівські служби потрібні. Проте при цьому вони все одно наголошують на тому, що для віруючої людини важливо брати безпосередню участь в богослужіннях, а не просто дивитися на них збоку. Участь в храмовому богослужінні не можна замінити участю в телевізійному чи інтернетівському, бо ж в храмі, як домі молитви, присутня ще й Божа благодать. Відомий православний богослов А.Кураєв з цього приводу пише: «Через Інтернет віруючі можуть зробити все, що могли б зробити для Бога: відіслати пожертвування на храм, послухати проповідь, можна передати записку за здоров'я. Але через мережу не передається те, що Бог дає людині: свою благодать, причастя Своєї плоті і крові. Відтак

комп'ютер вносить певні зручності, але Інтернет – це не лише зручності, але і певна зона небезпеки. Тому Інтернет – це зона роботи і відповідальності для християн, як і будь-яке її робоче місце, на яке приходять люди [Кураев Андрей, диякон. Церковь и молодежь: неизбежен ли конфликт? – СПб., 2004. – С.74].

За сучасних умов життя трансформується й сім'я православних. Віруючі залишаються за своєю суттю лібералами–своєвольниками, часто індивідуалістами, вирішують проблеми в сім'ї, формально змальовуючи у своєму побуті риси старої патріархальної ієрархії. Зв'язок поколінь і культурних епох практично вже переривається. Культурний тип передається хіба що при безпосередньому перейманні, тіснішій асиміляції. Якщо в попередні часи для православної сім'ї характерним була безпросвітна бідність, мінімалізм в їжі, в будинку та одязі, то тепер серед православних, особливо жителів міста, швидко поширюється новий стандарт: мати престижну роботу, будинок–повну чашу багатства, цінувати різні „дрібниці”. Церковні дами, що турбує священнослужителів, використовують тепер на себе різні варіанти косметики і нарядів, турбуються проблемами фігури, вивчають мистецтво зав'язувати на голові платок так, щоб з боку він виглядав не просто хусткою, а стильним елементом туалету. Втрачаються попередні прагнення взяти благословіння священника на різні випадки життя, в силу вступає інша установка - всі батюшки зайняті і немає чого їх відволікати [Рогозянський А. Б. Наш современник в Церкви и в мире. – С.164].

Читаючи сторінки православних періодичних видань, віднаходиш те, що нині більше всього із повсякдення турбує православних батюшок. Перерахуємо це тезово. Соеві продукти роблять зміни від скромного до пісного все більш непомітними, питання про те, чи може майонез і вафельний торт містити сухе молоко і яєчний білок, практично не приходять в голову. Телевізор, правда дозований, для вияву власного гострого розуму та критичного обговорення, знову відвойовує місце на кухнях. Жовта преса, примітивні мелодрами і бойовики, зрозуміло, не читаються, але дещо більш інтелектуальне разом із пляшкою пива цілком можуть заповнити вільний час. Діти вже не проходять того масового навчання церковному благочестю, яке ще декілька років тому кожний з батьків вважав використати щодо них своїм обов'язком. Навпаки, зараз найгірше вважається «перегодувати» дітей ним, як і шкільними знаннями. Турботу про виховання дітей все більше прийнято виражати тим, щоб підібрати попристойніше для них дитячий садочок і школу, а також декілька разів на тиждень відводити їх на заняття до

якоїсь студії або гуртка. Хоч батьки в принципі і не проти, щоб їхні діти відвідували недільну школу, але чомусь противляться цьому із-за перевантаження дітей школою і потребою відпочити, а відтак навіть поступово приходять до думки, що проходити Закон Божий і вивчати Біблію навіть й на шкільних уроках не варто. Істинно православні сім'ї називаються богословами одними з найголовніших заборук у збереженні та передачі релігійності наступним поколінням.

Хоча в різних конфесіях склалась своя, у чомусь специфічна, «унікальна» система регулювання сімейно-побутових відносин, однак, як справедливо відзначають в останні роки багато хто з релігієзнавців, практично у всіх конфесіях помітна тенденція до посиленої сакралізації й фідеїзації родини, її перетворенню в «домашню церкву». Серйозну, цілеспрямовану роботу з формування й моральної консолідації релігійної родини як інструменту збереження й відтворення християнської традиції систематично проводять православні ідеологи. Православна церква розглядає родину як охоронницю моральних чеснот і цінностей, передаючи їх новим поколінням через виховання й сприяючи в такий спосіб благополуччю громадського життя. При цьому звучать навіть заклики повчитися православним у протестантів. Створення в родинях віруючих протестантів «домашньої церкви» припускає: перетворення кожної родини у своєрідну релігійну мікрогромаду з організацією сімейних молінь, іноді щоденних, вивчення Біблії й інших релігійних джерел, строге дотримання релігійних традицій, обрядів, звичаїв і приписів; формування з родини замкнутого релігійного осередку зі специфічною релігійною духовно-моральною атмосферою, строгою регламентацією всіх сторін життєдіяльності: поведіння в побуті, шлюбно-сімейних відносин, використання вільного часу, урізноманітнення форм спілкування з оточуючими [Артемьев А.И. Религиоведение. – Алма-Ата, 2002. – С.66].

Церква є педагогічною установою — колективною інстанцією, що ставить за мету виховання, вдосконалення людського життя. Значний вплив релігії на виховання дітей у сім'ї пояснюється тим, що вона опікується кожною людиною від її народження до смерті. Церква використовує кожную нагоду, щоб нагадати батькам про їхній святий виховний обов'язок, а дітям — про необхідність їх гарної поведінки і послушання й пошанування батьків. Церква проповідує дотримання цнотливості, яка є, згідно її установок, заборукою внутрішньої єдності людської особистості й повинна перебувати у стані погодження душевних і тілесних сил. Блуд, наголошується в православних газетних публікаціях, призводить до руйнування



цілісності і гармонії сім'ї.. Щастя повнокровного сімейного життя стає недоступним для блудника. Церква пов'язує наявну духовну кризу людського суспільства із діяльністю засобів масової інформації і так званою масовою культурою, діяльність яких нерідко стає зняряддям морального розтління, пропаганди статевої розбещеності, різноманітних статевиx збочень й інших гріховних пристрастей. «Порнографія є експлуатацією статевого потягу в комерційних, політичних або ідеологічних цілях, сприяє спотворенню духовного і морального начала, опускаючи людину до рівня тварини, що користується лише інстинктами. Пропаганда різних вад приносить особливу шкоду ще несформованим душам дітей і юнаків» [Социальная концепция Русской Православной Церкви. – С.125].

Природно, що основне місце в духовному світі більшості віруючих займає спілкування з одновірцями, відвідування богослужінь, виконання релігійних обрядів, читання й витлумачення релігійної літератури, обговорення проповідей і тому подібні способи реалізації релігійних потреб. Але й реалії світського життя, інтерес до досягнень науки й мистецтва все більше входять у повсякденні соціальні й ціннісні орієнтації віруючих, особливо представників молодого покоління. І це - наполегливе веління часу, не враховувати яке при розгляді релігійного способу життя не можна. Одним з найважливіших чинників формування релігійного способу життя є сім'я. Сім'я як «мала церква» формує ставлення до світу, спосіб життя в ньому. Церква затурбовується тим, щоб вона була православною. При цьому навіть не схвалюються шлюби з іновірцями, хоч загалом в православ'ї вже змінюється ставлення до цього. Якщо раніше православні християни могли жити замкнуто, практично не спілкуючись з іновірцями та невірними, то в сучасному секулярному світі миряни змушені постійно спілкуватись з представниками інших релігій. Спроби ізоляції їх вже є марними. Тому Церква визнає, що слід міняти норми ставлення до «віросповідно змішаних шлюбів». У зв'язку з цим виникло дві тенденції ставлення до інших релігій: 1) Контакт і зміна їх під православним впливом. 2) Консервування і дотримання догматичних і канонічних установок.

Для сучасних православних віруючих характерним є домінування першої тенденції. Зростання сфер культурного обміну, необмежена можливість особистості одержати інформацію про якісь інші конфесії через засоби масової інформації або повністю доступну різноконфесійну літературу, зростання можливостей інформаційного обміну, контакти з носіями інших вірувань сприяють зростанню

кількості шлюбів з іновірцями. Відтак руйнуються ті самі «сімейні церкви», завдяки яким ще зберігаються православні традиції в домашньому побуті. Тому офіційна Церква загалом негативно ставиться до таких шлюбів, хоч і вимушена визнавати своє безсилля у спробах їх відвернути.

Спільність віри подружжя складають важливу умову справді християнського, церковного шлюбу. Лише коли є єдина віра в сім'ї, то сім'я може стати «домашньою Церквою» (Рим. 16.5; Фил. 1,2), в якій чоловік і дружина разом з дітьми зростають в духовному удосконаленні і пізнанні Бога. Відсутність одностайності у віроналежності може постати серйозною загрозою цілісного сімейного союзу. Саме тому Церква вважає своїм обов'язком закликати віруючих вступати в шлюб лише в Бозі (1 Кор. 7:39), тобто з тим, хто поділяє їх християнські погляди.

У відповідності із стародавніми канонічними приписами Церква і сьогодні не освячує вінчанням шлюби, що укладаються між православними й неправославними християнами, а тим більше - з нехристиянами. Проте вона визнає такі шлюби як законні і не вважає людей, що в них знаходяться, як таких, що перебувають у блудному співжитті. Виходячи з понять пастирської ікономії, Церква Московського Патріархату, як в минулому, так і сьогодні, вважає можливим здійснення шлюбів православних християн з католиками, членами Стародавніх Східних Церков і протестантами, що сповідують віру в Триєдиного Бога за умови благословення такого шлюбу в Православній Церкві і вихованні дітей в православній вірі. Що характерно, то саме такого принципу дотримується більшість Православних Церков [Социальная концепция Русской Православной Церкви. – С.117].

Таким чином, незважаючи на те, що Православ'я є однією з найконсервативніших конфесій, життя її вірних змінюється під впливом їх буття в сучасних суспільних умовах. Виникли ряд тенденцій, що характеризують такі зміни. Проаналізувавши їх можна прийти до висновку про дедалі більше поглиблення кризи Православ'я як християнської конфесії і необхідність врахування їх, якщо конфесія прагне свого майбуття. Лише на голій традиції Православ'я ХХІ століття пережити не зможе.

#### 4. УКРАЇНСЬКА РЕЛІГІЙНА МЕСІЙНІСТЬ В ЇЇ ДОСЛІДНИЦЬКИХ ІНТЕРПРЕТАЦІЯХ

Як відомо, всі народи без винятку упродовж століть свого існування формують власні уявлення про світ, космос, людину, її поцейбічні та потойбічні виміри. Пов'язані з факторами різного життєвого значення, вони акумулюють в собі енергію етнонаціонального духа, засвідчують рефлексії окремого індивіда, а також роду-племені, народу, нації над ідеальними прагненнями, що зазвичай об'єднуються довкола освячених, близьких і рідних етносу релігійних цінностей. З іншого боку, будучи предметом захоплення й роздумів, святощів та натхнення, сакральні важливості неминуче впливають на формування культури й мистецтва того чи іншого етносу, його побуту й поведінки, вдачі й характеру і в той спосіб обумовлюють своєрідність його мислення, світосприйняття та переживання. Кажучи інакше, віки поспіль і значною мірою дотепер, не зважаючи на втрату світом теоцентричності як визначального фактору цивілізаційного розвитку, релігійні імперативи виступали й виступають становою віссю історії, є її однією з фундаментальних засад, з якою людство назагал пов'язує минуле, звіряє теперішнє та осягає майбутнє. «Кожний народ, - зазначає з цього приводу Гюстав Лебон у своїй праці «Психологія народів і мас», - має душевний устрій наскільки ж стійкий, як і його анатомічні особливості, і саме від нього походять його почуття, його думки, його установи, його вірування та його мистецтва» [Лебон Г. Психология народов и масс. – СПб., 1995. – С.12-13] .

Не склав винятку в цьому контексті і український народ, релігійна стихія якого в її язичницькому та християнському вимірах буквально пронизувала всі сфери його життєдіяльності упродовж тисячоліть. Природно, що за віки поступу було сформовано питомо українське ставлення до світу людей, природи, космосу, в якому знайшли відображення етнічно «навантажені» поняття святості, краси, ідеалу, добра, правди, щастя, гармонії, благополуччя, справедливості. Освячені самим народом у нелегкій боротьбі за власне самоутвердження, ці духовно сталі величини українського «Я» дозволяють, з одного боку, судити про заповітні прагнення наших пращурів до горнього, життєво важливого, релігійно неперехідного, спасенно необхідного, а з другого боку, уможливають розкриття їхніх релігійних ідеалів та замилювань через осягнення історичних феноменів, що передбачає розмірковування над тим, як розпорядився благом спізнаної істини український народ на шляхах і перехрестях свого поступу. А це означає, що адекватне повне, об'єктивне, цілісне й системне з'ясування провідних аспектів теми мало

б неодмінно включати висвітлення специфіки еволюційного розвитку українського язичництва, особливостей запровадження християнства на етнічних теренах сучасної України, яке сягає перших століть нашої ери і позначене виразною регіональною специфікою, історичними умовами функціонування та конфесійною зорієнтованістю; значимості вікопомної події, що сталася 988 р. і з якою процес християнізації Русі-України набув незворотного характеру; ролі Києва, з занепадом якого центр українського життя змістився в Галицько-Волинські землі, а подальші перипетії життя уже бездержавної Русі-України обумовили її Литовсько-Польський протекторат. В шерезі подій, які в розрізі теми є обов'язковими до врахування, – період національно-визвольних змагань українського народу середини XVII ст., доба Великої козацької руїни, наслідки українсько-московського об'єднання, що тривало мало не три століття у складі Російської імперії і значною мірою передвизначило історію радянського сімдесятиліття. Адже, окрім іншого, ці події та явища були не тільки знаковими прикметами українського життя, але й мали під собою вагомі ідейні спричинення та духовні мотивації і в той чи інший спосіб детермінували його місійні завдання як властиво релігійної вартості, так і ті, що зрослися з політико-ідеологічною складовою порубіжних народів, а конче - з месіалогією польського сарматизму та ідеологемою «Москва - III Рим».

Втім, наразі маємо лише підкреслити неперебутню роль історії як потужного фактора, в якому релігійна складова відігравала істотну, а іноді й визначальну роль. Зберігає вона свою актуальність і в сьогоднішній Україні, де з проголошенням державної незалежності та ним обумовленого розгортання процесів демократизації, політико-аксіологічна важливість релігійних детермінант була піднесена й вивищена як сакральна важливий сегмент національної ідеї та неодмінна запорука духовного відродження нації в усій її можливій і всеосяжній повноті. Поєднані здебільшого з потребами розбудови Української держави, ті значущості релігійного кшталту нерідко означаються терміном «місійність», що походить від латинського «missio» і буквально означає «відсилання», «доручення». При цьому зразу ж маємо застерегтися, що:

- сам термін, як і означуване ним поняття не є достатньо усталеним, а його відсутність у вітчизняних тлумачно-етимологічних словниках та довідково-бібліографічній літературі релігієзнавчо-богословського змісту уможливлує різні, іноді надто широкі та семантично «розмиті» інтерпретації;

- поняття «місійність» є досить містким і може виступати смисловизначальною складовою власне релігійної, а також історичної,

політичної та культурницької діяльності, в якій, незважаючи на сферу свого застосування, релігійний компонент зазвичай виступає освячуючою домінантою;

- означуючи доволі широкі поняттєві межі місійності, не варто ототожнювати її з омонімічно близьким, релігійно спорідненим, але дефінітивно відмінним терміном «месіанізм», що походить від єврейського «Месія» - «машіах» (український відповідник «помазання») і вживається у двох значеннях: 1) як сподівання майбутнього пришествя Месії, тобто Божого посланця, Спасителя, що покликаний знищити зло і встановити на землі Царство Небесне; 2) стосується народу, який почувається Божого покликання, свого особливого призначення, здебільшого поєднуваного з богообраністю та богоносністю;

- визначення «український» у словосполученні «українська релігійна місійність» може інтерпретуватися в широкому смислі і стосуватися всіх без винятку етнічних спільнот, що проживали чи проживають на теренах України і запізнавалися до тих або інших релігій, конфесій, деномінацій, та у вузькому сенсі, співвідносячись з питома українською релігійністю, що передбачала б певний континуум етнічного чуття, волі та розуму;

- українська релігійна місійність найбезпосереднішим чином пов'язана з історико-політичною складовою життя українського народу, що особливо проявилось в століття його бездержавного існування і знайшло вираження в ідеалах свободи, рівності, братерства, солідарності;

- зосереджуючись на історичних виявах релігійної місійності та стані її сучасного осмислення, слід врахувати, що сам феномен месіанізму та його місійної складової у їх христоцентричному розумінні постав як явище на давньоєврейському ґрунті і безпосередньо пов'язаний з віруваннями «святого народу Ізраїлю», що був покликаний самим Богом берегти Його всесвяті заповіді, однак через відступи й зради, а головне – з причини розп'яття «багаторазово й багатьма способами» (Євр. 1:1) прореченого Месії – Ісуса Христа – був позбавлений благодаті старшинства, тієї особливої покликаності, на яку були чулі народи християнської ойкумени.

Визнання цієї покликаності й за Україною, яка з ранньохристиянських століть в спорадичному плані і понад тисячоліття в «офіційному» статусі вподобує ідеали того, хто є «дорогою, правдою і життям» (Ів. 14:6), спонукає й нас до виокремлення христоцентричної парадигми української релігійної місійності. А вона, як відомо, має доволі широкий спектр свого вияву, поєднуючись здебільшого з покликаннями православної пастви Русь-України, тобто переконаннями

тих, хто релігійну місію України пов'язує з благочестям хранителів первісної чистоти й святості християнства, а також з ідеалами речників унійних переконань, які в імені п'яти мільйонів вірників Української Греко-Католицької Церкви воліли б бачити в образі України символічний міст примирення (=єднання) православного Сходу та католицького Заходу. Органічними в цьому контексті здаються нам і місійні візії українських рідновірів, а в певному сенсі і речників католицизму, численних протестантських деномінацій, а також українських іудеїв, мусульман, буддистів, кришнаїтів, інших, для яких українська земля стала чи є місцем духовного подвигу.

Однак в межах заявленої теми параграфу такий засяг не уявляється можливим до реалізації і може виступати лише контекстуальним тлом викладів, які б наразі хотілося актуалізувати низкою розмірковувань В. Липинського – одного з ідеологів українського месіанізму, який свято вірив у прийдешній день Української державності і ще в далеких 20–40–х роках ХХ ст. висунув й обґрунтував ідею про особливу покликаність України у світовій історії. «Суть цієї ідеї, - підкреслював учений, – лежить у тому, що дана провідна верства, а за нею і ціла нація, вважають себе покликаними тими вищими силами, в які вони вірять, до виконання наказів цих сил» [Липинський В. Листи до братів-хліборобів. Про ідею і організацію українського монархізму. – Нью-Йорк, 1954. – С. 366]. У світлі сказаного дослідник настійно закликав повернутися до «своїх, гаряче укоханих ідей» [Липинський В. Релігія і Церква в історії України. – Нью-Йорк, 1956. – С. 49], «до найглибших основ буття нашої нації, до даної нам од Бога історичної місії, від сповнювання якої, – на його глибоке переконання, – залежить існування України як нації, як держави, як чогось реального, конкретного, чогось, що має свою душу, оправдання свого окремого, індивідуального буття» [Там само. – С.53]. При цьому, не зосереджуючись на конкретних місійних покликаннях України, В. Липинський не приховував, що в підході до релігії бачив її винятково політичний резон.

Однак це не стало йому на заваді до глибокої виразності на психо-релігійних вартостях, конфесійна складова яких в проекції на неабияку важливість унійної проблематики та з нею зв'язаними православно-католицькими непорозуміннями була висловлена у формі миротворчо-перспективного заклику: «...щоб бути Українцями і щоб була Україна, держімося кожний своїх традиційних основ, своїх корінів, а одночасно на ґрунті цієї своєї традиції, кожний в організації своєї церкви і на ґрунті своєї традиційної культури, змагаймо до гармонійного наближення себе до наших земляків другої церкви, другої

культури. Іншими словами, не притягаймо їх силоміць до себе, а себе наближаймо до них» [Там само.- С.55]. Бо «на цьому шляху нашої любові, - застережливо додає мислитель, - до даної нам од Бога нашої релігійної і культурної різнородности і на постійній гармонізації її в українських формах політичних чи національних, лежить вся наша минувшина і будуччина як Українців: не як російської чи польської провінціальної відміни, а як окремої – посідаючої свою ціль, свою «рацію існування» - націю» [Там само. – С. 55-56].

Що ж до внутрішнього підтексту проблеми «українськості», то В. Липинський радив керуватися правилом : «Українським єсть і повинно бути все, що осіло (а не кочує!) на нашій землі і що тим самим стало частиною України, без огляду на його племінне чи культурне походження, на його «расову» чи «ідеологічну генеальогію» [Там само. – С. 57]. Прикметною видається нам і прогностична візія В. Липинського, який знав, що чимало тягарів, пов'язаних з проблемами державотворення, впадуть на плечі наступних поколінь й, плекаючи надії на розбудову України з Богом і в Богові, застерігав їх в такий спосіб: «І в тяжкій державницькій українській праці муситимуть вони пам'ятати, що навіть найтрудніше завдання може бути виконано, коли єсть: стихійне, вроджене хотіння; - ясна ідея, усвідомлююча хотіння; воля та розум, потрібні для здійснення ідеї; - віра в Бога і в те, що дана ідея згідна з Божими законами; - і любов до людей та до землі, серед яких і на якій має здійснюватись дана ідея» [Липинський В. Листи до братів-хліборобів. – С. 469].

Отже, якщо спробувати узагальнити позицію й духовні засади В. Липинського на макрорівні їх тодішнього проголошення та сьогоденішньої актуалізації, то вони можуть бути зведені до того, що:

- ✓ містицизм є однією з найбільших сил, яку в боротьбі за існування має у своєму розпорядженні людина. Через те «без віри, – зазначає дослідник, - без містицизму – не можна помислити цілої людської культури і цивілізації. І перед в цій культурі і цивілізації вели й ведуть раси, нації та класи, серед яких переважає власне містичний настрій; серед яких містичні аспірації знаходять найвищий вираз в ідеї посланництва, в ідеї месіанізму, але які разом з тим уміють свій містицизм здержувати і ним керувати» [Липинський В. Релігія і Церква в історії України. – С.22-23];
- ✓ сповідуючи принцип співпраці між церквою і державою як двома автономними чинниками, В. Липинський бачив найвище покликання людської діяльності у тому, щоб « у житті народів реалізувати, наскільки це дозволяє наша недосконала і гріхозна

природа, вічну Божу істину» [Липинський Вячеслав // Енциклопедія українознавства / Під ред. В. Кубійовича. – Л., 1994. – Т.4. - С.1293];

- ✓ ввіряючи Церкві духовну керму, дослідник вірив і знав, що лише вона здатна вивести Україну «з її дотеперішньої безпросвітної егоїстично-матеріалістичної темряви і дасть їй вищу, ідеалістичну, Законом Бога значену печать», а ще надасть сенсу боротьбі «за світове місце України, за ту нашу світову місію історичну, яку нам, серед інших націй і держав, дав до виконання Великий Бог на Ним сотвореній землі...» [Липинський В. Релігія і Церква в історії України. - С.19 – 20].

Значно конкретніших обрисів ідейний спектр української релігійної місії набув у творчості молодшого сучасника В. Липинського Ю. Липи, чия спадщина повернулася з спецхранів та забуття тільки з весною української незалежності. Будучи ідеологом і речником так званої «чорноморської доктрини», що, зокрема, знайшла своєрідне релігійне обґрунтування у книзі «Призначення України», Ю. Липа спрямував головне вістря творчої критики проти Москви, а вірніше - проти політики більшовицького СРСР, що включала етнічне «обезголовлення» українства, його нівеляцію та насадження в новоствореному королівстві соціалізму доглибно утопічних й жорстоко насаджуваних ідей. Трактовані як продовження месіаністичної теорії «Москва – III Рим», вони в інтерпретації вченого виступали противенством української духовності, найприкметніші вияви якої були ним гостро відчуті й пережиті. Властиво місійний підтекст тих рефлексій зводився до наголошення своєрідно інтерпретованої релігійної рівнодостоїнності слов'янства, яке було зараховане Нестором-літописцем до благородного Яфетового покоління, тобто до сім'ї релігійно благочестивих народів християнського кола; а також до мировпокорюючої ролі християнства, що була спрямована на припинення міжкнязівських чвар, виразно оприявленіх уже в ранньохристиянських пам'ятках і, зокрема, в «Слові о полку Ігоревом» та «Плачі про погибіль землі Руської». В цьому ж семантичному сполученні бачилася Ю. Липі й роль Києва, а вірніше киевоцентрична місія українського християнства, з її специфічним конфесійним наповненням та етнічним виявом. «Постать українця, - запевнює Ю. Липа, - символізує Київ, Вічне Місто» [Липа Ю. Призначення України. – Л., 1992. – С.235], місто апостола Андрія, стольний град українського подвижництва. Адже тут, у місті Кия, Щека, Хорива та їхньої сестри Либідь, знайшли благодатне втілення містико-релігійна снага та чернечо-усамітнені самозречення печерських боговгодників; тут, у



«матері міст руських», постала Києво-Печерська святиня – місце прощі й духовного самовладання, незліченного сонму благовірних християн; звідсіля, з місця подвигу духовних світочів Київської Русі, розпросторювався чар жертводайної й духовно самостверджуючої, толерантно-індивідуалістичної й кордоцентрично-емоційної пристрасті з природи тихого й дещо мрійливого, неквапливо розважного й іронічно усміненого українця, що шукав і знаходив сенс життя в містико-релігійних видіннях та чині боговідданості. Зрештою, тут, на Дніпрових кручах, в «богохранимому» Києві пори його христоконспірації постала теоретично цікава й по-богословськи ваблива ідеологема «Київ – другий Єрусалим», яка після втрати Київською Руссю державності розвитку не мала, однак може значною мірою прояснити правомірність вибору нею конфесійної орієнтації. А її координати, як відомо, означували православний Схід та католицький Захід, тобто ті два центри християнства, непорозуміння між якими спричинили міжцерковний розкол та з ним пов'язані розбрат, чвари, протистояння. Мали вони й далекосяжні та історично важливі українські вияви, спровокувавши Ю. Липу на неоднозначне й з сучасного погляду доволі контroversійне твердження, викладене ним у формі риторичної поради: «Прикладімо «схід – захід» до українського релігійного життя і будемо мати релігійну війну, прикладімо «схід – захід» до політичних орієнтацій – і будемо мати вдячне поле до попису (= огляду – *В.Ш.*) чужих агентів» [Там само. – С.230]. У кожному разі такий умовисновок людини неабиякого інтелектуального вишколу та духовної зрілості, що не тільки з песимізмом оцінювала перспективи православно-католицького примирення на церковно-релігійних теренах України, але й вбачала в унійних заохоченнях загрозу нищення духовності українця, аж ніяк не збігається з окремими тенденціями сьогоденного курсу України і дозволяє речникам таких чи їм подібних переконань ставити під сумнів конечну доцільність її державотворчстратегії на сучасному етапі.

Втім, зміщення Ю. Липою геополітичної напрямної зі «Сходу – Заходу» на «Південь – Північ», останню з яких він вважав мотто історії України та єдиною запорукою її справжнього «утвердження при свідомій будові українського Роду, при усталенні Хати» [Там само. – С.240] на прийдешні часи, аж ніяк не змалює його релігійно вагомих й місійно значущих тверджень зразка: «Первозванний Учень Христа частину первозванства дав владі і народові київському. Безпосередньо, а не через чужинців спливає благодать на українців» [Там само.-С.243]; «Володимир Святий є «новий Костянтин великого Риму, що хрестився сам і людей своїх охрестив» [Там само. – С.243]; в спробі віднайдення

себе та відродження традицій «новітній державний традиціоналізм українців, або, скоріш, легітимізм, може мати в майбутньому величезне значення» [Там само. – С.243]; «Одність, власна релігія, власна висока мораль і відвічні геополітичні підстави – це є величезні заповіді. Заповіді ці є в самій українській крові: щораз сильніші і жорстокіші струси тільки дозволять на виразніше відчування тих заповітів всіма українцями як призначення України» [Там само.-С.243]; «Злочином проти Провидіння і природи є втручання до чужого духовного життя» [Там само.-С.243]; «Для українців найголовніший меридіан світу - це той, що проходить через Україну» [Там само.-С.243]; «церква повинна відповідати характерові раси, бути українською для українських душ і тільки українською для їх з'єднання з Богом» [Там само.- С.243].

У цьому контексті прочитується також сформульоване Ю. Липою триєдине завдання України, остоею якого мала б виступати національна ідентичність. «Перша найважливіша думка про Україну, – підкреслював учений, - це з погляду ззовні. Ніякі починання від внутрішніх подумів. Як можна говорити про живий організм, не окресливши його меж, не виділивши його з чужого оточення? Нема іншої глибшої ідеї тепер, у часах тотальних воєн на знищення, як ідея расової солідарності...Опанування теренів – друга форма української енергії...Зрештою, згадаймо іще одну форму української енергії – інтелектуальну. Вона завжди є обіч або на другім плані інших форм енергії, вона разом із мистецькою енергією встановлює певність і рівновагу дії українських речей. Вона усвідомлює традиції і шукає закликів Провидіння, завжди, до останнього століття слухняна його наказам. І в ній є завершення великої будівлі української солідаристичної культури!» [Там само. – С. 240].

З того випливає, що:

- ✓ в підходах до окреслення української релігійної місіїності В. Липинський та Ю. Липа передусім виходили з політичних рацій, які мали переважно антмосковське спрямування;
- ✓ осмислюючи перейдене, поточні нагальності та можливі перспективи, обидва мислителі приділяли винятково важливу увагу релігійному фактору, проте виходили з різних концептуальних засад: аксіологічне кредо В. Липинського визначала парадигма «Схід – Захід», тоді як Ю. Липа був речником «південної» доктрини;
- ✓ провідні вектори української релігійної місіїності в її історичному розрізі визначали вірники православної та греко-католицької ортодоксії, що є важливим до врахування і на сьогоднішньому етапі церковно-релігійного розвитку України.

Ширший погляд на українську релігійну місієність, що знайшла, зокрема, як пряме, так і опосередковане відображення в працях діячів української діаспори ХХ ст., тобто тих, хто жив поза межами СРСР і мав можливість не тільки гостро відчувати й переживати трагедію рідної землі, але й вільно над тим розважати, дає привід відзначити принципову узгідненість їхніх досліджень з основними параметрами наведених викладів. До таких праць, насамперед, відносимо дослідження І. Мірчука («Світогляд українського народу», «Духовні прикмети українського народу», «Месіанізм Липинського»), В. Яніва («Ідеал української людини на підставі першоджерел літератури»), Н. Григорієва («Елемент соціальної справедливості – головна база української релігії», «Основи націознання», «Українська національна вдача»), Д. Донцова («Дух нашої давнини», «Де шукати наших традицій», «Від містики до політики»). До речі, в останній з вищепойменованих праць Д.Донцов теоретично обґрунтував цілу програму дій, спрямованих на відродження України. У зв'язку з цим, між іншим, він закликав керманічів народу, його провід розпізнати тверду руку Божого Провидіння, ту мету, до якої прямує Україна «крізь муки, кров, сльози і боротьбу» [Донцов Д. Від містики до політики. – Торонто, 1957. – С.6]. Запорукою тому мало стати усвідомлення чітких, ясних і неперехідно важливих положень на кшталт: «...коли хочемо протиставитися бурі, яка сунулася на нас, то мусимо виплекати в собі людину сильного почуття, ясної думки й незламної волі» [Там само. – С.5]; «...борня матеріальних сил, що йде у видимім світі, є лише маніфестацією боротьби незримих потуг, позитивних і негативних, спиритуального характеру.., сила, що дасть нам фізичну перемогу, б'є з невисхлого джерела прадавньої містики нашого Києва» [Там само.-С.6]; «хто прийме за свою чужу містику, той нехай і частинно, а таки прийме і чужу місію» [Там само.- С.20]; істинним джерелом духовости України є Новий Заповіт - «святої Правди голос новий» [Там само.-С.21]; «Тільки зберігаючи...традиції, ту духову спадщину еллінсько-християнської культури, зможе Україна опертися всім чужим місіям і месіям і взнестися на ту височину, на якій вона стояла за Володимира чи Богдана» [Там само.- С.28]; «Не допоможуть голосіння про соборну і самостійну, коли не будемо вкладати в нашу ідею ясних, спертих на нашій прадавній містиці, ідей релігійних, соціальних, культурних чи етичних і естетичних. Без священного згине етичне, згине й естетичне. Без Правди в нашій душі згине «Добро», згине «Краса», а тоді згине і нація, як духовна одиниця, як вічний союз «живих, мертвих і ненарождених» [Там само. – С.28-29]; Київ, як місто Святої Софії, Премудрості Божої, як місто безцінних скарбів духа, як вічне джерело

духового й відродження покликаний стати фокусом, огнищем, звідки промінюватиме велика всенадихаюча Правда, якою колись трималася Держава Українська за Володимира, Ярослава, Богдана і Мазепи [Там само. – С.37-38].

Отже, сповідуючи Шевченкове «В своїй хаті своя правда», ненастанно піклуючись про те, щоб « в Україні зайнялось незгасиме Кадило Істини» [Там само. – С.29], Д. Донцов благав чинити в ім'я нашої Правди, якою має бути Правда Розіп'ятого [Там само. – С.30], кликав Україну «на старий і новий шлях, стати словом і мечем, заборолом цивілізації, опертої на науці Галілеянина, проти нової московської орди» [Там само. – С.33], супроти московського православ'я, світова місія якого без Києва видавалася мислителєві чистою утопією» [Донцов Д. Від містики до політики. – Торонто, 1957.- С.47].

Прикметно, що, означуючи духовну велич Києва, рівного якому Д. Донцов не бачив на всьому європейському Сході, мислитель покликався також на висловлювання своїх сучасників, а саме А.Любченка та Дм. Мирона-Орлика. Київ - місто «велике, – зазначав перший із них, - трагічне й шляхетне, розтерзане й живуще, вимучене й невмируще, заглиблене в суть життя, якоюсь таємничістю овіяне, віковічну істину в собі ховаюче, мужнє і ласкаве» [Там само . – С.40]. «Місто, що величаво розсілося на горбах, - мовив про Київ Дм. Мирон-Орлик, - наче володар на престолі, що робить вражіння другого Риму...Тут відчуваєш і розумієш благословення Святого Андрія...Чуєш, як росте в тобі якась нова сила»[Там само. – С.40].

В цьому ж контексті заслуговує на особливе відзначення канадський часопис «Місія України». Поставивши за мету всіма можливими засобами боротися за Українську Суверенну Соборну Державу, цей орган Спільки визволення України приділяв надзвичайно багато уваги піднесенню національного Духа, спізнанню його Божих покликань. А їх смислові центри переважно об'єднувались довкола таких святих для кожного національно свідомого українця понять, як «Вітчизна», «рідна земля», «Київ», «кобзар», «Г. Шевченко», «козаччина», «Синє море», «український степ», «козацькі могили» тощо. Зведені до рівня національних святощів, ці місткі й релігійно навантажені образи-символи являли собою невід'ємну складову релігійного світу українця, гаслом боротьби якого виступав клич: «За віру християнську, За землю українську, За прадідівську славу!» [Новорічне послання «Місії України» // Місія України. – 1970. – Ч. 1. (24). – С. 2].

Ну а що стосується конкретних ідейно-тематичних візій дописувачів часопису «Місія України», то вони можуть бути зведені до таких узагальнень:

- ✓ «Бог – це Абсолютний Пануючий Дух Вічності, який охоплює і стягає Всесвіт та промінить невидимими потоками містичної сили на буття» [Новорічне Послання «Місії України» // Там само. – С.1];
- ✓ «Під Богом всі народи і нації рівні, а також і кожна людина зокрема, і кожна особа чи нація не сміє посягати на свободу і добробут інших народів і націй»[Там само];
- ✓ від Бога пряма дорога до національних душ, до України, до вічного геніального Києва - міста премудрості Божої, святої Софії й Києво-Печерської лаври, Михайлівського золотоверхого й інших святинь [Там само. – С.2];
- ✓ Бог зробить українців вільними, спрямує їх на шляхи праведні, на вчинки мудрі [Там само. – С.3];
- ✓ «Любов є будуєчим, ведучим, позитивним чинником не тільки у Всесвіті, але і в звичайному чи національному людському житті» [Там само. – С.2] і саме своєю відданою, щирою, сердечною, мужньою, самозреченою, відважною любов'ю до України українці розселення пришвидшать день її волі, щастя й процвітання;
- ✓ Українські націоналісти є носіями Місії України і здатні відродити «славний войовничий Дух Української Козацької Нації»[Там само. – С.4];
- ✓ Україна виборє свободу, її «нація розбудується в своєму геніальному призначенні на нашій планеті, а Київ стане Містом Свободи і Апостольською Столицею Християнства на Землі» [Там само. – С.10];
- ✓ Т. Шевченко є посланцем Бога і пророком, людиною апостолічною, «віщий дух» якої назавжди залишиться у вдячній пам'яті українського народу[Гайдамака М. Пророки-кобзарі і Тарас Шевченко // Місія України. – 1970. – Ч.2. – С.2];
- ✓ кобзар в Україні є чоловіком Божим, «посередником між Богом та Українською Козацькою Нацією»[Там само. – С.3];
- ✓ «Українська Нація є свідомо свого надзвичайного геніального призначення на нашій планеті не тільки під власним пануючим політико-державним оглядом, але куди більше, під оглядом ведучим, понад національним, під оглядом Гльобальної Місії для всіх поневолених і вільних народів та націй на засадах

індивідуальної, суспільної й Абсолютної Місії»[Новорічне Послання «Місія України» // Місія України. - 1970.- Ч 1.- С.4].

Отже, кажучи в цілому, маємо всі підстави покликатися на висловлювання Ю. Русова, поміщене в книзі «Душа народу і дух нації»: «...нам необхідно, так надзвичайно важно знати місію України, аби йти тим шляхом, на якому з нами буде «сила Архистратига Михаїла». Нам потрібно знати: «хто ми, чийх батьків діти, ким, за що закуті». Тоді, знаючи мету України, зрозумівши Дух нашої Нації, Ми підемо не манівцями, а прямим шляхом до перемоги і «Я» нашої нації займе своє місце серед інших націй» [Русов Ю. Душа народу і дух нації. – Філадельфія, Б. р. – С.5].

Ну а як при цьому релігійний фактор міг поєднуватися з соціально-політичним чинником, можна наочно проілюструвати на прикладі статті П. Колесника «Гетьман Виговський і призначення України», в якій національно-визвольні змагання українського народу супроти Польщі і зокрема умови Гадяцької угоди обумовлюються виключною необхідністю захисту християнських цінностей в їх православному розумінні: «Ми, – проголошувалося в «Гадяцькому маніфесті», – ціле Військо Запорізьке, заявляємо і свідчимо перед Богом та цілим світом, що великі війни, ведені з Польщею, не мали ніякої іншої мети, як тільки оборону святої Східної Церкви і прадідівської свободи, якої любов'ю ми держимося» [Колесник П. Гетьман і призначення України // Місія України. – 1970. - №2. – С.25].

Про мотиваційний підтекст, пов'язаний з необхідністю оборони свободи й незалежності України, при цій нагоді також гоже було б сказати. Адже, виходячи з тези про правове урівняння православних та католиків у межах Речі Посполитої [Там само. – С.26], укладачі Гадяцької угоди в логічний спосіб допускали правомірність кровопролитної боротьби козацтва, тієї суспільної верстви, що за Божим призначенням спротивилась наступу «на права великого та зацного Народу Руського» [Цит. За: Липинський В. Релігія і церква в історії України. – С.62] і фактично перебрала на себе роль носія національної місії України [Гайдамака М. Пророки – кобзарі і Тарас Шевченко // Місія України. – 1970. – Ч. 2. – С. 4].

Проте, як знаємо, існував та й нині існує інший, прямо протилежний погляд на сутність міжконфесійних рахунків у їх православно-католицькому вияві, а отже й на причини того жорстокого вигубу середини XVII ст. та його церковно-релігійний підтекст. «Винищуючи унію, - зауважував при цій нагоді В. Липинський, – православна реакція українська винищувала одночасно все, що в тодішній нації українській було з боку культурного найбільш живе,

вразливе, рухоме, поступове» [Липинський В. Релігія і Церква в історії України. – С.48]. Але й цим далеко не все сказано, адже за тим поборюванням крилися сумнозвісні поділи на своїх та чужих, на зрадників, однощепенців, ренегатів і захисників єдиного істинного благочестя. Поділи, додамо ми, які, схоже, не були достатньо уgruntовані на християнських любові, милосерді та благочесті і в політичному сенсі одних нахилили до Москви, а других – до Кракова. «І ось тут, - додає В. Липинський, - ми підходимо знов до найглибших основ буття нашої нації, до даної нам од Бога історичної місії, від сповнювання якої залежить існування України як нації, як держави, як чогось реального, конкретного, - чогось, що має свою душу, оправдання свого окремого, індивідуального буття» [Там само. – С.53].

Отже, волею-неволею знову повертаємося до надважливого питання українського буття, до болючої проблеми православно-католицьких непорозумінь, які в їх місійному зрізі воліли б насамкінець означити способом думання предстоятеля Української Автокефальної Православної Церкви митрополита Іларіона (І.Огієнка) та першосвятителя Греко-Католицької Церкви митрополита Андрея Шептицького. Для цього нагадаємо, що перший з них, тобто митрополит Іларіон, свою душпастирську діяльність провадив за кордоном, на Американському континенті, і був певний, що саме «Православна Церква створила нам нашу історію», що «тільки вона перетворила нас у свідому українську націю, спасла її своїми власними руками» [Там само. Церква і національне відродження. – К., 1993. – С. 144]. При цьому, ґрунтуючи своє твердження на богословському базисі Священного Передання, він повсякчас наголошував: «Скільки існує Українська Церква, стільки існує в ній і стародавнє передання, що її основоположником був Святий Апостол Андрій Первозваний. Це було животворяще передання, яке від глибокої давнини наповнювало Українську Православну Церкву високою славою і цілющим духом, який вів її до правдивої будівної праці і до правдивого Спасіння. Це передання було живою душею нашої Церкви, бо ним вона жила й розвивалася, бо воно вивело її на славу дорогу, дорогу першенства серед інших православних Церков» [Іларіон, митр. Українська Церква-Церква Первозванна.- Вінніпег, 1949. – С.3].

Те, що пам'ять про відвідання Києва Андрієм Первозваним свято береглася церквою, була живою, митрополит Іларіон виводив з постанови собору 1621 р., в якій записано: «Св. Апостол Андрій – це перший Архієпископ Константинопольський, Патріарх Вселенський і Апостол Український; на Київських Горах стояли ноги його, й очі його Україну бачили, а уста благословляли, і насіння Віри він у нас

насадив... Воістину Україна нічим не менша від інших східних народів, бо в ній проповідував Апостол» [Памятники Временной комиссии для разбора древних актов... - К., 1845. – Т. I. – С. 264-265].

Прикметно, що з такого ж розуміння виходять і достойники греко-католицької та католицької Церков. «Наша рідна Українська Церква, - читаємо в отця Петра Біланюка, - це свята Церква св.. Андрія Первозданного і св.. Климента Папи, учня і послідовника св. Первоверховного Петра» [Біланюк Петро Б. Т., о. Апостольське походження Української Церкви // Збірник праць Ювілейного Конгресу у 1000-ліття хрещення Руси – України. – Мюнхен, 1988 / 1989. – С. 71]. Однак, на відміну від митрополита Іларіона, що бачив в самих унійних заохоченнях загрозу українськості, слуга Божий Андрей своє власне післанництво, як і покликання всього українського народу, вбачав у поверненні єдності, в необхідності подолання православно-католицького розбрату. «Ціль моєї праці, - звірявся святитель, - зібрати всіх вас під стягом Христа. Наука Христова, якою я перейнятий сто разів більше з власного переконання, ніж з уряду, - це мій прапор і мій дороговказ. Хай умру сьогодні і в вічності не знайду щастя, щоб тільки ви, мої браття, були спасенні...» [Ортинський І. Стрижень українського буття. – Рим – Мюнхен – Фрайбург, 1991. – С. 159].

З того не важко виснувати, що «вселенський» та «національний» пріоритети християнства, які, відповідно, сповідували митрополити Андрей та Іларіон, не стали їм на заваді до теоретико-богословського зближення на базисі «рідної хати». «У свідомості і Шептицького, і Огієнка, - підкреслює з цього приводу Л. Филипович, - витворилося певне коло єдностей – релігійної, національної і державницької. Ці ідеали, - додає дослідниця, - стали не лише складовими їх логічно обґрунтованих схем, а й сенсом життя, великою надією та мрією» [Филипович Л. Національна церква – шлях до духовної єдності українців (митрополити Андрей Шептицький та Іларіон (Огієнко) // Релігія в духовному житті українського народу. – К., 1994. – С. 120].

Проте, як знаємо, конфесійний двоподіл в його унійному віддзеркаленні в Україні триває, змушуючи пильніше прислухатися й глибше задумуватися над мотиваціями тих вчених, які наголошують на етно-ментальній неоднорідності українського етносу та його формотворчих чинниках, серед яких, крім церковно-релігійних, на виняткову увагу заслуговують природно-кліматичні умови та суспільно-історичні фактори. «Природне й суспільне оточення Північної України (Полісся, Волинь, Чернігівщина) та Західньої (Галичина з Холмщиною й Підляшшям, Буківщина й Карпатщина, – зазначає з цього приводу Н. Григоріїв, – не тільки тепер, але й історично



інше, ніж Південно-Східної України (Дніпрянщини, Дністро-Дніпрового низу), не кажучи вже про Кубань» [Григорій Н.Я. Українська національна вдача. - Вінніпег, 1941. – С.52]. Тому «говорити сьогодні, – підсумовує вчений, – про єдину виразну вдачу всього українського народу неможливо... Є, очевидно, лише основна сума властивостей української вдачі на всіх просторах українського розселення, а, oprіч того, є і локальні її варіації, особливо на Дніпрянщині і в Галичині» [Там само. – С.52]

Ще виразніше і навіть категоричніше аргументував свою позицію з цього приводу Ю. Русов, який у книзі «Душа народу і дух нації», що побачила світ у Філадельфії без зазначення дати, зокрема, заявляв: «Кардинальною хибою і дуже шкідливою є узагальнення вдачі українського народу. Ця засаднича хибка веде до того, що Українці весь час скиглять, що немає «об'єднання». Цей плач і розпука, такі милі Українцям отарного гатунку, є основані на помилці» [Русов Ю. Душа народу і дух нації. - Філадельфія, б/р. - С.5].

Через те, зміщуючи сказане в унійну площину та висновуючи з нього повчальний сенс місійного гатунку, вважаємо за доцільне насамперед покликатися на перестережливе міркування В. Липинського, яке він висловив стосовно правомірності ведення самої полеміки в справах обряду та віри за конкретно-історичних обставин українського церковно-релігійного життя 20-х років ХХ ст. і яке, однак, нехай частково, зберігає свою актуальність дотепер: «В умовах нашої релігійної різнородности і в інтересі нашої національної єдности, - заявляв В. Липинський, - найкраще було б взагалі релігійної полеміки не вести, а кожному старатись як найгарячіше визнавати власну віру і як найкраще виконувати її накази в рамках своєї власної церковної організації. Але коли аматори такої полеміки у нас, на жаль, уже є, то треба би бажати: 1) щоб релігійну полеміку вели тільки люде дійсно віруючі; 2) щоб ця полеміка велась без утотожнювання тієї чи іншої нашої церкви чи обряду з національністю, бо при умовах нашої релігійної різнородности це прямий шлях до повного національного розвалу, до поширення зони нашої внутрішньої боротьби та роз'єднуючої іритації в найбільше небезпечному напрямі; 3) щоб ці віруючі полемісти мали потрібну для полеміки освіту, тобто історію, догми, канони і взагалі «дух» своєї церкви, але знали також все це і в церкві, з якою беруться полемізувати» [Липинський В. Релігія і Церква в історії України. – С.107].

Водночас, було б неправильно вважати, що дослідницько-мистецький загаль української діаспори та західноукраїнського регіону лише рефлексував з приводу місійних завдань України в її

христоцентричній ретроспективі. Адже, між іншим, в різних країнах українського поселення, продовжувався специфічно український процес релігієтворення і в його (нео)язичницьких виявах. Ідеологами й засновниками двох їх провідних напрямків виступили Володимир Шаян (Англія) та Лев Силенко (США). Зокрема, місійність твердження першого з поименованих зводилася до підкреслення особливих заслуг України та її народу в житті людства, що ґрунтувалися на індоєвропейському базисі слов'янства, спільних праведичних витоків духовності, а також необхідності повернення народів до самотутнього-етнічних релігійних вірувань, у зв'язку з чим Україні відводилась авангардна роль. «Це Українській Нації у величавому трагізмі і героїзмі її борні, - читаємо у В.Шаяна, - дається передова розв'язка тих питань, що їх до сьогодні не розв'язала історія людства. І тоді виявиться, що психо-онтологічна ідентифікація України із Найвищими Ідеалами Людства – це не суб'єктивне захоплення або самозакоханість українця, але це дійсна дійсність тієї безсмертної Величі і Слави, що її здійснює Українська Нація у борні за свою суверенність [Беднарчик Т. Український рідновірський рух у діаспорі ХХ ст.- К., 2006]. Прикметно, що у віщуваннях В. Шаяном «панарійського ренесансу» та в його вченні про взаємозв'язок України земної і духовної, чільне місце відводилося також «стольному граду»: «Коли наша віра і наші храми постануть у Святому Києві, – зазначав мислитель, – то яка ж більша слава, коли ця Святиня буде також Святинею для інших націй, що з нами боролися чи будуть боротися за самоствердження націй і їх волю та державність рівночасно» [Шаян В.]. Ну а що стосується рідновірських пророків, яких В. Шаян називав втіленням Духа Нації та виконавцями Божої місії, то їхній дар він порівнював з генієм Мудреців, Учителів, Мислителів, Віщунів, Мандрівних Філософів, Кобзарів, тобто з тими носіями українського «Я», уособленням яких виступали передусім Г. Сковорода, Т. Шевченко, Леся Українка.

Інакше уявлялося призначення українського етносу Л. Силенкові, який вважав Україну батьківщиною європейської раси, а самих українців – засновниками Оріяни – першої у Європі держави, що стала духовним дахом культури Земної Планети, місцем самотутнього святительства Дажбога [Силенко Л. Гість з храму предків. – К., 1996. – С.17-18]. Тісно в'яжучись з минулим, пророча візія засновника Рідної Української Національної Віри [РУНВіри] була також спрямована й у прийдешнє. «Велич майбутнього для нас стане обов'язком дня тоді, – заявляв Л. Силенко, – коли ми збагатимося досвідами, навиками, славою і величчю дохристиянської України-Русі» [Цит. за: Беднарчик Т. Українській рідновірський релігійний рух у діаспорі ХХ століття. – С. 8].

Отже, спрямовані на відродження прадідівської віри, релігійні концепції В. Шаяна та Л. Силенка, при всій різниці їх теїстичного характеру, насамперед виходили з необхідності повернення до національних духовних скарбів, священної пам'яті народу та духу предків. Самозрозуміло, що під таким оглядом релігійна роль і місія України переосмислювалася, а християнство піддавалася нищівній критиці як чужа релігія. Проте й речники християнства в боргу не залишалися. Критикував «супернаціоналістів» та їх поплентачів о. Іван Шевців із Австралії, називаючи вчення рідновірців «сурогатом», а їх обряди «штучними й бездушними» [Шевців Іван. Парафія св. Андрія в Сідней 1948-1998.- Сідней-Львів, 1999.- С.849]. Суголосними, до речі б сказати, видаються як ставлення, так і оцінки язичництва і в материковій Україні, а саме в її західноукраїнській частині. Достатньо згадати твердження В. Липинського, який не тільки декларував, але, схоже, й дотримувався принципів релігійної толерантності, однак виявляв досить жорсткий підхід до демагогічних виявів народолобства, що, часто, на його думку, зводилися до гри на низьких людських інстинктах, а конче уболівав з приводу споконвічної трагедії українства, пов'язаної з його жалями за язичницьким минулим. Так, в самій розповіді про кінець Перуна, що, як відомо, мав місце 988 р., він вбачав першу алегорію ностальгії певної частини здеморалізованої інтелігенції, чим значною мірою підривається духовна потуга нації. «Оцей «вітер» перуновий, - не без жалю зазначав учений, - оцей дух старих національних богів – віяв і віє на Україну з-за «Порогів» мабуть з того часу при кожному нашій національній відродженню. Але доки віятиме він тільки гнівом і зненавистю, доки навіватиме він тільки пристрасти та задрощі матеріальні, і доки ростиме під його подувом тільки необуздана ворожнеча між самими українськими людьми – доти більшої своєю ідейністю сили нових – зовні принесених – богів йому не перемогти і плачучій по ньому Україні не вийти зі свого трагічного зачарованого кола...» [Липинський В. Релігія і Церква в історії України. – С. 55 і 69].

Щоправда, в ширшому й менш заангажованому сенсі релігійна місія України з-поза меж рідної землі хоча й трактувалась по-різному, однак під оглядом християнсько- язичницьким здавалась сумісною. Так, скажімо, М. Гайдамака бачив головну причину й біду синів та дочок України в тому, що вони відірвались «від Абсолютної (Божої) віри, яка давала загальний принцип і джерело напрямку, та від Української Національної Віри зі всіма її засадами й атрибутами державного панування» [Гайдамака М. Пророки – кобзарі і Тарас Шевченко // Місія

України. – 1970. – Ч. 2. – С.4]. Відтак згаданий дописувач щонайменше був схильний поєднувати релігійні засади з національними первнями.

Зрозуміло, що з розгортанням демократичних процесів після розпаду СРСР та з проголошенням Україною державної незалежності попит на вищезазначені ідеї з боку українського суспільства надзвичайно зріс. Цьому сприяла як духовна спрага ідеологічно звільненого суспільства, ментальна відповідність інтелектуальної продукції означеного ґатунку, так і відносна новизна донедавна забороненої літератури, що в кращому разі була відома лише вузькому колу фахівців, які також з неабиякою снагою взяли за справу заповнення ідеологічних лакун. Зокрема, в орбіті наукової уваги дослідників материкової України бачимо все ті ж питання, що займали вчених української діаспори, а також західноукраїнського регіону першої половини ХХ ст. Так, узагальнюючи погляд на цілий комплекс питань, пов'язаних з ідеєю об'єднання давньоруських земель та єдності слов'янських народів в дохристиянський період, Т. Луханіна висновує: «Основною рисою давньоруської історіософської концепції був універсалізм у погляді на історію людського суспільства. Ця тенденція конкретизувалася на різних рівнях у пам'ятках писемності, - передусім в ідеї «богоданності» князівської влади, котра сприймалася як об'єднуюче начало держави, у прагненні включити історію того чи іншого князівства до єдиної історії землі Руської, в уявленні про русичів як про представників єдиної слов'янської спільноти, у трактуванні історії слов'ян як невід'ємної частини загальної історії християнського світу (ототожнюваної, у свою чергу з історією всього людства)» [Луханіна Т. Філософське осмислення слов'янського єднання. - К., 1994. – С.31].

Своєрідною деталізацією окремих положень цього висновку уявляються розмірковування А. Глушака, вміщені в статті «Християнізація Руси-України» [Глушак А. Християнізація Руси-України // Відомості митрополії УАПЦ у діаспорі й єпархії у Великій Британії. – 2003. – Ч.2. – С. 21 – 25] . Їх тематичні акценти зосереджені на православному статусі Києво-Руської Церкви, її містико-аскетичних ідеалах та принципі рівнодостоїнності і в концептуальному зрізі можуть бути представлені висловлюваннями зразка: «Тісні контакти з візантійським джерелом християнської культури зумовлені тим, що саме там було знайдене те, чого потребував подальший культурно-релігійний розвиток суспільства. Частіше за все ми в історії вибираємо те, що нам є найближчим і найсприятливішим. Тому вибір віри було зумовлено перебігом історичних подій та глибиною культурних контактів»[Там само.-С.21] «Давньоруська думка сприйняла

християнство не зовнішньо, а глибинно, внутрішньо,- зауважує професор. - Вона заклала основи не просто аскетичного приборкання плоті, а й духовного пошуку. Потаємного сенсу, «глибину заповітних і дивних слівес» шукає Климент – Смолятич. «Не зри внешняя моя, но зри внутренняя», - прираджує Данило Заточник [Там само.-С.25]. «Доки людина не звільниться від тілесних похотей і життєвих турбот, доти душа її не може примиритися з Богом», - повчав Кирило Турівський, сповідуючи «вдосконалення у вірі, вгамування плоті, аскезу, містичну споглядальність несотворенного світла й змиття з Богом» [Цит. за: Глушак А.Християнізація Руси-України. - С.23].

Що ж до принципу рівнодостоїнні, то він, схоже, правив у давньоруську добу за певну універсалію. Як уже зазначалось, до сім'ї рівнодостоїнних народів було зараховано слов'ян літописцем Нестором, другим Єрусалимом та Константинополем називали столицю давньоруської держави, уподібненням великому Костянтину виступав у «Слові про Закон і Благодать» митрополит Іларіона великий коган землі Руської Володимир-хреститель. Понад те «вищим і найвищим серед усіх міст», другою Солунню називався Вишгород, а в «Сказанні про Бориса та Гліба» давньоруський автор взагалі не знаходив йому рівного в усьому світі» [Сказание о Борисе и Глебе // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XIII века (Сб. текстов) / Сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева. – М., 1978. – С. 300].

Такою ж вираженою видається дослідникові і традиція боговідданості та богопокладання. Завдячуючи Богові, його незбагненному Промислу прийняв християнство Володимир Святославич, сам Бог сприяє йому в захопленні Корсуні, чудесному зціленню, справі вибору й поширення віри тощо. Важливою миротворчою місією наділялися митрополити та єпископи Русі-України, які в часі міжкнязівських роздорів виступали гарантами примирення, скріплюючи обіцянки цілуванням хреста, тобто своєрідним вираженням релігійної клятви.

Своєрідним тематичним продовженням розмірковувань А. Глушака уявляється стаття В. Рички «...Яко другий Єрусалим": Образ «священного града» в культурі та ідеології українського середньовіччя» з часопису «Людина і світ» [1996. - №9. – С. 23–27]. Вона присвячена розкриттю семантики «священного града» в культурі та ідеології українського середньовіччя Ця праця вигідно відрізняється документальним узаasadненням цілої низки положень, пов'язаних з розрізненням реально-історичного та художньо-богословського образу Єрусалима. Вихідним пунктом для цих рефлексій послужило авторові

завоювання Єрусалима римлянами, наслідком якого стала його загибель, розсіяння юдеїв та занедбання Мойсеєвого закону, у зв'язку з чим права нового Єрусалима перебрав на себе Константинополь – щойно збудована столиця «священної держави», «богохранимий град» Візантійської імперії. Правом природного поруху, інтенції якого скріплювала розповідь про відвідання київських гір апостолом Андрієм Первозванним, статусу другого Єрусалиму прагнув набути Київ, саме постання якого в «Пам'яті й похвалі Володимиру» Якова Мніха називається дивом. Підстав у цьому сенсі давньоруському агіографу не бракувало: звідтіля, з Константинополя, бабуся князя Володимира, княгиня Ольга, принесла хрест, як колись Костянтин Великий та його мати Олена – з першого Єрусалиму; в Києві постав храм св. Софії – певна модель Небесного Єрусалиму [Там само. – С.24] й водночас рівнодостойний царгородському символ влади, величі й мудрості; до того ж софіологічні мотиви цієї величної сакральної споруди співзвучні помислам царя Соломона – славнозвісного будівничого Єрусалимського храму, з огляду на що великий київський князь Ярослав, за якого постав храм Софії Київської, дістав почесне прізвисько Мудрого. У своєрідному перегуці з мислеформами місійного кшталту знаходяться й твердження В. Рички про божественне походження київської князівської династії, що, зокрема, знайшло своє відображення в настінних розписах Софії Київської [Там само. – С. 25], а також ідеї патронату над Києвом Пресвятої Діви Марії - небесної заступниці Царгорода, яка, виходячи з розповіді, поміщеної в Києво-Печерському патерику [Там само. – С.25], воліла переселитися до давньоукраїнської столиці, спорудити в ній храм, а відтак й поширити на неї свій амофор. Зрештою, перенесення на Київ класичного найменування Єрусалима, під яким розуміємо «матір міст» з додатком «руських», - на впевнення автора статті, - є ще одним вагомим підтвердженням творчобогословського засвоєння давньоукраїнським проводом християнських ідей в їх місійній оболонці.

Зрозуміло, що втрата Київською Руссю державної незалежності, знеславлення її «стольного града», а вже поготів - віки життя українського сенсу в імперських лещатах, могли позначатися й певно ж позначилися на онтологічному зрізі її життя. В цьому сенсі наявність козацько-лицарського стану України, що в місійній уяві значного числа українства й дотепер виступає символом мужності й гарантом духовної незборимості українського етносу, та його співіснування з хронологічно старшим, характерологічно-м'яким, лагідно-толерантним, чуйно-мрійливим й душевно-зворушуючим хліборобсько-селянським станом, могла б і не означуватись, коли б не ті бінарні опозиції, семантичні

виміри криють антитези: «дім - дорога», «мир – війна», «чоловік – жінка», «гречкосії – лицарі» тощо [Гримич М. Два виміри національного характеру // Наука і суспільство. – 1991.- №8. – С.30]. А що внутрішньо-проблематичний зріз цієї української дилеми мав виразний місійний вияв у стосунках з зовнішнім світом промовисто засвідчують мілітарні боріння українського козацтва з польською, а згодом - і московською потугою, кожна з яких мала на своєму духовно-ідеологічному озброєнні власну месіаністичну доктрину. Тому, мабуть, і месіаністичні ідеї, що нерідко виступають своєрідним ембріоном історії, є її ідеальною детермінантою та суспільно-політичним рушієм, деякими дослідниками характеризуються однозначно негативно. Принаймні їх російський вияв, що знайшов викінчену форму в теорії «Москва – III Рим», відома українська дослідниця К. Мотрич відносить до явищ патологічних, вважає виявом гіперфузії, за якої зближення й споріднення стають приводом для вбивств й катувань, асиміляції й поневолення [Мотрич К. Месіанство чи «терня у боки» (або проблема Української Церкви в історичному контексті) // Слово просвіти. – 1998. - №4. – С.11]. Самозрозуміло, що та роль, яку відписала собі Російська (читай - Московська) Православна Церква і яка зводиться до необхідності «пасти всі народи жезлом залізним» [Там само. – С.14], і те покликання до великодержавності й великодержавництва, зловісна суть якого іноді сягала марень приєднати Царгород до Російської Церкви [Там само. – №3. – С.11] і впливає зі слів: «Горе тому, хто стане на цьому шляху, не нами, але згори накресленому прагненню», давали дослідниці (і не тільки їй) для вищезазначеного твердження чимало підстав. Від себе ж лише додамо, що такий месіанізм справді є свідченням несправедливо спізнаної та привласненої ідеї покликаності щодо інших народів, а ще дозволяє говорити про силу й слабкість природно-духовних нахилів, ідеальні поривання та засоби практичного втілення московських месіаністів, а власне про той нетлінний ген завойовника, яким була й залишається ураженою частина російського проводу. Але наведене бачення чи ж оцінка месіанізму, певна ж річ, не можуть абсолютизуватися. В цьому сенсі публікація архієпископа Ігоря Ісіченка «Російський месіанізм», що була поміщена в українському часописі «Відомості митрополії у діяспорі й єпархії у Великій Британії за 2002 – 2003 роки [№10 за 2002; №1-4 за 2003 р.] є прикметною. Однак і вона унаочнює низку тих етноконфесійних прикмет російської (московської, великоруської) ментальності, з її властивим гонором самозвеличення та амбіцією богоносця, що виступає противенством толерантної вдачі типово-толерантного українця. А що так є дотепер, дозволимо, для прикладу, пересвідчитися з конфесійно-ідеологічних

напрямних книги І. Ортинського «Стрижень українського буття», що вийшла за кордоном 1991 році і досить швидко стала набутком читача в материковій Україні. Її тематичний спектр складає унійна, а відтак больова точка української дійсності, проте смислові аберації рясніють закликами до сповнення Христового посланництва, під яким розуміється єдність, той ідеал і мета, що на переконання І. Ортинського має стати неодмінною дійсністю буття, завданням та смислом життя українського народу [Ортинський І. Стрижень українського буття. – Рим–Мюнхен–Фрайбург, 1991. – С. 161]. Під цим же оглядом не менш прикметною видається і порада щодо практичної реалізації означених накреслень. Щоб «змінити духове положення України, – зазначав речник унійного сумління, – треба змінити настанову українського народу, його мислення, відчуття та життєву поставу. Треба народ просвітити та народ освітити, щоб він був у стані збагнути свою дійсність та усвідомити своє завдання, яке припадає кожному українцеві, що вірить у Христа та любить свою Батьківщину» [Там само. – С. 161].

Воднораз, означуючи рецепції української релігійної місії, що мали місце в післячасі проголошення Україною державної незалежності, маємо розуміти, що справа її осягнення простим засвоєнням досліджень західноукраїнських вчених та мислителів української діаспори аж ніяк не вичерпувалась. Сприйнятті ентузіастично українським загалом на порі його хвилевої ейфорії, ті надбання по-своєму доповнювались і перегукувались з іменами та доробком Тараса Шевченка й Пантелеймона Куліша, Миколи Костомарова й Івана Нечуя-Левицького, Івана Франка й Лесі Українки, П. Тичини й Ліни Костенко, а також решти тих, чиї постаті та спадщина є славою й гордістю України новітнього часу, персоніфікуються з місією її будителів та виразників предковичної сутності.

«Хочемо бути народом, - прорік року Божого 1848 М. Подолинський, - і будемо ним, бо голос народу – це голос Божий» [Мороз В. Горіти надзвичайним світлом...// Липа Ю. Призначення України. – С.4]. «Божеським законом,- заявляв Ю Липа, - є відчувати своє власне «Я», свою родину, цілий свій рід» [Там само.-С.8]. «Так!» - сказали Україні ті, хто своєю жертвовною працею, а бувало й мучеництвом, серед горя, утисків і страждань, наперекір усім злощастям, стверджували українську питоменність, правду України, її право на власний голос, щоб, кидаючи виклик народам-поневолювачам, своїм доглибним «Є», заявити своє право на історичне здійснення, на власний ідеал, на питома українське «Хочемо!», «Можемо!», «Будемо!»?!



При цій нагоді вважаємо за слушне нагадати, що були в Україні вчені, які вбачали у відсутності її месіаністичної потуги або, кажучи інакше, її власної ідеологічної бази, проблеми княжої доби, часів козацької республіки, а також державотворчих спроб ХХ ст. З-поміж них першим хотілося б назвати видатного українського релігієзнавця А. Річинського, який вважав головною причиною поневолення України брак «того напруження віри, того внутрішнього «категоричного імперативу», тієї «далекої ідеї» [Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості» - Тернопіль, 2002. - С. 210], яка б стала національною підвалиною її державності, а ще убезпечила б від служіння чужим національним ідеям. Правда, дослідник при цьому зазначав, що до спроби «прищепити й на нашому ґрунті український месіанізм» [Там само. – С. 211] таки вдавалися ті ж таки кирило-мефодіївці. А що їх доволі потужне, хоча й наслідувально-польське ідеологічне забезпечення мало доволі глибоке національне коріння, судимо хоча б з того, що, відмовляючи в месіаністичному праві московітам, які свого царя нарекли богом, а також полякам, в яких «простий народ потрапив у неволю» [Там само. – С. 211], українці спромоглися зберегти істинну віру. «Тут не було ідолів», - заявляв М. Костомаров у «Книзі буття українського народу», - «єресі жодної не з'явилося» [Там само. – С. 211]. З тим правом Україна мала стати начолі федерації слов'янських народів, в якій кожний етнос мав би право на власний розвиток і які всі разом у братній сім'ї були б покликані «взяти живу участь у поступаючій сфері освіти людства, щоб з'явитися перед Суддею з незакопанам у землю талантом» [Там само. – С. 211]. А що Київ у цьому сенсі мав стати столицею слов'янського світу, то сумніватися не доводиться. Коли «всі слов'янські народи прокинуться із своєї дрімоти, - завбачливо передбачав ідеолог кирило-мефодіївського братства, - тоді сповниться пророцтво св. Андрія й буде ласка над усією слов'янщиною» [Там само. – С. 212]. Однак з різних причин, в тому числі й через невідповідність особливостям української національної психіки та шляхові розвитку української релігійності і, певно ж, з причини викривленості московської месіаністичної ідеї, в якій, як то вдало зауважив А. Річинський, «мы веруем и главное, хотим веровать» було підмінене тезою «мы воруюем и, главное, хотим воровать» [Там само. – С.212], месіаністична віра кирило-мефодіївців в особливу місію України була життєво занедбана. Втім цей подвиг воїнів честі не був забутий вдячними нащадками, та й не залишився поза сферою наукової уваги. У кожному разі зворушливий і надихаючий, як місійний вияв Духа України, він став предметом наукової рефлексії цілої низки українських науковців. З її шеругу – стаття Л. Филипович «Спасительна

місія українського народу (кирило-мефодіївці)». Написана вченою-релігієзнавцем, вона підносила як особисті заслуги головного ідеолога Кирило-Мефодіївського братства, яким був М. Костомаров, так і мужність вчинку патріотично свідомих й месіаністично натхненних братчиків. Особливого значення при цьому надавалось обґрунтуванню засадничих положень членів товариства «про спасительну місію українства у слов'янському світі та необхідності створення федерації слов'янських народів» [Филипович Л. О. Спасительна місія українського народу (кирило-мефодіївці) // Релігія в духовному житті українського народу. – К., 1994. – С. 71], а також підкресленню благородності поривань сонму обраних звияжців, які винятковою мірою сприяли духовному пробудженню України. «Голос України не затих, - сповіщалося в книзі М. Костомарова з промовистою назвою «Книга Буття Українського Народу.- І встане Україна з своєї могили, і знову озоветься до всіх братів своїх слов'ян, і почують крик її, і встане Слов'янщина, і не позостанеться ні царя, ні царевича, ні царівни, ні князя, ні графа, ні герцога, ні сіятельства, ні превосходительства, ні пана, ні боярина, ні кріпака, ні холопа – ні в Московщині, ні в Польщі, ні в Україні, ні в Чехії, ні в хорутан, ні у сербів, ні у болгар... Тоді скажуть усі язики, показуючи рукою на те місто, де на карті буде намальована Україна: От камень, его же небрегоша зиждуции, той бисть во главу» [Костомаров М. Книга буття українського народу // Кирило-Мефодіївське товариство. У 3–х т. – К., 1990. – Т.1. – С.256].

Властиво, ось ця візія України, яка уже ввижалась в домовині, але ще не вмерла, а також свята віра в те, що любій Вітчизні аж ніяк не вмерти бодай тому, що така її доля не відповідає Божому замислові, тій місії, що з християнського первовіку була ввірена українському народу самим апостолом Андрієм, і складала місійний сенс богообраності, з виповненням якої мали запанувати в цілій слов'янщині і «суд, і правда, і рівність» [Костомаров М. Панич Наталич // Кирило-Мефодіївське товариство. У 3 – х т. – К., 1990. – Т. I. – С. 263]. Поєднана з місією Ісуса Христа, Божого Посланця, що на славу Господню покликаний спомагати українцям у звільненні й подальшому процвітанні всієї Слов'янщини, ця месіаністична ідея знайшла своє продовження та розвиток у творчій спадщині й громадянському чині тих, хто став на захист бідних, покривджених і упосліджених, проголосив і обстоював усіма можливими засобами їхнє право на історичне здійснення та особисте щастя.

Зрештою на 1996 р. припадає видання книги В. Кухарського, що побачила світ під назвою «Місія України: спроба системного аналізу». Наскільки знаємо, це заледве чи не єдина новочасна спроба

систематизації підходів до висвітлення української релігійної місіїності. Тому вже під таким оглядом її поява може бути визнана похвальною. Не позбавлена вона й наукової вартості. Зокрема, особливого відзначення потребує загальнопроблематичне розуміння тематичного зрізу української релігійної місіїності та введення в науковий обіг матеріалів, які через радянські ідеологічні обмеження в кращому разі могли бути відомі лише вузькому колу фахівців. Приємно відзначити й те, що чимало з наведених у книзі текстів, а також висловлених оцінок є взаємодоповнюючими щодо нашого дослідження, яке пишеться десятима роками пізніше, однак силою обставин виконувалося поза безпосереднім зв'язком з працею В.Кухарського. До таких збіжностей відносимо передусім дослідження з теми - праці В. Липинського, Ю. Липи, І. Мірчука, І. Ортинського, І. Огієнка, митр. Андрея Шептицького тощо. Хоча, якби при цій нагоді уявлялось можливим збагатити палітру української релігійної місіїності за рахунок тих нюансів, які пройшли осторонь нашої уваги, то, перше за все, ця потреба була б зведена до підкреслення історично неперехідної ролі юдейського месіанізму, а також наголошення проблеми «гармонійного сполучування Сходу і Заходу в релігійних справах» [Кухарський В. Місія України: спроба системного аналізу. – К.–Тернопіль, 1996. – Ч. I. – С.12], в якій Липинським виділялися, а В. Кухарським аналізувалися її дві цілі з тією інтерпретаційною специфікою, що в питанні повернення єдності більше вділяє Божому спомаганню, ніж людському завзяттю. Що ж до розуміння сутності місіїності, то В. Кухарський справедливо виходив із засновку: «У кожного народу своє служіння, своє покликання і своя місія в Божому Царстві» [Там само. – С.3]. Однак, як нам здається, дослідник помилявся, коли тут же «месіанізм» і «місію» окремого народу розглядав як рівнозначні поняття. Принаймні і під оглядом етимологічним, і з точки зору смислового наповнення таке твердження заледве чи витримає наукову критику. Інша річ, що, ототожнюючи «месіанізм» і «місію», вчений розширював і поглиблював тематичний зріз свого дослідження, залучаючи напрацювання як вітчизняних, так і зарубіжних вчених. Про деяких з них, а вірніше на окремих аспектах їхньої творчості, нам також хотілося б зосередитися, але вже при іншій нагоді, коли висвітлюватимемо перспективи української релігійної місіїності.

Тут же лише підведемо підсумки, констатуємо частину яких воліли б представити у вигляді таких узагальнень:

- наукове вивчення української релігійної місіїності припадає на ХХ ст., з тим застереженням, що в західноукраїнському регіоні

першої половини ХХ ст. та в українській діаспорі упродовж століття означені дослідження були регулярно-інтенсивними, тоді як в підрадянській Україні вони практично не проводились; напрацювання українських вчених доби незалежності, особливо з числа релігієзнавців, значною мірою сприяли систематизації та вдосконаленню погляду на українську релігійну місіюність.

Що ж стосується сутнісних аспектів української релігійної місіюності, то вони можуть бути зведені до визнання того, що: поняття «місіюність» не є теоретично розробленим, однак під жодним приводом не може виступати синонімом месіанізму; поєднуючись з етнічними святощами, з тим, що народ в імені свого генія намислив і визначив як мету до здійснення, релігійна місіюність може ставитись в семантичну залежність до месіанізму як ідеології та мети і виступати (але не обов'язково!) його освяченим завданням, включаючи й засоби та механізми реалізації; спричинена факторами різної тематико-ідеологічної належності, українська релігійна місіюність є складним феноменом, на постання якого мали вплив як загальні, так і специфічно українські чинники духотворчого й формовизначального порядку; критерії ідеологічних оцінок та підходів до висвітлення української релігійної місіюності діячами західноукраїнського регіону та української діаспори значною мірою передвизначили обмеження й заборони радянської системи, що, зокрема, знайшло вираження в політичній заангажованості наукових праць та їх антимосковській спрямованості; сутнісно українська релігійна місіюність має три провідні парадигми свого вираження, а саме православну, греко-католицьку та (нео) язичницьку; язичницький тип української релігійності є найбільш архаїчний та ментально природовідповідний, однак в місіюному сенсі ще не знайшов належного богословського осмислення; з прийняттям християнства Київська Русь, а вірніше наші давні пращури, стали на шлях осягнення біблійних тайномислів і водночас самоусвідомлення власної релігійної місії у світлі євангельського благовісту; христокрація Русі-України сповітає у специфічно українській вияві скромності, простоти й невиразності, тієї його келійно-затворної форми, що найкраще відображала містико-аскетичний ідеал християнства; не почувуючись винятковою божественною покликаністю, українська душа в імені своїх христолюбців взорувалась на християнські ідеали добра, любові, милосердя й справедливості, в контексті яких періоди лихоліття та випробувань сприймалися як Боже попущення та кара за вчинені прогріхи; розкол християнської Церкви найбезпосереднішим чином позначився на стані православно-католицьких взаємин в Русі-Україні

і під оглядом місійним кристалізував два модули її покликання, а саме бути: 1) містком вселенського примирення між католицьким Заходом та православним Сходом; 2) остоею православної ортодоксії; незгладний відбиток на складову релігійної місійності України наклали століття її бездержавності, що не тільки спричинили певні трансформації питома українського світогляду, але й різною мірою індивідуального вияву обумовили нівеляцію його етноментальної самодостатності під переважаючими польсько-московськими впливами; в сукупності місійні ідеї означають ідеальні прагнення української етнонаціональної субстанції, уможлиблюючи їх саморозкриття та розгортання з огляду на логіку постанов, спрямованості й реалізації, що питаннями ментальної специфіки не вичерпуються і у своїх вищих осягах чіпають сферу провіденційно-промислительного та історично-месіаністичного значення; різні місійні настрої, а також присутність політичної складової в українській релігійній місійності криють в собі певні небезпеки для Української Держави на сучасному етапі її становлення, одним з виявів якої може стати поглиблення внутрішньоправославного розколу Церкви за юрисдикційною належністю, а з тим і - поділу громадян України за політико-місійною орієнтацією по лінії «Київ – Москва»; усвідомлення того, що Україна є поліконфесійним тереном, а її віруючий загаль – етно-ментально неоднорідним, зобов'язує всіх в Україні суціль, і передусім органи влади виявляти максимальну виваженість в прийнятті тих чи інших рішень, які могли б оприятити різні церковні потреби та релігійні переконання; незважаючи на самоочевидні проблеми, віддзеркаленням яких є ідейно-політичний спектр української релігійної місійності, в Україні наявний той їх рівень розуміння, а також громадянської толерантності, який дозволяє з оптимізмом дивитися в майбуття її плеканого процвітання; однак при цьому не слід ні на мить забувати аксіоматично важливого: «Переможе лише той, хто розпізнає українську душу». Біда лише в тому, що пострадянський синдром та імперське минуле щораз потужніше заявляють про себе і в імені своїх речників, не полишаючи мрії про історичний реванш, готові розділяти, владарювати і навіть гендлювати благом національної незалежності та долею Держави;

- намагаючись здійснитись, постати, відбутись, що неможливо без реалізації себе, свого Божественного покликання, Україна має неодмінно враховувати конфесійне наповнення таких універсалій як «українська ідентичність» та «національна тотожність», а ще вчитися застережливості в благих прагненнях якомога швидше «соборувати» українську душу довкола національного ідеалу;

- попри всі релігійні відмінності та різні місійні поклики, ідеальним рисам українського віруючого загалу притаманна спільність сповідань на розвій та процвітання України. Бо всі вони люблять рідну землю, натхненні славними діяннями предків, козацькою славою, величчю апостолічного Києва, для всіх них Україна - спільна домівка, спільна земля, один Київ, одне місце подвигу, з його земними й небесними вимірами, духовними значущостями загальнолюдської й питомо української ваги, того аксіологічного забезпечення, ідеали якого надихає вседолаючий і всіхперемагаючий дух; у своїх вищих місійних прагненнях український загал воліє самореалізації, жадає бути почутим і сприйнятим небесними сферами, прагне виповненості, подолання провіденційної знедоленості, що нерідко асоціюється з вабливостальгійним переказом про чарівно-вродливе українське дівча, про ту юнку, що колись, в правічній минувшині, загаялась прийти на Божий поклик, туди, де з ласки Всевишнього, кожному роду-племені вдіялась Доля, і з тієї причини була сподоблена лише дару співу, того меланхолійного таланту, про який знає і яким чудується цілий світ. Втім вищевикладені місійні поклики з означеним приреченням минаються, даючи достатньо духовної поживи для того, щоб в Україні суцці могли рости і діяти, стверджуватись і утверджатись.

## **5. ТЕМАТИЧНЕ ПОЛЕ КОНФЕСІЙНОГО БОГОСЛІВ'Я УКРАЇНИ**

Україна – поліконфесійна держава. Тут поруч співіснують найрізноманітніші світоглядні системи, що часто синкретизують у собі різнотрадиційні елементи, а індивідуальний світогляд людей нерідко відзначається еkleктичністю. Строкаті світоглядні уявлення сучасних українців є наслідком їх неоднозначної духовної історії та виявом сьогоденних загальносвітоглядних процесів у світі. Із цієї причини ми не можемо говорити про якусь певну богословську систему, що обґрунтовує одну релігійну концепцію. Натомість можемо прослідкувати деякі загальні тенденції у різних богословських системах, що тим чи іншим чином намагаються задовольнити сучасні світоглядні запити віруючих українців.

Релігія функціонально покликана надавати людині основи світогляду, які не можуть бути верифіковані раціонально-емпіричними

методами. Релігійні парадигми забезпечують світогляд людини концептуальним фундаментом, на якому вибудовується її світ з його морально-ціннісними установками, нормами життєдіяльності, справжніми цілями та істинною метою. Концептуальна структура релігійної парадигми необхідно містить інформацію онтологічного, екзистенційного та гносеологічного плану, що дає їй можливість визначати світогляд прихильників. На рівні аксіоматики тут встановлені дефініції, що стосуються трансцендентної, іманентної, трансцендентно-іманентної вісі світогляду віруючих. Саме через останні релігійні парадигми є визначальними для їх самоідентифікації, що, зрештою, створює умови їхнього перебування у «епільному світі» як співвіруючих у одного Бога, творця та гаранта цього світу. Богослів'я ж і є системою визначення та витлумачення тієї абсолютної точки, відносно якої ідентифікується віруючий (надприродного джерела буття), що фундає уявлення про істинну реальність та пропонує способи її досягнення.

Релігія здатна підтримувати певну систему суспільних цінностей, що об'єднують її віруючих, бо забезпечує світогляд прихильників їх метафізичним фундаментом, ступінь потреби у якому – може значною мірою варіюватися залежно від культури чи індивіда, але схильність людини прагнути певного фактичного підґрунтя для своїх зобов'язань уявляється практично універсальною; один лише конвенціоналізм мало кого задовольняє в будь-якій культурі» [Гірц К. Інтерпретація культур. Вибрані есе.– К., 2001. – С. 156]. Саме віра людини у її причетність до світу надприродного, що визначається релігією як істинна реальність, робить співвіруючих співпричетними до однієї істини, спільного світу. Людини взагалі, як і Бога взагалі, бути не може, адже Бог – це той, хто бачить її зверху, там, де побачити себе людина неспроможна. Це горизонт її смислового універсуму, яким вона вивіряє свою цілісність та істинність свого буття. Тому «призначенням релігії є не пізнання світу, навіть людини, а служіння орієнтиром останній в її поєднанні із Всесвітом, у віднайдені в ній того, що підносить людину до Абсолюту, Всезагального» [Колодний А. Феномен релігії. Природа, структура, функціональність, тенденції. – К., 1999. – С.9]. Отже, модельована релігійними парадигмами реальність має виступати відносно дійсності світу нашого буття значнішою, первиннішою, всеохопною, оскільки містить абсолютні для людини величини (Бог, вічність, істина, благо, любов), які є ідеальними еталонами відносних величин нашого буття, вихідною основою і підставою започаткування нашої дійсності, вищою метою життя людини, абсолютним горизонтом людського розвитку, істинним смыслом нашого тимчасового світу. Власне, специфіка релігійного моделювання надприродної реальності якраз і полягає в

тому, що її параметри є недосяжними людському пізнанню, але слугують дороговказами для останнього, пропозиціями удосконалення, еволюційного зростання людства, ціннісними орієнтирами, що допомагають людині подолати свою обмеженість. З іншого ж боку, така модель має визначатися відносно дійсності, світу, у якому перебувають прихильники певної релігії.

Однак сьогодні ми виявляємо значну кількість таких пропозиційних істинних реальностей. І кожна з них спирається у своїй розбудові на специфічне уявлення про Бога, намагаючись дохідливо витлумачити його віруючим. Наш сучасний інформаційний світ хвилює відсутністю єдиної картини дійсності, а тому тим важче спиратися на якусь одну модель надприродної реальності. Кожен прочитує цей світ у доступних йому контекстах властивою йому мовою, через знайомі йому смисли, витлумачуючи реальність відповідно до внутрішнього індивідуального дискурсу. Маємо деякі загальні світоглядні тенденції: плюралістичність, наукова обізнаність, інформаційна насиченість, відсутність віри у абсолютну істинність замкненої логічної системи, індивідуалізація. Це, зрештою, впливає і на сучасне богослів'я.

Як зазначає А. Колодний, «нині ми є свідками переходу від онтологічної і космологічної аргументації буття Бога до антропологічної, а відтак і до психологізації й етизації релігії. Буття Бога доводить людина своїм буттям, а осмислення людиною самої себе, її самоосягнення виступає у ролі форми її ж релігійного досвіду. Процес цей ми б назвали не стільки суб'єктивізацією, скільки містифікацією релігії» [Там само. – С.10-11]. Релігія все більше індивідуалізується, а інтелектуальні богословські розробки концепцій трансцендентного Бога поступаються місцем емпірично-прагматичним, доступним загалу його інтерпретаціям [Колодний А. Премодерн, модерн і постмодерн в контексті історії християнства // Християнство доби постмодерну. Колективна монографія. - К., 2005.– С.17-18]. Отож, у сучасному світі, в ситуації *постмодерну* (звернення до духовності під впливом кризи раціоналізму, акцентування на унікальності індивідуальності, в т.ч. і релігійно-культурної) та в умовах *глобалізації* [спробах витворення загальнолюдського світогляду (уніфікованого) залежно від розвитку технологій (перш за все – інформаційних) й усвідомлення людиною глобальних проблем сучасності, що роблять її життя надто непевним та уразливим від випадковостей та безвідповідальної сваволі окремих індивідів], у релігійній сфері відбуваються надзвичайно цікаві процеси, які стосуються як традиційних релігійних парадигм, так і нововитворюваних релігійних парадигм.



У традиційних релігійних парадигмах спостерігаються або спроби консервування авторитетної інтерпретації релігійної парадигми з метою запобігання розмиванню її смислового ядра (фундаменталізм), або ж спроби їх осучаснення з метою узгодження із сьогоденними світоглядними запитами (екуменізм).

У конфесійному богослів'ї України можемо виділити взірці трьох моделей християнських богословських концепцій, що відповідають трьом етапам зміни загальносвітоглядних уявлень про дійсність.

Для першої моделі (премодерної: православ'я та католицизм) характерним є наголос на трансцендентності Бога, до якого людина (загальнолюдський суб'єкт) інтенціонує. Оскільки метарівень цієї богословської моделі сформувався і догматично закріпився давно, то відпадають і навіть вважаються шкідливими зусилля, спрямовані на переосмислення уявлень про Бога. Але при цьому все ж простежується відмінний підхід до богослів'я, пов'язаний із різним розумінням ролі церкви у сучасному суспільстві.

*Розглянемо коротко християнські богословські концепції премодерного взірця. У православ'ї богослів'я, не приймаючи перспективу осучаснення уявлення про Бога, залишає людині можливість комунікативно-емпіричного досвіду його присутності у житті. Відверта інакшість Бога (світові) підтверджується його апофатичністю — трансцендентний Бог не може бути досягнутий обмеженим розумом людини з її життєвого контексту. Запорукою спасіння людини є «фрунтовне засвоєння догматів православної віри» і просте дотримання елементарних Божих заповідей, що не потребують складних інтелектуальних доведень. Цим підноситься роль Церкви і її Традиції до безумовного чину. Така консервація традиційної інтерпретації вчення ґрунтується на переконанні, що воно є єдиноістинним, а тому не повинне відповідати на поточні запити світу (недосконалого, злого і гріховного), а має оберігати свою абсолютність від будь-яких зовнішніх впливів в ім'я збереження в тиші і чистоті (від скверни світу) місця спілкування зі Словом Божим. Бо, зрештою, виявляється, що сучасна Православна Церква не має права приватизувати те, що нею було успадковане, а не створене: «Від Візантії ми унаслідували відповідальність за більше, ніж можемо зрозуміти, – і не має права одне покоління відповідно до лише своїх інтелектуальних і духовних рівнів, вирішувати долю Вселенського Православ'я ... не лише у сенсі всесвітнього, але й у сенсі всевікового. ...занадто велике місце в нас займають ті наші настрої і переконання..., які виростили не з нашої спорідненості з Церквою, а з нашої спорідненості з сучасністю і її*

світською культурою” [Кураев А. Традиция, Догмат, Обряд.– <http://www.kuraev.ru/tdo.10.html>].

Відтак, узгоджене із традиційною догматикою православне богослів'я із специфічного розуміння внутрітринітарного життя як актуалізованого в любові спілкування, вибудовує і специфіку відношення до людини як особливого роду, що виноситься понад інші створіння через любовний Божий заклик до комунікації та свою здатність до любовної йому відповіді. А тому, зрештою, у сучасному православному богослів'ї лунають заклики витлумачувати незмінні богословські істини все ж таки на мові, зрозумілій сучасній людині: —проповідуючи християнство, слід користуватися сучасною і зрозумілою мовою ... не лише освіченим інтелектуалам, але і простим смертним. Завдання догматичного богослів'я саме й полягає в тому, щоб формулювати Істину переконливо і на доступній всім мові. Адже Церква має турбуватися про спасіння всіх, а не небагатьох обраних. Довести до розуміння сучасників думки святих отців складає зміст живого передання. Але досягнути цього ми можемо, лише якщо самі добре розуміємо святоотцівську думку і вміємо виразити її не на мові Платона, а на мові, зрозумілій в наші часи. .... Розмова піднімається на зовсім інший рівень, якщо ми погодимося, що Бог зовсім неосяжний, невизначуваний і недоступний людському розумінню” [Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие.— К., 2002. — С. 170]. Однак традиціоналістськи налаштовані православні богослови наполягають на неможливості перекласти православну істину мовою гріховного світу, адже то —інша молитва, ... інше славлення Бога” [Кураев А. Традиция, Догмат, Обряд.– <http://www.kuraev.ru/tdo9.html>]. Як бачимо, остаточною достовірною підставою істинної реальності визнається її первинна (традиційна) інтерпретація, а всі спроби переосмислення богословських догматів проголошуються безпідставними ересями: —Якщо істинне Передання є дією Божою в людях, то воно саме і є джерелом будь-якого істинного оновлення, і ніяк не може бути реформованим Соборами чи богословськими конференціями. З нього можна випасти, відламатися, можна звузити чи розширити поле його дії у своєму житті, але його самого —оновити” не можна” [Кураев А. Традиция, Догмат, Обряд.– <http://www.kuraev.ru/tdo12.html>]. Східне християнство постає індивідуально-містичним, оскільки подійність комунікації передбачає не загальні людські здібності, а, перш за все, індивідуальний містичний досвід, вивірений Церковною Традицією. Серед визначних рис православного богослів'я сучасні релігієзнавці виділяють: містичність (дія Святого Духа, який захищає догмати від суб'єктивного втручання); соборність (окремій

людині не може бути доступною вся повнота Божественного Об'явлення); незмінність (розумовий підхід до таїн віри є, на думку православних богословів, помилковим, а тому істини не можуть бути «модернізовані» чи змінені) [Саган О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. – К., 2004. – С. 844].

На відміну від православ'я, онтологічні уявлення **католицизму** тяжіють до інтелектуалізму, виведення їх із пізнавальних здібностей людини: оскільки Бог володіє досконалою мудрістю, то творить він мудро, а людина, маючи розум, здатна пізнавати світ з його допомогою. Пізнаючи, таким чином, власним розумом світ людина опосередковано пізнає і Бога: „Свята Церква, Мати наша, вірить і вчить, що Бог, початок і кінець усіх речей, може бути достеменно пізнаний природним світлом людського розуму на основі сотвореного. Без цієї здатності пізнавати людина не змогла б прийняти Боже Об'явлення” [Катехизм Католицької Церкви. – Львів, 2002. – С. 23-24]. Постійне намагання людини осягнути світ, створений Богом, і самого Творця є правомірним, хоча засоби цього є обмеженими. Тому слід враховувати як недосконалість людських методів пізнання та мовних засобів вираження знання, так і конечність умов, в яких здійснюється пізнавальний процес людиною. Але якщо Бог звертається до людини людськими словами, то й людина має доступ до Бога через посередництво своїх людських слів, бо, «говорячи про Бога, наша мова виражає людський спосіб розуміння, але вона дійсно досягає Самого Бога, хоч і не може виразити Його в Його безконечній простоті” [Там само. – С. 25]. Саме на пізнавальній діяльності людини в сучасному католицизмі ґрунтується головна *сотеріологічна* програма, адже Бог створив людину розумною, щоб вона пізнавала Його, стаючи в такий спосіб помешканням Бога. Слід, правда обумовити, що в пізнанні сутності Бога в людини має бути один посередник — Ісус Христос, Син Божий, який знає Бога не зовнішньо, опосередковано пізнавальними операціями, а внутрішньо, сутнісно, так, як жодна людина не в змозі, бо обмежена злом і конечністю, нездатністю до сутнісно-іманентного осягнення трансцендентного Бога. Той спосіб досконалого пізнання Бога, який був здійснений в Ісусі Христі (а відповідно й людини Богом), недосяжний людському розумові, оскільки перевищує людську сутність. А тому людина (християнин) власні зусилля в спасінні безумовно має опосередковувати Ісусом Христом, Сином Божим, Сином людським, Воплоченим Словом Божим [Каспер В. Ісус Христос. — К., 2002. – С.345].

Людині у своїх здобутках не варто переоцінювати власні сили і результати. Вона постійно має зважати як на трансцендентного Бога і, особливо у власних прагненнях, покладатися на Ісуса Христа, який

вказав єдино-істинний шлях спасіння. Але все ж таки, поскільки –жінцева мета Божої ікономії – входження створінь у досконалу єдність Пресвятої Трійці”, то людям, що створені за подобою Божою, наділені розумом і здатні до пізнання Божої волі, тут відводиться особлива роль, вони –вже відтепер ... покликані бути житлом Пресвятої Трійці...” [Катехизм Католицької Церкви. – С.72-73].

Греко-Католицька церква Катехизмом, прийнятим її Синодом, офіційно заявляє, що –Єин Божий прийняв людську природу, щоб у ній довершити наше спасіння”[Там само.- С. 119]. Людина визнається такою, що варта поваги і здатна до свободи волі, завдяки якій тільки й може любовно відповісти Богові на його заклик. Тому можливим стає і шлях від пізнання до любові, що виключається в православ’ї. В католицизмі людина має надію на свої сили, але мусить верифікувати їх Вченням Церкви (правильно інтерпретувати набуті знання). Але метою інтелектуальних розвідок має бути –пошук остаточного й абсолютного сенсу життя”, адже –Боже Слово об’являє остаточну мету людини і надає повноцінного сенсу її діяльності у світі” [Віра і розум – двоє крил людського духу. Енцикліка Папи Римського Івана Павла II // Віра і розум – двоє крил людського духу. Матеріали наукового колоквиуму. – К., 2001. - С.80]. Сучасне католицьке богослів’я вбачає своє головне завдання у підтриманні пошуку Істинного Слова Божого в усіх доступних культурно-історичних контекстах, однак з врахуванням при цьому його сутнісної природи Божого (надлюдського, надприродного) Слова, що виповнює людину і через неї може бути осмисленим. Відповідно, і його тематичне поле концентрується на розробці методології правомірної інтерпретації набутого знання. У людині наголошується її гідність як особистості, що перевершує буттєву даність, виповнюючись істинним смислом свого життя, долучаючись до Єдиного Божого Слова.

Тому, для *католицизму*, що став офіційно на екуменічну дорогу, переклад богословських догматів сучасною мовою не є проблематичним і не пов’язується із втратою їх істинності. Адже, за переконанням сучасних католицьких богословів, християнство – це така духовна традиція, головним вістрям якої є абсолютні смисли та істини (Бог, людина, смисл історії, онтологічний та екзистенційний смисл), які можна передавати в будь-яких контекстах. Християнство має реальну змогу пережити не лише епоху модерну, але й постмодерн, віднайшовши відповідно до сучасних світоглядних запитів нові форми проголошення євангельської істини, в яких –тимчасові культурні елементи мають поєднатися з незмінною, трансцендентною дійсністю Бога, близького людині, який приходить в різні епохи та культури, аби спасати” [Жицінський Ю. Бог постмодерністів. – Львів, 2004.– С. 73].

Ця екуменічна програма вимагає –переборення християнства простих схем і гладких формул. Вимагає відкритості на вражаючу дійсність благодаті, яку неможливо виразити в одній інтелектуальній традиції через замкнуте коло термінів. Християнська вірність своєму покликанню виявляється у відвазі мандрувати до нових визначених Богом просторів; вона вимагає також відчуття дистанції до тієї дійсності, яка ще вчора була нашою найближчою батьківщиною...” [Там само.– С. 145].

Проте й серед католиків знаходимо достатній потяг до традиціоналізму. Для прикладу можна згадати рух лефевристів, який в Україні нині постає у вигляді ковпаківського відгалуження в УГКЦ й видруковує свій часопис «Греко-Католицька традиція». Цей рух протиставляє екуменічним та оновленським програмам офіційного католицизму переконання у шкідливості будь-яких новаторських тенденцій у тлумаченні істин віри чи здійсненні богослужбової практики. Зокрема, лефевристи виступають категорично проти спрощення літургії та здійснення її національними мовами, вважаючи, що єдність та вселенськість церкви як тіла Божого, підсилюється однією сакральною мовою богослужіння, яка є дієвим засобом уніфікації свідомості всіх католиків.

На ґрунті українського греко-католицизму лефевристські традиціоналістські тенденції отримують кардинально нове забарвлення: вони стають націоналістичними. Виявляється, що українські (греко-католицькі) консерватори полемізуючи з офіційною церковною ієрархією виступають за охорону власне української богослужбової практики та особливостей традиційного, збереженого в радянському підпіллі світогляду та способу сприйняття віроповчальних істин. Вони намагаються боротися проти –великої руїни віри, яку приносить із собою католицький лібералізм і модернізм” [Ковпак В., отець. Переслідувана традиція // [http://www.traditional-church.com.ua/books/persecuted\\_tradition/part1.php?](http://www.traditional-church.com.ua/books/persecuted_tradition/part1.php?)]. Консерваторська гілка УГКЦ наголошує церковній ієрархії, вихованій у західній інтелектуальній традиції, що –приїхавши на Україну, Ви зустрілися з іншою реальністю, але ця реальність – українська: менталітет, спосіб життя, відносини в родині, в сусідстві... ми, виховані без духовної літератури, ці молитви передавали із уст в уста” [Там само]. І такий –фундамент” –традиційно-християнської” духовності має іншу основу, спирається на інше світосприйняття, ніж раціоналізований західний католицизм. Для нього важить, як стає помітно із цитованої праці, не розуміння богословських істин та канонів, а жива народна віра, що протягом історії цементувала національну духовність, вписувала її індивідуальну символіку в

обрядово-звичаєві форми. Отже, українські традиціоналісти виступають, швидше, не за збереження богословської традиції, а проти глобалізації, що здійснює свій «внутрішній» наступ з боку секуляризованого західного суспільства.

Православ'я та католицизм належать до релігійних концепцій премодерного походження [Див. детальніше: Колодний А. Премодерн, модерн і постмодерн в контексті історії християнства // Християнство доби постмодерну.– С. 6-7], у яких Бог постає трансцендентним стосовно людини та світу природного, а людина розуміється привілейованим посланцем Бога на Землі і вірним його слугою, що не покликаний змінювати умови своєї даності, а її перерости (моментально і позаінтелектуально - у православ'ї; процесуально та інтелектуально - в католицизмі), оскільки істинна реальність (досягнення якої є метою людського життя) знаходиться поза межами цього кінцевого світу.

Але ми спостерігаємо відмінність у підходах через різне ставлення до людини (консерватизм та замкнутість православ'я та відкритість і здатність до трансформацій - у католицизмі): «Саме католицизм не зупинився на вихідному християнстві і з часом вивів цю світову релігію за її ранньосвятоотцівську й соборову традицію, вивів у світ, зробив християнство соціальною релігією при одночасному збереженні певного консерватизму у своїх віросповідній і обрядовій сферах. Православ'я ж застряло на етапі премодерну і у його вихідних соборних і святоотцівських архаїзованих формах збереглося й понині значною мірою завдяки симфонії його церков з державою, а також масовій неосвіченості його послідовників, поширенні в країнах відсталих в історичному поступі. Саме в православ'ї премодерн не вмер» [ Там само.– С. 7].

Для премодернових уявлень про Бога характерним є наголос на його трансцендентності, яка розуміється по-різному у православ'ї та католицизмі. Крім іншого, переважний фундаменталізм православ'я та екуменізм католицизму пов'язані, як не дивно, саме із амбіціями щодо статусу церкви в системі державно-церковних відносин: якщо католицизм у своїх глобалістичних намірах стати позадержавною інституцією прагне звертатися до кожної людини поза будь-якими кордонами (державними, національними, етнічними, політичними, історичними), що, зрештою, стимулює і до постійного витлумачування віровчення на зрозумілій світові мові, то православ'я зупинилося на етапі премодерну, і у його вихідних соборних і святоотцівських архаїзованих формах збереглося й понині значною мірою завдяки симфонії його церков з державою, а також масовій неосвіченості його послідовників, поширенні в країнах відсталих в історичному поступі»

[Там само.- С. 7]. Останнє речники консервативного православ'я подають як його ідеологічну перевагу, як незрадливість «їтинному православному прозрінню». Українські ж православні церкви, що сьогодні надміру зайняті своїм державно-церковним статусом, загалом не переймаються проблемами вертикального богослів'я. Офіційна позиція УПЦ КП, висловлена у «Носланні Патріарха Філарета на Різдво 2007», безкомпромісно наголошує: «Догмат про Христа, що рівнозначний абсолютній істині, для православ'я і в наші дні є таким же сучасним, як і в епоху Вселенських Соборів» [<http://cerkva.info/2006/12/07/rizdvo.html>]. Застерігаючи проти спотворення християнства в намаганні його осучаснити, Філарет звертає увагу на те, що «деякі сучасні християни на Заході, прагнучи „онаучити“ релігію, дійшли до того, що позбавили християнство духу і вогню, і зробили його нудним та нежиттєвим» [Там само]. Але духовна традиція не повинна спиратися на розумові конструкції, адже її метою є «особисте спасіння – це духовне народження самого себе для вічного життя через уподібнення Христу. Через віру і любов, виявлену у добрих ділах, а також через несправедливі страждання християнин прилучається до Христа і Його спасительного подвигу і стає учасником вічного життя...» [Там само]. Отже, «у подвигу любові повинна виявлятися віра християнина», у ділах, помислах і чуттях, адже християнство – це, найперше, людяність, яка має метою «умиротворення» душі. І християни повинні жити у мирі та злагоді, що «особливо потрібно нам тепер, коли нашу Батьківщину Україну сили зла намагаються розірвати, посіяти смуту, внести спокуси у свідомість людей» [Там само].

Як бачимо, премодерна модель, що сформувалася давно, відзначається традиційно закріпленим уявленням про Бога. Власне її істинність і спирається на незмінне його розуміння. Розвиток вертикального богослів'я, яке і займається витлумаченням надприродної реальності, видається з цієї позиції сьогодні неактуальним, навіть, шкідливим, адже може призвести до спотворення істинного вчення про Бога. Істини віри уже були висловлені засновниками віровчення – Отцями церкви. За таких обставин, звичайно, богословам відкривається інша сфера діяльності, пов'язана із узгодженням премодерної моделі надприродної реальності із сучасними еkleктичними світоглядними уявленнями людей, на формування яких значною мірою вплинула світська освіта з її науковою картиною дійсності, досвід життя у плюралістично-прагматичному світі, в якому будь-які істини сприймаються відносними та такими, що потребують верифікації й оцінюються прагматичною можливістю отримання

конкретної користі від їх застосування. Горизонтальне богослів'я тут постає узгоджувальним. Воно намагається, не торкаючись і не змінюючи істин вже встановлених, вписати їх у сучасний соціально-культурний контекст. При нагоді стає соціальна (розробка соціальних доктрин) та антропологічна проблематика.

Надзвичайно обережно православні богослови намагаються уникнути державно-політично-національних проблем, але їм це не вдається жодним чином. Будучи «не від світу цього», але тілом поділяючи історично-політичну дійсність віруючих, православні церкви на Україні мусять визначатися і у цих хитких питаннях, тим більше, що історично православ'ю було притаманно шукати симфонічного життя із державною владою. І ось тут, як би богослови не намагалися відсторонюватися «від світу цього», вони постають більше не у ролі «віросповідників», а у ролі «настирів», які намагаються, найперше, відділити, захистити й обіграти «євоє стадо», довівши власне право опікуватися цим «етадом» на цій території, в цій державі. А складні історично-політичні реалії життя сучасних українців, цілком логічно призводять до розділення православ'я на Україні. Кожна православна церква тут намагається підтримати та захистити свою паству (довести останній свою національну, історичну, політичну ідентичність та рідність), а з іншого боку - утвердитися у понадчасовій вагомості (довести власну канонічність, виняткову роль у становленні духовності українського народу, його спасінні в майбутньому перед загрозою усіх прийдешніх криз, що породжуються секуляризацією, глобалізацією, бездуховністю, безкультурністю, наступом інших цивілізацій і т.д.).

Так, наприклад, УПЦ МП догматично стверджує, як свою виняткову історичну місію в Україні, так і свою єдиноістинність та канонічність перед обличчям Бога та Вселенського православ'я [Звернення Синоду УПЦ про помісну Церкву в Україні (2006) - Київ, 22 листопада 2006 року // [http://www.risu.org.ua/ukr/resources/religdoc/uostpr\\_doc/uos\\_romisna2006/](http://www.risu.org.ua/ukr/resources/religdoc/uostpr_doc/uos_romisna2006/)]. Повна назва Звернення уже констатує винятковість ролі УПЦ МП для України: «Звернення Священного Синоду Української Православної Церкви до Президента України Віктора Ющенка, Голови Верховної Ради України Олександра Мороза та народних депутатів України, Прем'єр-міністра України Віктора Януковича та Уряду України, до вірних Української Православної Церкви та до тих, хто перебуває поза спасительної огорожі Православної Церкви в Україні, до всіх громадян України, кому не байдужа доля Українського Православ'я - невід'ємної складової нашої самобутності та основного історичного фактора державотворення України».



Але ще більш безкомпромісним виглядає сам текст Звернення, де наявна спроба довести власну понадчасову вагомість. Так у роз'ясненні красномовно говориться про те, що –Українська Православна Церква, з-поміж релігійних організацій, зареєстрованих в Україні як „православні церкви“, - єдина, яка є власне Церквою в євангельському, святоотцівському, православно-канонічно-еклезіологічному значенні цього слова. ... Як є один Бог - засновник Церкви, так є на сьогодні в Україні і одна Православна Церква - невід'ємна частина Всеправославного церковного світу. Це - аксіома”[Там само].

Звернення найперше адресується владним політичним силам України і, вочевидь, має конкретну (прагматично-політичну ж) мету, яка обґрунтовується спасительною місією, адже спасіння можливе для українця –лише в церковній огорожі Української Православної Церкви”. Серією категоричних звинувачень у бік –єретиків-розкольників”, які обґрунтовуються тією обставиною, що УПЦ КП відокремилася організаційно (порушила –правила устрою внутрішнього і зовнішнього життя” церкви), а не за віровченням, УПЦ МП викриває УПЦ КП у –неблагодатності”, у –жощунстві”, та виголошує: –а за такий гріх „не буде прощення довіку”(Мк. 3: 29), і „краще б такому було, коли б жорно млинове на шию йому почепити, - і його втопити в морській глибині...” (Мт. 18: 6)” [Там само].

Ми бачимо, що сучасні організаційно-політичні інтереси православ'я на Україні надзвичайно актуалізують **еклезіологічну** тему, а сутнісна богословська проблематика підміняється обґрунтуванням абсолютизації певної інституційно-організаційної форми. На цьому тлі зникає і Бог і людина, а залишається лише Церква як деяка самоцінність, що спасенна уже за своїм походженням, і, здається, не від Бога чи людини залежить тепер спасіння світу та людства, а від причетності останніх до цієї конкретної (конкретизованої навіть у назві – УПЦ МП) організації.

Але така обставина є наслідком неглибокого розуміння самої еклезіології тієї ж таки православної церкви, адже –незмінність канонів призводить до утвердження не боголюдської, а людської волі в Церкві” в той час, як –завдання Церкви не позаду неї..., а попереду – в теперішньому та майбутньому”, більше того, –самі собою канонічні постанови – буква, дух же їхній...– в тому, що вони слугують –спасінню і досягненню людей на краще” [Афанасьев Н. Неизменное и временное в церковных канонах // <http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/1016/>]. Збірники канонічних постанов існували і будуть існувати, але у них завжди буде відсутнім найголовніший і основний канон про те, що –канонічні постанови канонічні лише тоді, коли ними досягається те,

чому вони призначені, - слугувати канонічним вираженням догматичного вчення в історичних формах існування Церкви”[Там само].

Боголюдська природа церкви передбачає, що вона є і духовною й емпіричною організацією. Історичні умови неодмінно впливають на форми церковного життя в такий спосіб, що «церква сама із своєї глибини змінює свої форми історичного буття» з метою втілення в історії її сутнісної духовної основи. Вічне та тимчасове, ідеальне та емпіричне повинні співіснувати у церкві нероздільно, але і незмішано, рівнозначно, без спроб абсолютизації однієї із цих форм. Інакше церква впадатиме у еретичні крайнощі. Вся історія церкви є постійним творчим пошуком «її форми історичного буття, в якій би її догматичне вчення знайшло найповніше вираження. Ці нові форми історичного життя вимагають творчої канонічної діяльності... Церква має право на творчу діяльність завжди, а не лише в якийсь певний обмежений період часу» [Там само]. І хоча будь-яка форма творчості супроводжується помилками, але «обмежити себе від похибки через відмову від творчості неможливо, бо сама відмова є ще більшою хибою і порушенням боголюдської волі, оскільки, ще більше відкриває можливості для дії в Церкві людського права». А «людське право», проникаючи в церкву, прагне перетворити її на правову інституцію, придушити внутрішню духовну благодатність. «Тимчасове, як вираження вічного, змінне, як вираження незмінного, таким є співвідношення тимчасового і вічного в канонічному праві, таке воно і в самій Церкві, при цьому тимчасове і вічне так поєднані, що при абсолютизації тимчасового й змінного вічне і незмінне саме стає відносним» [Там само].

Очевидно, що православ'я в Україні прагне віднайти ту форму історичного вираження вічних істин, яка була б адекватною сучасним складним соціально-політичним реаліям нашої держави. Але тут богослови потрапляють у складну проблему різновекторності «конкретно-емпіричного» та «надчасового», що, зрештою, також виявляється історично зумовленим. Сьогодні актуалізується і пропагується, навіть з боку державної влади, ідея необхідності створення Єдиної Помісної Української Православної Церкви. Ця ідея вимагає додаткового богословського формулювання, обґрунтування та вироблення прийнятних методів і засобів для її реалізації. Навряд чи всіх задовольнить таке тлумачення отця Євстратія Зорі: «Новоцінна Помісна Церква може бути тільки єдиною... Єдність Української Церкви має полягати у тому, що ця єдина Помісна Церква буде займати провідне, домінуюче положення серед інших православних юрисдикцій в Україні. Інші ж юрисдикції, зокрема РПЦ, будуть діяти в Україні на

загальних підставах, але їхній вплив не буде таким, як зараз, і тому вони не зможуть бути інструментом закордонних політичних маніпуляцій українським суспільством” [Кому заважає Єдина Помісна Церква? 07.11.2006 // <http://www.uaorthodox.org/article.php?pid=509>]. На його думку, сильна Помісна Православна Церква буде більше впливати на суспільне життя у нашій державі, ніж Київський Патріархат і УПЦ МП поодиноці, які витрачають час і енергію на суперечки й боротьбу між собою. Отже, виключний статус церкви та її значний вплив на суспільне та державне життя України і є метою подібних еклезіологічних роздумів.

Як бачимо, українські православні церкви, що сьогодні надміру зайняті своїм суспільним статусом, глибоко не захоплюються проблемами вертикального богослів'я. Натомість, наприклад, УАПЦ переймається власним визнанням Константинопольським патріархом Варфоломієм [<http://www.uaoc.org.ua/>], а УПЦ КП – утвердженням своєї виняткової ролі в житті українського народу перед владними силами держави.

УГКЦ у цій полеміці займає помірковану позицію і не намагається оцінювати, який зі шляхів здобуття помісності є правильним і найбільше відповідає сучасній православній еклезіології, бо обидва випробувані шляхи (шлях дотримання відповідної канонічної процедури, який віднедавна обрала УПЦ МП, чи одностороннього проголошення автокефального статусу, який унаслідували від автокефальних церков православного світу УПЦ КП й УАПЦ), на думку УГКЦ, спираються на вагомі еклезіологічні та історичні аргументи, які не можна просто зігнорувати. Але УГКЦ є солідарною із зусиллями з боку Православних Церков, які спрямовані на утвердження помісності церков –віковичної київської традиції”. Найціннішим, з точки зору УГКЦ, у цьому процесі є поступ до утвердження –єдиної Київської Церкви”, як об'єднаної церкви України. –Осягнення цієї ідеї дасть можливість усім конфесійним гілкам Київської Церкви позбутися залишків так званого –уніатського” мислення, що проявляється у твердженні про неминучу необхідність підпорядкування Київської Церкви іншим Помісним Церквам – чи то Сходу, чи Заходу”, - зазначається у –Слові Блаженнішого Любомира, Митрополита Києво-Галицького Української Греко-Католицької Церкви, з нагоди започаткування повернення осідку митрополита до Києва” [Гузар Любомир, митрополит. Один Божий народ у краї на Київських горах.// <http://lib.ugcc.org.ua/2004/04/13/kyiv/#more-27>].

З точки зору УГКЦ, нормалізація взаємин між –історичними гілками Київської Церкви” й формування цивілізованих державно-

церковних відносин допомогли б уникнути непотрібного витрачання сил на суперництво церков одна з одною і всіх разом – з державою, що сприяло б консолідації української нації й подоланню регіональних та ідеологічних суперечностей нашої держави. Це, зрештою, допоможе перейти українським традиційним церквам –від конфесійного взаємопоборювання до першості в любові”, і –можна з церков, прощаючись із традицією підпорядкування політичним інтересам чужих держав, могла б спрямувати налагоджені взаємокорисні зв’язки з різними народами на благо своєї держави” [Там само]. Як бачимо, інтерес українського народу та держави ставиться на перше місце в цих еклезіологічно-статусних суперечках Українською Греко-Католицькою церквою. Нормалізація та гармонізація відносин між українськими церквами на основі цивілізованого екуменічного діалогу допомогла б їм вирішувати на якісно новому рівні проблеми українського народу та держави. Вигода у цьому вбачається в екуменічному світлі: –Цим самим вони не тільки сприяли б утвердженню української державності, а й послужили б церковною підставою для усвідомлення належного місця України в Європейському домі”, одночасно, убезпечивши Україну від ролі –юля суперництва між впливовими державами” [Там само]. З іншого боку, УГКЦ звертає увагу на форми державно-церковних відносин, що були притаманні Київській традиції і більше відповідають сучасним соціально-політичним обставинам, ніж симфонія держави та церкви. Мається на увазі –традиція внутрішньої свободи Церкви від впливів і тиску з боку державних структур, а відтак переорієнтування Церкви на працю для народу” [Там само], і вже у цьому руслі з України може мати безпосередню користь і вся Європа.

Нагадаємо, що саме такі настрої офіційної УГКЦ (пошуки користі для всієї Європи) й спричинили до внутрішніх суперечностей у самій церкві. Традиціоналісти звинувачують церковну ієрархію у тому, що вона є, швидше, провідником західної секуляризації та глобалізації в українське суспільство, аніж піклується про збереження його традиційної духовності. Фундаменталісти стверджують: –Це питання ще треба докладно перевірити – з чого більше можемо скористати: зі студій –нідвальних”, але з доброю католицькою формацією і традиційною наукою, чи зі студій –новерхових”, але отруєних модерною філософією і без відповідної духовної формації?” [Ковпак В., отець. Переслідувана традиція // [http://www.traditional-church.com.ua/books/persecuted\\_tradition/part1.php](http://www.traditional-church.com.ua/books/persecuted_tradition/part1.php)].

Але протилежна точка зору, що виходить з інтересів не минулих поколінь українців, а із необхідності утвердити гідність українського народу в майбутньому, є досить вагомою в УГКЦ. Актуальною

богословською проблемою стає усвідомлення суспільної ролі церкви (спільноти), і, насамперед, в українському суспільстві. Збагнувши, що владні структури сучасної України не справляються із своїм соціальним завданням (виховувати ініціативних громадян та допомагати їм вільно і самостійно будувати своє життя) УГКЦ ставить перед собою конкретну мету: «Дати необхідний імпульс для народного пробудження від зневіри і пасивності». І така активна діяльна позиція церкви на основі уявлень про спільноту, як об'єднання вільних і свідомих своєї відповідальності особистостей, будується на переконанні, що змінити державу можна лише «знизу», від «громади». А кому ж, як не духовній інституції слід зайнятися вихованням нових, вільних від стереотипів попередніх історичних діб, українців. «Зміна ментальності, творча й активна діяльність мають розпочатися від наших парафіяльних спільнот. Саме релігійні громади, об'єднані спільною вірою і любов'ю, можуть стати зародками громадянського суспільства в Україні» [Бендик М. Богословіє спільноти // [http://www.ugcc.org.ua/ukr/church\\_in\\_action/sobor/eparchial/sambir-drohobych/3.bendyk/](http://www.ugcc.org.ua/ukr/church_in_action/sobor/eparchial/sambir-drohobych/3.bendyk/)]. Як бачимо, УГКЦ намагається розробити свою соціальну програму, зорієнтовану на виховання вільного громадянина, особи, наділеної свободою зробити свій свідомий вибір і нести за нього відповідальність перед суспільством і Богом. Так вона заявляє про себе не як про державно-церковну інституцію, а як спільноту, що є духовним фундаментом для майбутньої України. Отож, УГКЦ в її підходах до проблем соціуму наближається до католицької соціальноактивної, екуменічної позиції, але є зорієнтованою в індивідуальний спосіб переважно на Україну.

Ще однією важливою богословською проблемою для УГКЦ є сьогодні «вироблення основ та механізмів здійснення своєї місійної діяльності для адекватної відповіді на духовні потреби нашого народу» [Лончина Гліб, владика // <http://www.ugcc.org.ua/ukr/press-releases/article;5153/>], що супроводжується «ношуками адекватної мови», яка б передавала неушкоджено смисли віри у постмодерновому суспільстві. Так, зокрема, було визначено 3-5 травня 2007 року у м. Сібію (Румунія), де відбулася зустріч членів Папської ради у справах культури і голів Комісій у справах культури Єпископських Конференцій Європи на тему «Проголошення, діалог і свідчення щодо викликів секуляризації у Європі».

Як бачимо, духовна місія церков, богослів'я яких у своїй основі має премодерну модель витлумачення надприродної реальності, поступово вдало підміняється соціальною і політичною програмами. А тому не дивно, що сьогодні значні богословські зусилля православних церков в Україні спрямовані на еклезіологію. Вочевидь, що католицька

церква, яка не мала тривалих, стійких і тісних симфонічних взаємин із державною владою у нашій державі, позбавлена державно-статусних амбіцій. Утвердившись, особливо після II Ватиканського собору, у ролі понаддержавної інституції, що здійснює євангельську та екуменічну діяльність у світі загалом, вона зосереджує свою увагу на соціальному служінні та пошукові адекватних форм проголошення євангельських істин.

З нашої точки зору, традиціоналістська та фундаменталістська позиція у віроповчальних та обрядово-богослужбових питаннях тих конфесій, що спираються на премодерну модель уявлення про Бога, не є сприятливою в контексті трансформованих культурно-історичних умов життя сучасних українців. У такий спосіб вони намагаються законсервувати релігійні світоглядні основи, які потребують додаткового витлумачення узгоджено із кардинально зміненими в інформаційному світі уявленнями сучасних українців. Зрештою, це може призвести до їх остаточного забування та знецінення. Така позиція заважає не лише оновленню віровчення, але й засвоєнню його у сучасному світі.

Розглянемо коротко *найбільш характерні християнські богословські концепції модерного взірця*. Доба модерну породила християнські (протестантські) концепції нового типу, що спираються на раціоналізм як світоглядну установку обмеження людських претензій лише доступними людині методами (пізнавальними та життєдіяльними). Тому модерн – не стільки підніс людину, як приземлив її, подав як частину природного буття, господаря власної долі. ... Спасіння від всіх знегод вона стала очікувати вже не від Бога, а відшукувати його в знанні, маючи свободу особистої діяльності” [Колодний А. Премодерн, модерн і постмодерн в контексті історії християнства.– С. 8-9]. Тут зусилля богословів переорієнтовуються з метарівня на історично-життєві умови людини, для якої розробляються програми спасіння.

Загалом в **протестантизмі**, незважаючи на його багатоконфесійність, ми можемо простежити деякі спільні тенденції в осмисленні богословських проблем, загальну методологію усвідомлення дійсності, осягнення особистісного сенсу життя, актуалізації сотеріологічної мети. Якщо для представників ранньої Реформації природне богослів'я грало другорядну роль, адже основою релігійного знання слугував для них викупний акт Бога, здійснений через Христа і стверджений прийняттям Божого прощення, то пізніше, оскільки посилюється прагматична потреба правильного витлумачення Одкровення (Святого Письма) у зв'язку з поступовою відмовою від

Передання, розробляються раціоналістичні підходи. Тут перемістились акценти в гносеологічній тематиці. Одкровення зафіксоване (Святе Письмо), передане Ісусом Христом і пророками, як первинно висловлене на людській мові, має бути очищене від пізніших людських інтерпретацій, до максимально наближеного –матричного” рівня, а тому дослідження текстуального плану виводяться на перший план. Оскільки вищим авторитетом наділялося саме Святе Письмо, а не його інтерпретація церковним Переданням, то підвищилися вимоги до його правильної інтерпретації, удосконалювалися методи здійснення верифікації набутого релігійного досвіду. Для протестантів присутність Бога в Христі й досвід прощення завжди були пов’язані з життям окремої людини і конкретної общини в цілому. Звідси різноманіття як запропонованих інтерпретацій, так і релігійних теорій в історії протестантизму. Але спасіння залежить від Божого запрошення, на яке людина може лише погоджуватися, довірившись його керівництву, намагаючись виконати запропоновану ним програму дій та дотримуватись встановлених ним правил (морально-ціннісних установок). Тут, звичайно, людський суб’єкт релігійної комунікації більше індивідуалізується, але применшується і вплив людини на дійсність, оскільки від її діяльності залежить лише особистісне спасіння або спасіння обраної громади, до якої віруючий належить.

Наприклад, лютерани виходять в розумінні Слова Божого з мовної природи людини. Бог використовував багато різних голосів, пророків, щоб донести Своє послання до Його людей і, нарешті, говорить до світу через Сина свого. Його Слово, його повідомлення прийшло в людському тілі як Ісус з Назарету, який має всю владу на Небі і на Землі, бо він є автором життя (нового). Слово, Ісус Христос є кульмінацією всієї Божої мови. Боже об’явлення у людському тілі і натхненне ним Святе Письмо звертається безпосередньо до людини (через текст Святого Письма, через слова співрозмовників, що обговорюють останнє). Такий діалог Слова Божого з людиною здійснюється в контексті життя останньої. Щоб покликати і відродити своїх людей, Бог вмістив свою силу у людську мову: добру звістку, яка повертає людей до віри в нього. Божа добра звістка (послання про прощення) для гріховних людей відновлює їх до таких стосунків у Божій благодаті та ласці, для яких він призначив їх у раю, до нових і досконалих взаємин із ним (з його перспективи). Це звернення Бога до відпалого творіння є не лише його благодаттю, але й гідністю людини, бо –та праведність є нашою, тому, що нас створено, щоб у вірі збагнути слово обітниць” [Колб Р. Християнська віра у Лютеранському викладі.– 2000.– С. 3].

Євангелія та Закон постають як вертикальний та горизонтальний рівні Божого керування світом. Знайти Бога можна не через емпіричне доведення чи логічне мислення, а лише через віру, що «перебуває у знанні Слова, яке суперечить нашій екзистенційній логіці, якою ми тримаємося за життя. Тому це знання виводить нас із сфери, в якій ми маємо відчуття контролю над власними долями. Лише віра дає доступ до нашого Бога, ...віра віруючої людини не покладається на щось інше, окрім Ісуса» [Там само.- С. 24-25].

Українські лютерани, в основному цілком погоджуючись із традиційними лютеранськими доктринами (Святе Письмо – єдина норма віри і життя; Книга Злагоди), але при цьому наголошують, що «віросповідні книги, котрі не перекладені українською мовою, стають офіційним віросповіданням УЛЦ лише після їхнього перекладу та видання цією мовою, відповідно до Статуту УЛЦ. Ми приймаємо ці віросповідання не настільки настільки, але через те, що вони погоджуються із Святим Письмом, і ми віримо, що вони є правильним викладенням Божого Слова, котре є вище від усього» [Коротке доктринальне твердження Української Лютеранської Церкви // [http://bohm.narod.ru/confess/kdoctr\\_tverd\\_ulc.html](http://bohm.narod.ru/confess/kdoctr_tverd_ulc.html)].

Лютеранське Українське богослів'я в основному не виходить за межі традиційних тверджень: Христос є живим і вічним виявом Божого Слова; Святий Дух створює віру лише через Євангеліє та Таїнства; всі вчення мають зосереджуватись на особі та ділі Христовім і, таким чином, повинні також відображати правильне розрізнення Закону та Євангелія, що веде до визнання того, що доктрина про виправдання грішника перед святим та справедливим Богом благодаттю, заради Ісуса Христа, через віру є головною статтею віри, котра й визначає, що таке Церква. Однак привертає увагу те, що українські лютерани вбачають потребу в уточненні «тих статей віри, котрі достатнім чином не розглядаються нашими первинними та основними віросповіданнями, але котрі на сьогоднішній день набули гострого обговорення» [Там само].

В цьому плані українськими лютеранами піднімаються й еклезіологічні питання. Так, зокрема, говориться про те, що, відкидаючи «будь-яке уніатство та екуменічні зусилля щодо компромісу в чистому вченні Слова Божого», українські лютерани водночас засуджують «епаратизм, що веде до відмови від спільноти при згоді у доктрині» [Там само]. З іншого боку, українські лютерани згідно із сучасними суспільно-політичними реаліями, доповнюють традиційне вчення про церкву та державу. Вони наголошують на відмінних повноваженнях церкви та держави відповідно до Святого Письма і Божого призначення.



Якщо –церкві Бог дає повноваження закликати грішників до покаяння, проповідувати та роздавати прощення гріхів, що в Євангелії та Таїнствах, і заохочувати віруючих у християнському житті”, то держава вповноважена Богом –впроваджувати цивільний порядок серед людей, караючи злочинців і захищаючи невинних”. Їхні місії протилежні, а, відтак, і діяльність не повинна змішуватися чи накладатися: –Неребування церкви на землі не полягає у встановленні нею світських порядків, а держава, зі свого боку, не є вісником Євангелія і не повинна втручатися у його поширення” [Там само].

Адвентисти, як послідовники есхатологічної течії протестантизму, вважають Біблію єдиним безпомільним одкровенням волі Бога, головною сотеріологічною програмою якої є Ісус Христос, спаситель світу. Всі інші віроповчальні тексти є лише контекстуальними тлумаченнями Біблії, що писалися людьми відповідно до їх конкретних історичних потреб. Виходячи із вселенської драми боротьби між добром і злом, вони говорять, що –гріх заважає зрозуміти одкровення Бога про самого себе, явлене через творіння, тому, що, гріх притупив нашу здатність зрозуміти свідчення Божі. ... Посередництвом Св. Писання Бог долає бар’єр нашої розумової, моральної і духовної обмеженості, даючи знати про своє незмінне бажання спасти нас... Відкриваючи Бога, Біблія також говорить і про людину. Вона показує складне положення, в якому знаходяться люди, і той вихід, який дає Бог. З неї ми дізнаємося, що загубилися, віддалилися від Бога, що Ісус – це той, хто знаходить нас і повертає до нього. Ісус Христос є центром Св. Писання. ...Хрест дає це найвище одкровення, тому що він з’єднує дві протилежності: незмірне зло людське і невичерпну Божу любов” [В начале было СЛОВО... Основы христианского вероучения христиан-адвентистов седьмого дня. – Заокск, 1993.– С. 16]. Таким чином, теологія Хреста для адвентистів є розкриттям таємниці кенози Бога та втілення Слова. Христос, як посередник між Богом і людьми, з’єднує останніх із Божеством. А тому на нього слід покладатися людині: –Головне в Благій звістці – Особистість, а не просто діла. Ця звістка націлена на взаємовідносини, а не тільки на правила, адже християнство – це Христос. Ми знаходимо в ньому суть, зміст і смисл всієї істини і життя. Вдивляючись у хрест, ми поглядом проникаємо в серце Бога” [Там само.- С. 38-39]. Через Христа любов Божа, як запорука спасіння, креаційна сила нового життя, проникає в серце людини.

Суспільно-політичні реалії життя українців змушують богословів АСД приділити значну увагу захисту свободи совісті всіх людей, незалежно від їх світогляду, та налагодженню добрих відносин із всіма християнськими конфесіями в Україні [<http://www.adventist.org.ua/>

faith/faith.shtml] й утвердженню гідності людини, якою наділив її Бог і яку намагається позбавити секулярне суспільство [Ганулич П. Достоинство человека – вызов Церкви, обществу // <http://www.adventist.org.ua/struct/uars/uars.shtml>]. Із цією метою адвентисти України закликають послідовників до стійкої соціальної позиції та виваженої діяльності: «Ми не повинні підтримувати ту чи іншу політику», якщо вона зазіхає на людську гідність. «Як церква, ми повинні бути виваженими і мудрими на офіційних зустрічах, але мовчати, коли порушуються життєво важливі права мільйонів людей, а відтак заплямовується ім'я Ісуса - нашого спасителя і Бога - нашого творця» [Там само]. Зрештою, такі аргументи обґрунтовують активну соціальну позицію українських адвентистів, адже «на Землі ми - посланці Божого Царства, які дарують надію людям, тому що ми знаємо, що доля людей, згідно Біблії, - не смерть, руйнування, війна чи страждання, але вічне життя з Богом... Ми свідчимо про новий світ, де людська гідність буде повністю відновлена назавжди» [Там само].

Баптисти ж, як виразники євангельського протестантизму, відверто звинувачують премодерні християнські напрямки у підміні істинного смислу Слова Божого власне людськими його інтерпретаціями: «Завданням Церкви було розрізнити канон, даний Богом, а не видумувати свій власний... Авторитет в християнстві належить Богові в його одкровенні, що означає, з одного боку, Ісуса Христа живе Слово, а з другого боку - Священне Писання, писане Слово» [Непогрешимость Библии (Чикагское заявление) (150-169) // Богомыслие. №3 – Одесса, 1992. – С. 228]. Ми бачимо, що баптисти мають уявлення про два способи проголошення Слова Божого: живе (особа Ісуса Христа) та писане (Святе Письмо). Живе може слугувати прикладом людині, а писане — керівництвом для життя. А тому слід «дозволити Писанню виправити нас. ...Кожна культура, постаючи як вираз корпоративних інтересів грішного людства, виявляє спотворюючий, затемнюючий і притуплюючий вплив на біблійні істини, які, у випадку застосування, змінили б її» [Там само.- С. 228]. Тут виникає прагматична потреба переосмислення тексту Біблії не з точки зору якоїсь культурної традиції, а з точки зору відновлення істинності смислу, проголошеного в ній. Звідси — розробка раціональних методів текстуального аналізу Біблії, намагання до «встановлення тісного зв'язку між Писанням і оточуючим нас світом». Останнє, зрештою, знову ж призводить до активної та виваженої соціально-діяльної позиції послідовників конфесії й до їх значної уваги соціальним програмам.

Як бачимо, вертикальне богослів'я для тих протестантських конфесій, які ґрунтуються на модерній моделі уявлення про Бога, теж не

є сьогодні актуальним. Це спричинено тим, що модерна модель, з одного боку, підносить важливість контекстуальних досліджень, а з іншого – уже є певним чином узгодженою із прагматизмом сучасного світу. Релігійні концепції модерної моделі поставали з необхідності детальніших розробок соціального вчення, коли богослови звернули свій прискіпливий погляд із Бога на людину як функціонера певного суспільства, якому Бог дав закони та норми, моделі правильної поведінки, аби людина своєю діяльністю реалізувала план Божий. Крім того, українські конфесії цього типу не мають надмірних амбіцій щодо можливості виборювати виняткові державні статуси, а тому чітко розводять світські (державні та політичні) й духовні (церковні) завдання. Це ставить їх у позицію захисту прав людини від зловживань політичних та владних сил.

Іншою (крім еклезіології та церковно-державних проблем), актуальною для богословів сьогодні темою є **есхатологія**. Есхатологія має універсальний та індивідуальний (особистісний) виміри, що постають мірою смислу історії та життя людини перед вічністю. Взагалі есхатологічна проблематика у жодному разі не притупилася і не знецінилась у нашу інформаційну добу. Навпаки, сьогодні за змінених суспільно-історичних обставин та перспектив вона надзвичайно актуалізується. Нею переймаються конфесії і премодерного і модерного взірця (хоча останнім принципово переосмислювати свою есхатологію сьогодні і не потрібно). Конфесії ж, що спираються на постмодернову модель уявлення про Бога взагалі постають від необхідності вирішення саме проблеми кінечності людства з позицій оновлених **сотеріологічних** перспектив. Власне у спасінні людства вбачають ці релігії свою місію.

Розвиток наук та освіченість суспільства ніяк не зменшили, а, можливо, і загострили невтішні очікування людства та нашого світу. Більше того, вочевидь, саме наукові, прогресивістські, політичні, технологічні та інформаційні здобутки засвідчують й уреальнюють перспективу кінця світу. –Кінець часу – більше не символічне завершення історії, але ознака втоми, зворотнього відліку. Ми більше не живемо у відповідності з проєктивним баченням прогресу чи виробництва. Остання ілюзія історії зникла, оскільки історія тепер згорнулася до зворотнього числового відліку... Відлік секунд від теперішнього моменту до кінця означає, що кінець близький, що кінець вже наступив по той бік кінця” [Бодрийяр Ж. В тени тисячелеття, или приостановка года 2000 / Jean Baudrillard. A l’Ombre du Millenaire, ou le Suspens de l’An 2000.- Paris, April 1998) // <http://www.lib.proza.com.ua/book/2104>].

Ми живемо у час інформаційного перенасичення, коли відлік часу спрямовується від кінця. І він уже порахований: майбутнє підмінється пам'яттю про нього, яка поступово згасає, адже все може бути побаченим, а тому не передбаченим, не несподіваним. Попереду нас очікує віртуальна реальність як горизонт запрограмованої дійсності, всі ймовірні варіанти якої ми вже давно «прорахували», «прожили» і «пережили», коли «ідея закінчується її власним надлишком, її власною реалізацією» [Там само]. Дивлячись у вічі ймовірності неіснування в майбутньому, люди прагнуть зібрати щонайбільше свідчень свого існування. І найціннішими, очевидно, виглядають свідчення із трансцендентності, вічності, абсолютності. Перейти межу кінця світу можна лише, якщо за межею щось є, якщо є можливість перейти цю межу, якщо є шлях і дороговказ, якщо є провідник через межу. Але тут слід зазначити, що самі есхатологічні настрої породжені релігіями, зокрема, авраамістичними, тими, які мають уявлення про автора, який визначає межі власного витвору. А хто ж, як не творець, знає і межі, і способи їх подолання? «Замість того, щоб спочатку відбутися, а потім стати частиною історії та пам'яті, події тепер спочатку стають частиною спадщини», – говорить Ж. Бодрійяр [Там само], описуючи світоглядні особливості сучасності. Але ж така тенденція була започаткована тоді, коли закладалася сучасність, у момент усвідомлення Бога особистісним творцем нашого світу. Він визначив, а пророки уже давно передбачили той кінець, до якого ми йдемо.

Символічний годинник Апокаліпсису в Чикаго, що відраховує час, який відділяє людство від глобальної катастрофи, на початку 2007 року перевели на 2 хвилини вперед і тепер він показує 23:55. Це свідчить, що, на думку спеціальних експертів (в число яких входить 18 лауреатів Нобелівської премії), людство залишило собі лише 5 хвилин до загибелі. Показовим є те, що цей годинник, який відмірює символічний час існування людства, переводився із моменту його встановлення (1947 р.) 17 разів [<http://subscribe.ru/archive/rest.mystery.xfiles/200702/09080555.html>]. Такі поправки залежали, власне, від діяльності людей і цього разу були спричинені сучасним загостренням екологічної кризи, продовженням накопичення людством зброї при збільшенні політичних конфліктів. Але ще менш втішними є прогнози різних науковців, адже, якщо Ж. Бодрійяр вимірює час світовідчуттям, притаманним свідомості людей, а Чиказький годинник – наслідками їх діяльності, то вчені різних природничих галузей говорять зокрема, про невідворотний в осяжному майбутньому фізичний кінець існування нашої Сонячної системи, що, вочевидь, зовсім не залежить від людини та її діяльності.

За таких обставин людині, справді, аж ніяк не до трансцендентних абсолютних істин. Її хвилює конкретний кінець, і не так уже й світу (бо за тисячоліття його очікування страх притупився), що у будь-якому випадку неодмінно настане, а найперше – себе. І ось тут релігійні парадигми мають надзвичайне поле для самореалізації. Мабуть, що саме ці есхатологічні перспективи та давня традиція їх осмислення релігією й спричиняють підвищення рівня релігійності сучасників, повернення наших традиційно-невіруючих співгромадян до церкви.

Універсальна есхатологія сьогодні визначається похідною від індивідуальної, бо ж важко зараз, із раціональної точки зору, говорити про якийсь визначений сенс історії людства. При заглибленні в універсальну есхатологію і проблеми Божого керування історією, богослови змушені будуть відразу ж звертатися до складної теми Теодицеї, вдаватися до інтелектуальних витлумачень ідеї Бога. Але ж часу залишилося обмаль, а себе ми завжди безпосередньо відчуваємо. Індивідуальна есхатологія майже не опосередковується критичним раціональним аналізом, а сприймається понадлогічно на чуттєвому, дорозумовому рівні (чіпає за живе, є очевидністю, а тому інформація щодо неї засвоюється некритично, відкриваючи можливість і потребу в авторитетному витлумаченні цієї проблеми). Проблема особистісної кінечності притаманна всім і кожному, незалежно від індивідуальних ідентичностей та світоглядних належностей. На цій підставі можливе некритичне сприйняття, а відтак і втіха та розрада, яку приносить певна конфесія у вигляді шляху до спасіння (сотеріології).

Сучасні богослови в Україні активно обговорюють ці проблеми. Оглядаючи матеріали конференції, проведеної Київським Релігійно-філософським товариством у вересні 2006р. [Православие и мир: ексхатологія — антропологія — культура (4—8 септєбря 2006 г.) // <http://krfo.org.ua/index.php?p=conf.conf-2006>], помічаємо, що сучасне православне богослів'я в Україні вбачає своє головне завдання в ревнивому захисті людей від гріховного світу, пропонуючи спасіння шляхом прилучення до істинної православної традиції. Відповідно, і його тематичне поле концентрується на конкретних та загальних проблемах людства (смертність, хвороби, шкідливі звички, аморальність, світоглядна облуда диявольського світу, відступництво від істинної віри та ін.), що неодмінно ведуть особистість та людство до прірви небуття, спасіння від якого лише й можливе у лоні Православної Церкви Московського Патріархату. Українські православні богослови з Київського Патріархату заявляють, що «Наша Свята Церква, як Церква Помісна, Церква Українського народу вже вкотре подає свій голос про загрозу неминучої загибелі людства, якщо воно піде шляхом

розбещеності, розпусти, неправди, антихристиянськості”, але, зрештою, говорять про необхідність богословської праці у галузі антропології із застереженням, що «в Православ’ї звернення богослів’я до людини включає в себе незмінний принцип вірності Одкровенню й Переданню, а відтак означає швидше повернення до витоків, а не внесення сторонніх начал (адже ці витокі - не що інше, як синтез патристики й аскетички, справжні неперевершені за своєю глибиною скарбниці практичного знання про людину, а не якісь вихолощені надумані теорії)” [Стрельцов В., прот. Пастирська антропологія // <http://www.bogoslov.kiev.ua/lister.php?uid=24&lang=>]. Отже, спасіння можливе, якщо людство залишить світ гріховності й, обминувши шлях розпусти, розбещеності, антихристиянськості та неправди, повернувшись до витоків, буде належати спасенному суспільству – церкві (знову ж, у кожному випадку – конкретизованій).

Як наслідок, іншим важливим православним богословським завданням залишається захист православних догматів віри від нападок єретиків (**апологетика**) [Напр.: Цьома С., свящ. Унікальність православної тріадології.- <http://www.apologet.kiev.ua/content/view/34/35/>]. Але наскільки актуальним з точки зору сучасного українця є такий підхід, коли декларується спасіння лише в лоні певної конкретної церкви? Реалії ставлять його у ситуацію вибору: у якій же із представлених церков істинне спасіння? Адже церква емпіричною своєю частиною перебуває у конкретних історичних, соціальних та політичних умовах, а тому ззовні виглядає як суспільна інституція (що має, звичайно, власну специфіку, але й альтернативних суперниць, які теж наголошують на особистісній богоспасенності). В будь-якому випадку безсумнівним залишається те, що релігії дарують людині більш оптимістичні перспективи, ніж науковий світогляд, який, нічого не говорячи про надприродну реальність, стверджує невідворотну кінченість природної дійсності. У межах природного світу вирішити проблему його кінченості неможливо. А загально-світоглядний контекст, у якому знаходиться наш сучасник, потребує оновлених есхатологічних тлумачень та сотеріологічних перспектив (особливо, для премодерних моделей уявлення про Бога).

І православ’я так само не може не переосмислювати ці богословські предмети, якщо, звичайно, хоче залишатися актуальним в майбутньому. Тим більше, що у межах традиційної догматики є для цього всі необхідні параметри, а піднявшись над «людськими канонами» церкви, від «букви» звернувшись до «істини», що нею виписується, відштовхнувшись від емпірії і піднісшись до духовності, православні богослови знаходять слова розради для сучасного людства. І це

прекрасно демонструється архімандритом Іовом Гечем у його праці «Перетворення світу», де спасіння світу постає як процес його перетворення людиною. Перетворення втіленого Бога відкриває перспективу спасіння людини через причетність до Божої природи у Христі: «Спасіння відбувається в динамічній перспективі союзу людини і Бога, союзу, який став можливим лише з моменту втілення Бога» [Геча И., архим. Преображение мира // <http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/1360/>]. Християнин, що покликаний брати участь в божественному житті, з цього моменту стає нібито чужим на Землі - сином Божими за благодаттю. Люди покликані повністю перетворити свою природу (і тіло так само) для спасіння. Нове небо і земля, про які говориться в Апокаліпсисі, з цієї позиції, не є чимось відмінним від нашого світу, але нашим же світом, очищеним, перетвореним, оновленим й прославленим. Світ не повинен, таким чином, зникнути, а лише набути нової форми.

Отже, з православної ж позиції, перетворення Христа є прообразом остаточного перетворення всього універсуму в кінці часу, Царства Божого. Через перетворення людини, християнина, його обожнення, здійснюється і спасіння всього матеріального творіння. Завдяки цьому православ'я знаходиться у вигідній позиції порівняно із секулярною есхатологією, яка позбавляє людину будь-якої надії, забирає у неї силу змінити будь-що в «природному перебігу» історії Всесвіту до остаточного кінця. Людина не може бути спасенною поза своїм тілом, поза своїм світом, але лише у своєму тілі і разом зі своїм світом. І спасіння залежить від людини. До цього вона покликана Богом. Такий сотеріологічний процес починається з індивідуального, особистісного перетворення людини, залежить від міці її зв'язку з Богом: «Спасіння починається з особистого перетворення, яке полягає у відмові від світу задоволень, від світу гріха, тобто зі зміни нашого особистісного відношення до світу, що необхідно приводить до перетворення світу..., змінивши наше відношення до творіння, ми можемо зберегти його» [Там само]. Особисте спасіння тісно пов'язане зі спасінням інших людей і веде поступово до трансформації цілого світу. «Перетворення – це відповідь на сучасну екологічну кризу, на проблеми забруднення довкілля і бідність, на питання біоетики, а також на негативні наслідки глобалізації, її матеріалістичний і тоталітарний характер, що перетворює світ у звичайний супермаркет» [Там само]. Ось в такий спосіб сьогодні здійснюється вихід з індивідуальної есхатологічної перспективи на універсальну.

Саме звідси виходить і надзвичайна цінність у сучасному богослів'ї в Україні **антропологічної** проблематики. До цієї проблеми

найбільше схильні звертатися українські православні богослови, зокрема з Київського Патріархату, які при цьому демонструють індивідуалізм та екзистенціалізм, що так притаманний всій українській мислительній традиції з її зацікавленням проблемами конкретної особистості, вписаної у її життєві реалії: –Як пастир, що втративши одну вівцю, залишає дев'яносто дев'ять і відправляється на пошук заблукалої, бере її на руки і несе на руках, так і сьогодні добрий душпастир мусить уважно приглядатися до проблем і труднощів тих, чії душі потребують його опіки і участі, - зауважує протоієрей В.Стрельцов. - Дії пастиря мають відповідати потребам людини. А для цього необхідно розглядати людину не тільки як члена церковного організму, але і як окрему особистість” [Стрельцов В'яч., прот. Пастирська Антропологія // <http://www.apologet.kiev.ua/content/view/286/35/>]. Духовна ситуація сьогодення диктує свої вимоги, що і призводить до необхідності звертати –максимальну увагу пастиря на індивідуальну працю з кожною окремо взятою людиною”. Для того, щоб зрозуміти досконало внутрішній світ людини, особистості, в її індивідуальних характеристиках, Стрельцов закликає пастирів звертатися до досягнень сучасної науки (гуманітаристики: соціології, психології, медицини, психопатології, економіки та ін. емпіричних досліджень про людину) [Там само]. І тут ним висловлені думки, протилежні до традиціоналістських та фундаменталістських тенденцій, щодо гуманізації людини: –Будь-яка редукація життя й вільного волевияву людини, все продиктоване їй, будь-яка насильна зрівняльність її, все, що порушує гідність людини та стан її духу, інтелекту, чи фізичної свободи - доводить людину до стану дегуманізації. Душпастир ніколи не випускає з уваги усвідомлення, що людина була створена для творчої свободи, тому будь-яке обмеження її свободи відкликатися на Божественний голос й уподібнюватися до нього - це дегуманізація” [Там само]. Оскільки призначення людини від її створення полягало в уподібненні до Бога, то не варто уподібнюватись їй до природи, машини або й до колективу, бо це є її дегуманізація. Образ Божий має бути непорушним та неушкоджуваним у людині – це і є запорукою її особистого спасіння, а рештою - й всезагального.

Богослівський вектор УГКЦ цих питань спирається на уявлення про відчужену людину (від світу, від власної природи і від Бога), яка задля спасіння має відновитися у своїй цілісності та гармонійності. –„З”, „через” і „в” Христі людина отримує життя духовне, життя богосинівське, божественне – вона спасається. Спасіння людини полягає в її прогресивному обоженні через причастя Синові в благодаті Духа Святого” [Рак В. "Ми – члени Христові": роздумування над таїнством



Євхаристії у світлі енцикліки Івана Павла II Папи Римського „Церква про Євхаристію” // <http://www.ugcc.org.ua/ukr/library/2005/paper/8/>. Але християни потребують і відновлення у єдності та гармонії, позбавлення відчуження на рівні церкви як цілісної спільноти: –Бути переміненим в одне тіло Духом Святим – це є блага́ння нашого вміщення у тіло Христа, щоби статися Його членами, нам самим бути у Ньому живою Євхаристією” [Там само].

Повертаючись до розуміння наявності в сучасній Україні принаймні трьох моделей опису надприродної реальності (премодерна, модерна та постмодерна), у яких Бог, світ та людина по різному співвідносяться (що залежить від кількісних та якісних показників освоєння людиною світу власного життя), розуміємо, що есхатологічні й сотеріологічні перспективи тут будуть різними. Це залежить від розподілу свободи та креативної сили між Богом та людиною, а також від ступеня зближення людини зі світом (природою) та Богом.

Є й об’єктивно-історичні світоглядні обставини потреби тієї чи іншої есхатологічно-сотеріологічної програми, що пов’язані, зокрема, з науковими здобутками та реальними перспективами людства у цьому плані. Так сотеріологічні уявлення змінюються із поглибленням відчуження людини (від природи, світу, інших людей). Якщо для премодерних моделей, *індивідуальна сотеріологія невіддільна від всезагальної* (православ’я, католицизм), то вже для модерних (протестантизм) провідного значення набуває *індивідуальна сотеріологія* (зокрема, індивідуалізована певним соціумом, групою людей, їхніми нормами співжиття), а для постмодерних (неопротестантів) — *індивідуально-особистісна сотеріологія* й є визначною (всезагальна постає як похідна). Із поглибленням самовідчуження людини розділяються і *функціонально-діяльна* (зовнішнім чином здійснювана) *та сутнісна* (внутрішня як самоздобуття) *сотеріології*, хоча вони й не можуть існувати одна без одної, оскільки від сутнісного перетворення та самоусвідомлення людини залежить і її життєвий шлях. Однак із прагматичних міркувань функціональна або діяльна сотеріологія, яка є значно зрозуміліша й більш доступна для здійснення, а також корисна для комфортного співжиття в суспільстві, сьогодні користується більшим попитом.

Помітною є також взаємозалежність сотеріологічних програм від визначення смислу Одкровення Божого та його конкретизованого значення. Якщо смисл визначається досяжним кризь значеннєве його схоплення (текстуальну фіксацію та витлумачення в традиції), то постулюється необхідність *сутнісної сотеріології* як досягнення сутнісного смислу існування. У випадку, якщо таке витлумачення

смислу вважається не виправданим власне людським смислотворенням, оскільки нам остаточно дане лише значення, зафіксоване в тексті (Біблії), то наголос робиться на *діяльно-функціональній сотеріології* як правильній програмі засвоєння і відтворення цього значення. Відповідно й особа Ісуса Христа в першому випадку розуміється сукупно з тими смисловими наповненнями метафізичного та епістемологічного плану, що склалися на основі сутнісних його інтерпретацій творцями християнських концепцій, а в другому — як конкретна історична особа, життєопису якої присвячені книги Нового Завіту. Зрештою, у цих трьох моделях по-різному розуміються і засоби наближення до Бога (через пізнання і впізнання волі останнього), відповідно чому визначається і шлях до спасіння. *Одкровення Боже здійснюється Бого-людськими словами, а людині дана лише людська мова.* В такому випадку вона *намагається або досягнути смисл сказаного* (якщо вірить у правомірність власного розуміння слів, до неї промовлених, та верифікує здобуті результати належним чином — у католицизмі), або *очікує осяяння смислом* (адже їй дані лише точно фіксовані значення слів, істинний смисл яких вона не може досягнути в силу слабкості й недосконалості власних розумових здібностей, а тому покладається на конфесійно-традиційний визнаний досвід — у православ'ї), або *намагається точно слідувати даним Богом (на людській мові) вказівкам* (адже їй дано лише текст одкровення Божого, а будь-яке намагання його витлумачити призводить до підміни смислу сказаного людськими домислами — в протестантизмі), або натхненна прикладом Ісуса Христа та підкріплена його любов'ю *сміливо вирушає на пошуки власного смислу сказаного в Біблії* (головне тут - у точному слідуванні вказаній методології, а не осмисленні — в неопротестантизмі епохи постмодерну). Однак у будь-якому випадку одкровення Боже є зверненням до людини із закликом перейти в істинне життя — здобути остаточно смисл існування й подолати свою конечність у відповіді на заклик Бога.

Відповідно до вище зазначених тенденцій, *в добу постмодерну виникають своєрідні богословсько-християнські концепції*, в яких здійснюється спроба «оновлення» християнської аксіоматики відповідно до нагальних світоглядних запитів. У неопротестантських, зокрема харизматичних, течіях ще більше наголошується на особистісному Спасителі Ісусі Христі та креаційній силі Божої любові, що поселяється в серці віруючого, яким керує Ісус Христос. Саме через особистісне суб'єкт-суб'єктне спілкування з Ісусом Христом людина отримує індивідуальне спасіння: «Ісус мріяв, щоб після того як він піде до Отця, ми, які лишилися тут, на Землі, повторювали та примножували ті

справи, котрі вершив він. А це можливо зробити лише тоді, коли кожен віруючий буде знати Ісуса особисто” [Сандей А. Иисус, которого ты не познал.– К., 2002.– С. 6-7]. Тут сотеріологія розуміється як особистісна діяльнісна програма людини, підтримувана енергією Духа Святого, уфундована у вірі в особистісного посередника такого спасіння, взірця (пропозиційна модель), що здійснив свою програму бездоганно, вказавши іншим на можливість її реалізації. В серці кожної людини Ісус поступово зростає, бо з часом поглиблюється одкровення між двома суб’єктами особистісного спілкування й їхнє знання один про одного. Сандей А. дає точні рекомендації людині щодо інтенсифікації процесу зростання Ісуса в серці особистості: –Нерш за все, вивчайте Ісуса. Усвідомте той факт, що Ісус завжди поруч з вами. Поговоріть з ним як з найкращим другом. Обніміть Ісуса, скажіть, як ви його любите, подякуйте йому за все. І як тільки ви приймаєте Ісуса, ви стаєте дітьми Господа...” [Там само.- С. 18].

Як бачимо, стосунки між людиною і Сином Божим (що є досяжним для людини, навіть, у ситуації її повної ізоляції самовідчуження, і може їй реально допомогти) є надто особистісними, адже мова йде про конкретну людину, з її особистісними бідами і потребами, з її особистісною драмою і сподіваннями. Якщо ж і розмірковується про загальну сотеріологію, то як програму спасіння якнайбільшої кількості людей. Більше того, на противагу, скажімо, православ’ю, спасіння не розуміється в плані обоження людини. Це - зворотній процес. Тут можна говорити про спасіння як олюднення Бога задля і в будь-якій людині, що приймає Христа. І спасіння людства та світу безпосередньо тепер залежить лише від волі та активної діяльності самої людини, яка покладається на Бога і довіряє йому. Оновлені християни повинні самі розбудувати нове Небо і нову Землю. Бог лише забезпечувач: –Він забезпечує нас всім необхідним для успішного життя. Він – Бог, який вивищує свій народ. Він – творець, який піднімає і вивищує людей” [Сандей А., пастор. Ключ к возвышению.// [http://media.godembassy.org/ru/media/media.php?curent\\_sub=1&act=preach&id=886](http://media.godembassy.org/ru/media/media.php?curent_sub=1&act=preach&id=886)]. Хоча людина і може зробити лише стільки, скільки Бог їй дозволяє. Але якщо у неї є чітка мета (–епісод того, чого у вас ще немає” – особисте призначення Богом), та щира довіра Богу, то він може дати їй –цілу країну”. І Сандей проголошує українцям, а після нас – і всьому людству: –Не має значення той стан, у якому ви знаходилися, коли прийшли до Бога. Неможливо служити йому і залишатися невдахою. Наш Бог – Бог прогресу. Наш Бог – Бог постійного руху вперед” [Там само]. Богослів’я Сандея, як і програма спасіння людини, не для слабких і невдах [Сандей А. Богатство не для хлюпиков //

[http://media.godembassy.org/ru/media/media.php?curent\\_sub=1&act=preach&id=1264](http://media.godembassy.org/ru/media/media.php?curent_sub=1&act=preach&id=1264)], а для тих, хто здатний впливати на світ, може примусити його перетворюватися [Сандей А. Заставьте мир вертеться вокруг вас // [http://media.godembassy.org/ru/media/media.php?curent\\_sub=1&act=preach&id=1277](http://media.godembassy.org/ru/media/media.php?curent_sub=1&act=preach&id=1277)]. Світ стає «живою» для християн у їхніх зусиллях для його перетворення. Головне питання полягає в тому, чи готовий сам християнин зібрати гідний врожай, чи достатньо зусиль він доклав до своєї місії: «Саме цього хоче Бог – щоб ми відмовилися від усталених стереотипів і шукали Його шляхи виходу із обставин. Якщо міцно схопитися за Бога, всі двері відчиняються. Єдине, що є загальним для всіх людей у світі – це те, що їм не потрібна релігія, їм потрібен Ісус, потрібна любов» [Михайлик А. Приготовь себя к жатве.- [http://media.godembassy.org/ru/media/media.php?curent\\_sub=1&act=preach&id=1088](http://media.godembassy.org/ru/media/media.php?curent_sub=1&act=preach&id=1088)].

Мабуть, саме у такій полум'яній проповіді діяльній програмі з перетворення світу, яка спирається на особистісну віру й переконання у підтримці Божій, і міститься секрет успіху в сучасній Україні та світі «Носольства Божого». «Людина віри завжди йде вперед. Віра – це впевненість у невидимому. Вона дає життя. ... Не бійтесь ситуацій, у яких лише Бог може допомогти. Він не посилає нас помирати. Обіцяна Земля дана нам для вивищення. Краще бути там, де Бог» [Там само]. Така позиція, очевидно, уже зовсім не співвідноситься із тими песимістичними роздумами про «кінець часу» у свідомості людей, які наводилися вище [Бодрийяр Ж. В тени тысячелетия, или приостановка года 2000 // <http://www.lib.proza.com.ua/book/2104>]. Ніякої втоми чи зворотного відліку. Дорога в майбутнє відкрита новому поколінню християн, що здобудуть собі Ойкумену, розбудують собі нові Небо та Землю, перетворять світ задля особистісного спасіння.

Як бачимо, тут Бог поступається людині — конкретній особистості, що відкривається йому в любові. Відтак не може бути і мови про якусь усталену загально визнану інтерпретацію Святого Письма. Кожен має змогу інтерпретувати його індивідуально (в особистому спілкуванні з Христом), користуючись Біблією як конкретною рекомендацією для щоденного вжитку. Це забезпечує правильну діяльність людини і виправдане її життя. Зручно, вигідно, зрозуміло, корисно. Відтак і сотеріологія розуміється як особистісна програма остаточної самореалізації (в активному житті у світі як сина Божого перед очима Бога) особистості — конкретної людини, а зрештою - і як діяльність для перетворення світу на новий дім для нового покоління людей. Кінця світу не буде, бо ж нові християни здобудуть самі собі оновлений світ.

Сьогодні, коли світ здебільшого мислиться як відкрита, удосконалювана система, що розгортається в просторі і часі під впливом багатьох, а також власне людських факторів, людина (християнин – неохристиянин) перебирає на себе місію витворення нової реальності згідно з Божою (авторською) її пропозицією. Реальність будується з подій та взаємовідносин. Між природною та надприродною реальністю здійснюється постійний обмін інформацією. Від людини за умови збільшення ступеня її свободи і креативних можливостей вимагається також і збільшення ступеня відповідальності за наслідки своєї життєдіяльності.

Відомий богослов І. Барбур обґрунтовує власну богословську модель («богослів'я процесу»), що узгоджується із сучасним екологічним та еволюційним розумінням природи як динамічної і відкритої системи, яка, на його думку, «найбільшою мірою сприяє розвитку відповідальності за навколишнє середовище». Тут Бог розуміється як «творчий учасник космічного співтовариства. Бог подібний до вчителя, вождя чи батька. ...Бог забезпечує базові структури і нові можливості для всіх інших членів спільноти. Лише Бог всевідаючий і вічний, досконалий в мудрості і любові відтак принципово відрізняється від всіх інших учасників співтовариства» [Барбур І. Религия и наука: история и современность.— М., 2001.— С. 409]. Творіння і відкуплення у цій богословській концепції постає як постійно тривалий єдиний процес, підтримуваний діяльністю Бога, що здійснюється двома лініями: інтелектуально-інформаційною через передачу «раціональної структури і особистого смислу» Словом Божим, та енергетично-животворящою через Дух, що є «присутністю Бога в природі, суспільстві, релігійному досвіді і в Христі». Всесвітня історія тепер стосується не лише людства чи людини. Вона розширяється до рівня «всезагальної історії», куди вміщено й історію створення Космосу від елементарних частинок до еволюції життя і виникнення людини та розвиток людства, що «продовжується в історіях завіту і Христа й залишає місце для передань інших релігійних традицій» [Там само.- С. 409-410]. Та й людина тут розуміється як багаторівнева співдружність об'єктів, у якій домінує розум.

Як бачимо, діяльнісно-процесуально-експансивна богословська модель наших українських харизматів переважає барбурівську своєю сміливістю, емоційністю, цілеспрямованістю, ірраціональністю та прагматичністю. Хоча, мабуть, уявлення про світ у ній швидше нагадують співдружність індивідуальних суб'єктів, а не систему взаємопов'язаних елементів. Можливо, що в цьому, знову ж, проявляється український ментальний індивідуалізм та екзистенціалізм.

Повернувшись до порівняння різних богословських моделей (премодерної, модерної та постмодерної) зазначимо, що надприродне (під дією зміни загальносвітоглядних онтологічних уявлень людини про світ) зі статичного трансцендентного абсолюту поступово, під впливом історичних трансформацій уявлень про Бога у християнстві, перетворюється на процесуального регулятора, інформаційного корелята та енергетичну поживу функціонування та удосконалення світу як відкритої системи, стає їй іманентним. Його іманентність спочатку знаходилася в характеристиці трансцендентності самої людини (обожнення людини), у її здатності до креативної діяльності. Пізніше, на рівні інформаційного корегування та енергетичної підтримки, Бог виявляється іманентним і природній сфері. Історія творіння та спасіння тепер стосується не лише людства (премодерна модель), людини чи групи людей (модерна модель), але і «всезагальної дійсності» – від елементарних частинок до Космосу загалом. Суб'єктом комунікації з Богом поступово стає не просто людство, група людей, людина, але вся дійсність, починаючи від елементарних частинок і закінчуючи Всесвітом із врахуванням його минулих та майбутніх станів.

За таких обставин очевидно, що збільшена свобода людини, діяльність якої більше не детермінована безперечною Господньою волею, вимагає і збільшення ступені відповідальності за наслідки її діяльності. Адже діючи, людина впливає не тільки на своє майбутнє чи людства, але на майбутнє всього Всесвіту, яке, знову ж, не є жодним чином детермінованим безперечно ззовні. Відтак людина змушена тепер вивіряти свої бажання та діяльність можливими наслідками не лише для себе, але й для всього загалу дійсності, зважаючи і на Бога, як творця, який також має бажану пропозиційну модель для свого створіння. Зрештою, доля Творця теж певною мірою залежить від людини, що здатна змінювати хід розвитку його творіння. Фактично Бог витлумачується як система вищого рівня щодо системи нашого Всесвіту, у взаємодії з якою останній функціонує і розвивається. Але при здійсненні обміну інформацією у процесі комунікативної взаємодії видозмінюються обидві системи, що, фактично, передбачає залежність і Бога від діяльності людини. Однак слід зазначити, що для загальнохристиянської парадигми принциповими є такі моменти: необхідно мають бути присутніми два суб'єкти діалогу одкровення та спасіння — індивідуальний (людина) та абсолютний (Бог), а обов'язковим локусом сотеріологічної події їх спілкування є Ісус Христос, у якому ці дві природи й спілкуються. Дійсність, таким чином, взаємовизначається цими суб'єктами, а точка зору Бога при цьому є: 1)

для премодерної моделі абсолютною істиною; 2) для модерного християнства – конкретною вказівкою; 3) для постмодернових розробок – пропозиційною інформацією. Людині лишається, довірившись цій авторитетній інформації і орієнтуючись на запропоновану модель, отримуючи підживлення від Божественного генератора, витворити якісно нову реальність, перетворити свою дійсність у бажану.

Зрештою розглянемо неохристиянські богословські концепції постмодерного взірця. У своїх богословських нововитворюваннях конфесії, що репрезентують неохристиянство, йдуть ще далі. Тут фактично дійсність починає залежати від витлумачення її людиною. В них іноді не лише спасіння, розвиток чи збереження, але й творіння світу спирається на довільну креативну діяльність людини. Людина перебирає на себе функцію творця, в усякому випадку - витлумачувача реальності, визначника її істинності. Однак і сама людина є вільною лише залежно від ступеня власної самоорганізації, оскільки вона все більше розуміється як деяка система, функціонування якої залежить, зрештою, від багатьох (у тому числі й нижчерівневих, аж до елементарних часток) факторів.

У сучасних релігійних парадигмах людина (потенційно - кожна) необхідно є дієвим креатором реальності (сьогоденної та майбутньої), хоча не наділеним абсолютною владою, однак об'єктивно спроможним бути одним із факторів ймовірної зміни світу-системи. Так, наприклад, в системі запропонованих Марією ДЕВІ Христос (Велике Біле Братство) метафізичних уявлень центральне місце (для людини) між Богом і матерією займає творча розумна енергія (Логос). Свідомість, якщо вона подолала свою межовість, що полягає в її ототожненні з власним матеріальним носієм (нижчий рівень системної організації), перетворюється в джерело світла, — світлову форму тіла (духовну), невидиму оком матеріальної істоти, але фактично - реальну і вічну, як пучок Квантової Енергії, що керована Вищим Розумом” [Господь Марія ДЭВИ Христос. Последний Завет Единого Бога Живого Марии ДЭВИ Христос. – К., 2000.- С.125]. Перемога світла над темрявою, життя над смертю, порядку над хаосом, гармонії над огидністю є проникненням логоса в глибини простору і часу, його ментальною еманациєю. Таким чином, логоси творять вічно і є скрізь присутніми [Там само.- С. 514].

Спасіння розуміється юсмаліанами як «виникнення логоса» — перетворення людини в логоса через посередництво Марії Деві Христос. Марія в цьому процесі постає як Логосоматір. Таким чином, кількість логосів множитья: вони є творчими логосами майбутніх світів. Сотворення не є завершеним і постійно продовжується в часі,

розуміється як все більше завоювання творчою енергією простору, оформлення його Логосом у світ.

Відтак тепер свобода людини реалізується через прийняття рішення: взяти участь у процесі постійного світотворення, а чи ж ні. При негативній відповіді система-людина підпадає під владу ентропії і, зрештою, перестає бути.

\*\*\*

Таким чином, нині ми можемо виділити представлені в конфесійному богослів'ї України *взірці трьох етапів трансформації християнських богословських концепцій, що відповідають трьом етапам зміни загальносвітоглядних уявлень про дійсність*. Для першої моделі характерним є наголос на трансцендентності Бога, до якого людина (загальнолюдський суб'єкт) інтенціонує. У другій моделі людський, конкретизований суб'єкт (громада) відмовляється від зазіхань на можливість досягнути або зрозуміти Бога, залишаючи собі здатність виконати запропоновану програму. Для третьої моделі Бог перетворюється фактично на систему вищого рівня, з якою система нашої дійсності і, зокрема, особистість християнина, здійснює взаємоузгоджену комунікацію, що є запорукою продовження її життєдіяльності у бажаному напрямку світорозвитку. Але у будь-якому випадку для християнських богословських концепцій характерним є визнання вищого рівня реальності, яка повністю або частково визначає нашу дійсність, впливає на майбутнє і від якої ми, зрештою, тим чи іншим чином залежні.

У нововитворюваних же постмодернових релігійних концепціях, що також знаходяться у конфесійному богословському полі України, провідна роль у суб'єкт-суб'єктному діалозі, здійснюваному між рівнями істинної та даної людині реальності, належить індивідуальному людському суб'єктові, людині, особистості, від волі та свободи якої залежить і її спасіння. У крайніх виявах людина зрештою сама може досягнути рівня Бога, а тому богослів'я перетворюється остаточно на дослідження природи людини, розробку методології можливості її зростання до рівня істинного творця свого світу. В такий спосіб людина сама утверджується як трансцендентна істота, що випадково ув'язнена конкретними життєвими умовами, позбутися яких є їй по силі і становить мету її конкретного життя.

Предметне поле сучасного богослів'я у всіх його різновидах локалізується поняттями «Бог – Людина – реальність». Тією чи іншою



мірою різними способами богослови прагнуть узгоджувати свої моделі Бога із сучасними науковими уявленнями про природу, але все-одно при цьому центральною темою їхніх розробок залишається людина з її прагматичною потребою здобуття власного світу істинної реальності. Однак ми сьогодні є свідками того, що таких пропозиційних «істинних реальностей» виявляється із-за світоглядної специфіки нашого часу надто багато. І людина, яка втратила довіру до дарованих істин, відчула свободу здійснювати індивідуальний вибір тієї остаточної реальності, що виступає як мета та сенс її життя.

З іншого боку, наш співгромадянин (українець) має конкретні проблеми, у вирішенні яких також сподівається на підтримку релігії. Об'єктивні історично-соціальні обставини актуалізують антропологічні та соціальні теми, нездорова політична та економічна атмосфера нашої держави провокує специфічні еклезіологічні роздуми. Метою всіх цих прикладних богословських досліджень є не осмислення Бога, а виховання людини. І не стільки людини у її богоподібному векторі, скільки ефективного функціонера у запропонованій (чи підтримуваній) тією чи іншою конфесією моделі суспільства. При цьому довготривалі програми розвитку не є популярними, адже Україну та й українців, що виявилися на роздоріжжі суспільно-історичного процесу, слід рятувати уже сьогодні. Насправді ж, ймовірних способів виходу із конкретної суспільно-політично-духовної ситуації для сучасних українців не так уже й багато, та й, зрештою, вони не є чітко усвідомленими, повномасштабно осмисленими.

Найбільш обговорюваними богословами в Україні сьогодні є еклезіологія, антропологія, есхатологія, сотеріологія, соціально-політичні питання, церковно-державні взаємини. І їхні висловлювання у цих галузях залежать від того, у чому вони вбачають найбільшу цінність (з точки зору Бога), що має і може бути спасенним у світлі есхатологічної перспективи людства, а також те, яким саме чином і завдяки чому може отримати спасіння людина від особистісної кінечності.

Тут богословів можна спробувати поділити на традиціоналістів та новаторів. Перші вважають що формувати кардинально нову людину, як і змінювати церкву чи створювати нові державно-церковні взаємини не варто. Традиційні форми є випробувані часом і легітимізовані божою волею. Різниця між тими, хто дотримується таких переконань, полягає в тому, де вони знаходять ту цінність, яка уможливорює спасіння людини: у церковній інституції певного типу (УПЦ МП), в індивідуалізованій конкретними соціально-історичними

обставинами, незалежній від зовнішньополітичних світських тенденцій церкві (УПЦ КП), а чи ж у традиційних для певного культурного суспільства формах духовності, що одночасно є безцінною часточкою загальнолюдського шляху до спасіння (УГКЦ, РКЦ). У даному випадку церква постає необхідною для спасіння та виправлення народу (й удосконалення суспільства та держави) інституцією. З цією метою мова йде і про виховання людини як засобу формування духовного фундаменту майбутньої України.

Протестантські церкви так само говорять про спасенність людини у церкві, але чітко відділяють функції духовної та світської влади. Головною цінністю, гідною спасіння, тут постає людина, якій церква призначена забезпечити цю можливість (навіть відстоюючи право особи перед світськими та державними інституціями в різних обставинах її буття).

Новаторські ж богословські підходи ґрунтуються на переконанні, що слід сформувати кардинально нову людину, яка здатна буде перетворити цей світ. Педагогічна місія церкви полягає для харизматичних християн зокрема у вихованні вільної, творчої, активної, впевненої у собі, креативної та успішної (соціально, економічно) особистості, яка дієво впливатиме на поступове удосконалення у всіх сферах Української держави та суспільства загалом. Тут уже найвагомішою цінністю є навіть не людина, а її потенційність для світової еволюції.

## Розділ III

# УКРАЇНА В ЇЇ КОНФЕСІЙНИХ ВИЯВАХ

### 1. ПЛЮРАЛЬНІСТЬ РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ УКРАЇНИ

Україна – релігійно плюральна країна з часу появи її на карті світу. Вже в першому її владному утворенні Києво-Руській державі співіснували вірування у своїх богів язичників різних племен, спробу поєднати яких в один пантеон прагнув здійснити (правда, безуспішно) князь Володимир у 982 році. По-своєму сприйняв наш народ у свій духовний світ і християнство після його охрещення князем Володимиром у 988 році. Він поєднав у своїх віруваннях цю релігію з язичництвом, а відтак став двовірним. Та інакше й не могло бути. Язичництво – це релігійна картина природи і діяльності людини в ній. Християнство – це релігійна картина людини у її відносинах з іншими людьми і Богом. Саме тому, прийшовши на наші терени, християнство, із-за відсутності в нього якогось свого специфічного природобачення, не могло замінити, а чи ж витіснити язичництво. Воно охристиянізувало його. Тому ми й маємо нині у віруваннях народу практично не чисте християнство, а християнізоване язичництво і водночас оязичнене християнство. Цей синкретизм є однією з підвалин тієї релігійної плюральності, яка характеризує духовний світ нашого народу.

Україна, як це відомо, є межевою країною. Вона розташована на пограниччі Сходу і Заходу, християнства та ісламу, двох основних течій християнства – православ'я і католицизму. Це зумовлювало те, що на її території здавна проживають поруч представники різних релігійних вірувань. Таке сусідство, постійне спілкування, навіть співжиття різних вірувань формувало переконання, що релігійність є чимось особистісним, що із-за відмінності у віруваннях не слід допускатися ворожнечі, якихось протистоянь, упереджень, що іншу релігійність слід сприймати з певною байдужістю і толерантністю.

Ще одне. Є два психологічні типи народів – екстраверти й інтроверти. Екстраверти, як відомо, прагнуть розширити свої впливи і володіння, території проживання. Типовий приклад – росіяни, які у своїх устремліннях прихопити чужі землі аж до Аляски дійшли, приросіямили Прибалтику, Кавказ і Причорномор'я. Вони діють за принципом відомої пісні: „Всє, что мною пройдено, всє вокруг моє”.

Українці – інтроверти. Їм багато, а тим більше чужого, не треба. Вони байдужі і до вірувань іншого, не прагнуть його переіначити на лад своєї релігійної духовності, зробити „своїм”. А відтак - українці толерантні до носіїв інших вірувань.

Релігійність українського народу кордоцентрична. Це означає, що у світогляді українця основну роль – мотиваційну і рушійну – відіграють не розумово-раціональні сили, а світ емоцій, почуттів. Кордоцентрична релігійність є надто простою. Це – релігійність серця. Вона не потребує створення якихось затеоретизованих богословських систем, де, власне, частіше всього й виникає міжконфесійне протистояння. Притаманне українцям чуттєво-релігійне ставлення до життя не формує якусь ворожість до носіїв інших вірувань, бо ж емоційний світ віруючих різних конфесій майже співпадає. Відтак в іншому вони не вбачають якогось ворога. Серед українців часто можна почути, що католики, як і православні, – вірять в єдиного Бога і в Ісуса Христа, тільки в них по-іншому правиться” (тобто по-іншому виконуються обряди). До євреїв українець також ставиться з повагою, бо ж вони також – вірять в єдиного Бога” і мають – міцну віру”.

Своє ставлення до інших людей українець вимірює не їх конфесійністю, світоглядними орієнтаціями, а їх діяльністю. Тому він толерантний навіть до атеїста. Аргумент при цьому звучить приблизно такий: – Дарма, що він не молиться Богу, але він заслужив собі місце на тому світі справами своїми”.

Світоглядну плюральність і поліконфесійність на теренах України забезпечувало також завжди співчутливе й доброзичливе ставлення українця до знедолених, скривджених. Може тому він спокійно прийняв на свої землі вигнаних з Європи євреїв, соцініан та антитринітаріїв - з Польщі, старообрядців, молукан і духоборів - з Росії. Зрозуміло, що це також формувало поліконфесійну карту України.

Гляньмо на те, як цивілізовано Україна вирішує проблему кримськотатарського народу. Воно докорінно відрізняється від вирішення Росією чеченської проблеми. Обидва ці народи – чеченці і кримські татари - були виселені з їх етнічних територій. Але кримо-татари були більше скривджені, а тому вони мали більше мотивів для конфліктного вирішення своїх проблем. Але це не трапилося, бо Україна, шануючи їх людську гідність, пішла на прямі контакти своєї вищої влади з їх лідерами. Внаслідок цього кримо-татари постали у нас не як – особи мусульманського віросповідання”, а як повноправні і повноцінні учасники всіх державних і суспільних процесів. Відмінна конфесійність при цьому була вже їх особистою справою, особистим вибором. Її українська держава не виставляла як чинник якихось

протистоянь. То ж пошанування людської гідності, піднесене на рівень національних стандартів, забезпечує в Україні толерантність міжконфесійних відносин. Дійшло до того, що муфтії кримських мусульман Е. Аблаєв навіть відмовився брати участь в роботі Міжконфесійної Ради Автономії із-за того, що Церква Московського Патріархату з підтримки кримської влади не допускала до роботи в цій Раді представників власне Українських Церков – Київського Патріархату і Греко-Католицької.

Все вище сказане дає підставу для висновку, що релігійний плюралізм має в Україні свої історичні корені. Історія формувала Україну конфесійно плюральною. Вона ж водночас виховувала в українця свідомість релігійної толерантності.

Нині ми маємо в Україні офіційно зафіксованих понад 120 релігійних течій і церков. Якщо на перших етапах становлення нашої незалежної держави й виникали міжконфесійні чи міжцерковні конфлікти, то вони мали не релігійне, а матеріальне підґрунтя, зокрема проблему володіння храмами. Відомо, що в 1946 році комуністична влада заборонила діяльність в Західній Україні Греко-Католицької Церкви, а належні їй десь понад три тисячі храмів передала Православній Церкві Московського Патріархату. Після здобуття Україною незалежності греко-католики вийшли з підпілля і поставили питання про повернення їм храмів. Замість того, щоб це повернення провести цивілізовано, а для себе побудувати нові храми, Церква Московського Патріархату спровокувала в західному регіоні нашої країни міжконфесійні конфлікти, які зрештою закінчилися не на її користь. То ж коли зараз Московський Патріархат звинувачує опосередковано Ватикан за розгром трьох своїх єпархій в Галичині й із-за цього не йде на прямі контакти глав двох Церков, то ці звинувачення абсолютно безпідставні. Москві їх треба зорієнтовувати на свою адресу. Вважаємо, що міжконфесійна ворожнеча в Західній Україні була спровокована ззовні для того, щоб дестабілізувати зрештою у нас політичну ситуацію, подати нашу країну в очах світової громадськості як недемократичну, нетолерантну. Але українська влада змогла вирішити і цю проблему. В одному з конфліктних поселень було побудовано ще новий храм, в другому – організували почергові богослужіння, в третьому – громада Церкви Московського Патріархату сама по собі розпалася.

В 1991 році Верховна Рада України прийняла Закон «Про свободу совісті і релігійні організації». Хоч цей Закон і був прийнятий ще в комуністичні часи, але він, як на сьогодні, є одним із найдемократичніших у світі. Закон врахував демократичні принципи

міжнародних правових документів з свободи релігії. Плюральність українського суспільства він закріпив законодавчо:

1. Насамперед Закон утвердив свободу віросповідань. Він дає право будь-якій конфесії на офіційну реєстрацію, але водночас не робить це право обов'язковим. Відтак маємо зареєстрованими більше ста різних релігійних течій і спільнот.

2. Закон не обмежує права громадян перед Законом із-за якоїсь їх релігійної належності і водночас застерігає від використання релігії для розпалювання пов'язаної з релігією ворожнечі й ненависті, ображення почуттів громадян.

3. Закон декларує рівність всіх релігій, віросповідань та релігійних організацій перед законом, недопущення встановлення будь-яких переваг або обмежень якоїсь релігії, віросповідання чи релігійної організації.

4. Закон забороняє будь-яку політичну діяльність релігійних організацій, причетність їх до політичного життя, а відтак і визнання в той чи інший спосіб якоїсь релігійної організації (Церкви) державною, підключення окремих релігійних організацій до виконання державних функцій чи одержання державного фінансування. Церква відокремлена у нас від держави.

5. Релігійний плюралізм в країні забезпечує також відокремлення школи від Церкви. Державна освіта у нас є світською. Вона через різні релігієзнавчі дисципліни, які читаються в статусі обов'язкових у всіх вузах, дає об'єктивні, конфесійно неупереджені знання про різні релігії, формує толерантні міжконфесійні відносини.

6. Закон не забороняє місіонерську діяльність будь-якої конфесії, в тому числі й зарубіжне релігійне місіонерство, хоч останнє подеколи надто вороже сприймається історичними церквами.

Якщо в комуністичні роки в Україні діяло всього 9 офіційно зареєстрованих Церков і релігійних течій, то в 1991 році їх було вже 42. Тут дала себе знати та Перебудова, яку проводив тодішній Генсек Компартії Союзу Михайло Горбачов, а також демократизм перших років суспільного життя незалежної України. Нині їх нараховується десь понад 120 різного віросповідного коріння - ... християнського, ... орієнталістського, ... рідновірського й іншого, зокрема етнічного і синтетичного. Думаю, що ще більше десятка різних релігійних спільнот у нас залишаються з тих чи інших причин незареєстрованими.

Чим же зумовлене таке велике конфесійне різноманіття в Україні? Вище ми частково наголосили на ролі особливостей нашого історичного середовища в цьому. Історія буття українців як етносу внесла помітні корективи у нашу конфесійну карту. Нинішньому

конфесійному різноманіттю сприяли і сприяють ряд чинників. Перший – відзначене вище наше межове розташування між Сходом і Заходом, між двома світовими релігіями – християнством та ісламом, між двома основними течіями християнства – православ'ям і католицизмом. Друге – відсутність в Україні протягом століть національної держави, що не сприяло утвердженню на наших теренах своїх національних церков, а також особлива ментальність місцевих управлінців, для яких українсько-національне, в тому числі і національно-церковне, в переважній більшості регіонів не стало святинією. Третє – урбанізація, яка створила умови, коли на релігієвибір особистості, зокрема у великих містах, вже не впливає усталена громадська думка чи сімейна традиція. Четверте – відсутність відпорності, скажу образно - конфесійної екології, у наших історичних церков, їхня нездатність до місіонерської роботи. П'яте – матеріальна скрута традиційних церков, які нездатні налагодити таку благодійницьку, освітню чи видавничу діяльність, як можуть це зробити привнесені в Україну в останнє десятиліття конфесії або протестантські спільноти, що одержують значну матеріальну допомогу від своїх зарубіжних одновірців.

Окремо слід сказати про роль міжнародного (точніше – закордонного) чинника в плюральності релігійної мережі України. Тут виокремимо наступне: 1. Ми не маємо спеціальних законів, які б обмежували втручання зарубіжних релігійних центрів у внутрішнє релігійне життя України, які б регулювали відносини певних наших релігійних інституцій з їх конфесійними центрами за кордоном. 2. Продовжує діяти та система інституційного підпорядкування в релігійній сфері зарубіжжю, що склалася в часи, коли у нас практично була відсутня свобода віросповідань, Україна не була незалежною країною. 3. Надто ми вже толерантні і міжнародно законопослушні при прийнятті на свої терени різних зарубіжних релігійстворів, легко йдемо на їх реєстрацію і офіційне визнання, дозволяємо вільне місіонерство представників зарубіжних релігійних центрів. 4. Ми також податливі і до зверхницьких зазіхань із-за кордону - або зарубіжних релігійних центрів, або й інших держав - на наші релігійні громади чи то під приводом плекання-захисту якоїсь єдності канонічної території, чи то під приводом забезпечення нормальної діяльності певної національно-меншинної спільноти, опікування інтересами наявних у нас національно-релігійних меншин. Я б сказав так: ми вже надто багато даємо свобод у діяльності релігійно-національних меншин, особливо російської, вірменської, єврейської, румунської і польської. За допомогою посольств своїх матірних держав вони творять у нас в Україні практично свої паралельні державні структури, діяльність яких

інколи носить явно відцентровий характер. Згадаймо для прикладу, в якому антидержавному контексті щодо України російська спільнота і Православна Церква Московської юрисдикції обстоює у нас двомовність, ставлячи російську мову на рівень мови титульної нації, вимагаючи від Українського уряду діяти на міжнародній арені так, як то бажано державі колишньої її колонізації. У цьому Московській Церкві допомагають ті релігійні спільноти, які у своєму богослужбовому вжитку нехтують державною мовою народу, який прийняв їх на своїх теренах. Якщо на основі національної самоідентифікації і з'являються у нас національно-релігійні меншини (німецькі чи шведські лютерани, корейські чи чеські баптисти, болгарські чи грецькі православні, російські старообрядці чи щось подібне), вони все ж мають ідентифікувати себе насамперед громадянами України, а не Росії, Ізраїлю, Німеччини та ін., працювати на нашу державу, а не жити за біблійним приписом „у світі і не від світу”.

Україна є релігійно плюральна країна. Вважаємо, що її конфесійна мережа вже склалася. Якщо й появляться ще якісь нові релігійні рухи, то вони вже не матимуть свого успіху, лишатимуться на рівні одиничних громад. Віруючі люди у своїх конфесійних уподобаннях вже в основному визначилися. Маємо навіть процес згортання діяльності деяких нових, як для України, течій.

Гарантом того, що Україна буде залишатися й надалі поліконфесійною країною без якихось гучних ~~релігійних~~ війн” служить наша історична традиція, демократична законодавча база, відсутність державної Церкви, діяльність Міжцерковної Ради й інших міжконфесійних всеукраїнських об'єднань, цілого ряду громадських міжконфесійних утворень, зокрема такого як Міжнародна Асоціація релігійних свобод. У формуванні віротерпимості й утвердженні свободи віросповідань значну роботу проводять Відділення релігієзнавства Національної Академії наук України і Центр релігійної інформації і свободи Української Асоціації релігієзнавців. Щороку вони проводять до десятка наукових конференцій, в роботі яких беруть участь представники різних конфесій. Ці інституції видрукують з інформаціями про життя і діяльність різних конфесій України і світу щомісячний часопис ~~“Релігійна панорама”~~ (вже видруковано біля ста чисел), щорічник „Релігійна свобода”(наявні 13 чисел). Виходять книги десяти томної ~~“Історії релігії в Україні”~~, де в толерантній і об'єктивній формі дається описання різних конфесій українського релігійного поля в їх історії і сьогоденні. Толерантизації відносин між конфесіями і церквами сприяють ті Дні релігійної свободи, які цими науковими інституціями разом з Державним Комітетом України у справах



національностей і релігій проводяться в різних областях країни, щорічні літні Молодіжні школи релігійної толеранції. В Україні відроджено відзначення щороку в січні місяці Всесвітнього Дня релігій, встановленого ООН ще в 1952 році. Міжконфесійному примиренню сприяють Фестивалі художніх колективів конфесій України, Дні вдячності, Ярмарки релігійної літератури, Екуменічні дні молитов, Міжконфесійні зустрічі релігійних лідерів, Міжконфесійні науково-практичні конференції та ін. На гарантування релігійного плюралізму зорієнтована і та нова редакція Закону України про свободу совісті і релігійні організації, яка підготовлена робочою групою Мініюсту України.

Чи можна сказати, що в нашій країні все абсолютно добре із гарантуванням релігійного плюралізму, не існує ніяких обмежень свободи віросповідань з боку владних структур? Зрозуміло, що так сказати ще не можна, хоч це законодавчо якимось не визначено. Так, враховуючи законом зафіксоване відокремлення Церкви від держави, вищі державні посадовці, зокрема Президент України, не повинні відкрито демонструвати свою конфесійну належність на всю країну із широким залученням до цього засобів масової інформації. А так ми маємо явне вираження симпатій Президента і його Адміністрації до Київського, а тривалий час Прем'єра і Співкерера до Церкви Московського Патріархату. Для державного службовця канонічною має бути будь-яка релігійна спільнота, що одержала державну реєстрацію, а не лише та, до якої він належить.

Маємо ще вияв симпатій можновладців до певних церков і при реституції майна, виділенні земельних ділянок під храмові забудови, в запрошеннях на участь в різних урочистостях представників конфесій тощо. В календарі релігійних свят, які є вихідними днями, значаться лише свята Православ'я. Хоч ця релігія і є домінуючою в країні і до неї відносять себе десь 36-48%% опитаних під час різних соціологічних досліджень, але ж є й інші конфесії, для яких значимими є свої свята. Відзначення їх ними у формі вихідного дня також має бути передбачене законом. Над всіма цими питаннями ще треба працювати з тим, щоб Україна й надалі залишалася країною законодавчо закріпленого і громадською думкою прийнятого релігійного плюралізму, щоб ми мали повну свободу віросповідань.

Складається враження, що різноконфесійні спільноти України прагнуть діяти якимось самоізолювано від інших, навіть від суспільства, загалом світу. Вони не шукають приводів для зустрічей, взаємоознайомлення, проведення спільних акцій, зокрема у сфері благодійності. У всякому разі від офіційно зареєстрованих релігійних

спільнот (хіба що окрім п'ятидесятників і бахаїв) ініціативи із організації та проведення якихось міжконфесійних заходів не надходило. У пресі різних конфесій, особливо православних церков, ми знаходимо багато спотворювальних, злосливих статей щодо інших. Читаючи їх і добре знаючи віровчення різних конфесій та їх обрядову практику, так і хочеться сказати їх авторам і редакторам словами української приказки: бреші, але знай міру. Зрозуміло, що такі публікації не сприяють міжконфесійній згоді, формуванню тієї любові до іншого, якій вчив Ісус Христос. А він, між тим, радив йти до інших зі словами: „Мир Вам!“. Цей інший заслуговує на повагу до нього при всіх його відмінностях і особливостях. Він – насамперед людина, а будь-яка релігія – це засіб вияву людинолюбства.

Незважаючи на те, що кожна з конфесій прагне обґрунтувати свою єдино істинність, але якоїсь однієї істинної релігії не існує. Істинним є те, що об'єднує, як спільний корінь, всі релігії. Це, насамперед, є: віра в буття світу надприродного (і перш за все Бога); в спасіння завдяки вірі і слідуванню загальнолюдським нормам моралі, включеним різними релігіями у свій моральний канон, а також очікування блаженного життя в потойбіччі. Кожна релігія по-своєму вирішує ці істини. Одні напряму пов'язують людину з Богом, інші ж – між ними ставлять спасителя або ж якогось пророка. Одні вважають, що вирішити свою майбутню долю можна лише через дотримання величезної кількості пропонованих їхніми релігійними спільнотами обрядів і через посередництво служителя культу, інші ж, виходячи з того, що Бог – в тобі і він виявляється через твою душу, закликають до простого молитовного єднання з ним, до богомислія, а не тілорухання в обрядах.

Відтак форми релігійної віри, які переважно й визначають специфіку віросповідань, є людським витвором. Навіть в Біблії Бог засвідчує своє буття, якщо українською мовою, то двохбуквенним висловом: „Я є“. Відтак іновірець, який вірить в Бога, є нашим попутником, а не боговідступником чи якимсь еретиком. Він йде до того ж Бога, що й ти, але іншою дорогою.

Релігійна плюральність не має формувати якусь агресивність у відносинах між конфесіями. Бо ж тоді не за Боже вестиметься боротьба, а за людське, створене людською фантазією і виписане чи то у Священних книгах різних релігій, чи то втілене в організаційних принципах вибудови їх спільнот, а чи ж в конфесійних обрядових дійствах. Певно тому, враховуючи це, Ісус Христос закликав любити не лише ближнього одновірця, а навіть ворога свого. Звідси органічно випливає висновок необхідності толерантності міжконфесійних

відносин в релігійно-плюральному суспільстві, сприйняття іншого в його світоглядних і релігійних виявах таким, яким він є, щоб потім не вибачатися перед цим іншими, як це зробила (і хвала їй за це!) Католицька Церква.

## **2. СТАН ПРАВОСЛАВ'Я УКРАЇНИ ЯК ВІДОБРАЖЕННЯ ЙОГО ІСТОРІЇ**

Нинішній стан православ'я в Україні, як і всього Вселенського православ'я, характеризується наявністю значних проблем системного характеру, невирішення яких чи нехтування ними призводить до подальшого поглиблення кризи конфесії. Поява цих проблем має історичний характер, оскільки вони поставали протягом значного відрізка часу і були пов'язані з політичними, економічними та духовними (у значенні впливу різних конфесій) особливостями розвитку православ'я на тій чи іншій території його поширення.

Парадигма вирішення чи усунення нинішніх проблемних питань у розвитку православ'я, на наш погляд, повинна базуватися на розумінні того, що вони стосуються не окремих аспектів існування православ'я, які можуть бути переглянуті у приватному (в межах однієї помісної церкви) порядку, а мають відношення до всього буття конфесії. Саме тому, у зв'язку із поглибленням протиріч між православними церквами, певними відцентровими процесами у відносинах між крупними православними центрами, стає все більш проблематичним швидке вирішення актуальних питань буття православ'я. До того ж, жодна із помісних православних церков не спроможна самотійно вирішити накопичений комплекс проблем функціонування конфесії. Цей процес потребує об'єднання зусиль всього Вселенського православ'я, яке в даному разі повинне абстрагуватися від тягаря історичних непорозумінь між церквами й виступити як планетарне явище.

Визнаємо, що таке бачення розвитку і перспектив православ'я поділяють далеко не всі дослідники. Існують майже полярні оцінки нинішнього стану православ'я не лише серед конфесійних чи світських авторів, а й в середовищі православних богословів різних юрисдикцій. Наприклад, дослідження таких знаних богословів як отець І. Мейендорф, митрополит Дамаскін, архієпископ Михайло та багатьох інших переповнені тривогою за сучасний, на їх думку, яку ми поділяємо, критичний стан православ'я у світі [Мейендорф І.,

протоіерей. Православие в современном мире. – М., 1997; Дамаскин (Папандреу), митрополит. Православие на пороге Третьего тысячелетия. – К., 1999; Михаил (Мудьюгин), архиепископ. Русская православная церковность. Вторая половина XX века. – М., 1995 та ін.]. Водночас більшість російських авторів, серед яких відзначимо авторів московського проекту "Православная энциклопедия", пишуть про інституційний та богословський розквіт православ'я. Важливо також зазначити, що, незважаючи на велику кількість праць з історії православ'я в Україні та світі, нині надзвичайно мало наукових досліджень із аналізом загальних тенденцій розвитку православ'я як цілісного явища. Існуючі – це переважно локальні праці, присвячені окремим проблемам чи історії православ'я в певних країнах, або ж апологетичні роботи оглядового характеру. Серед універсальних праць виділимо дослідження В.Єленського, О.Сагана, Г.Якуніна та ін. [Єленський В.Є. Релігія після комунізму. – К., 2002; Саган О.Н. Вселенське Православ'я: суть, історія, сучасний стан. – К., 2004; Якунин Глеб. Подлинный лик Московского патриархата. – М., 1995 тощо]. Відтак нашим завданням буде розгляд основних проблем розвитку православ'я в Україні та світі на сучасному етапі через призму історичних умов буття конфесії.

Оцінюючи нинішній стан православ'я в Україні і загалом Вселенського православ'я, слід взяти до уваги його чітку прив'язаність до державної влади. Православ'я продовжує існувати в умовах відчуженості, а то навіть і тісної залежності його інституційного (а подеколи – догматично-канонічного чи обрядового) розвитку від позиції влади. Зокрема, при імператорі Константині закони держави були водночас й внутрішніми законами православної церкви. Позитивний аспект цього явища на початковому етапі розвитку Церкви зіграв злий жарт із нею в подальшому, коли вона, з одного боку, в жодній "православній" країні так і не змогла звільнитися від опіки влади, а з іншого – і не виявляла особливого бажання до такого звільнення, намагаючись максимально використати адміністративний ресурс на свою користь.

Тому ми можемо говорити про історичну обумовленість нинішньої невлаштованості догматично-канонічного корпусу православ'я, що призводить до домінування суб'єктивного (характер політичних, економічних та інших особливостей розвитку держави) чинника у витлумаченні канонів й застосуванні обрядів православної церкви [Дет. див: Саган О.Н. Вселенське Православ'я: суть, історія, сучасний стан. – С. 83-134]. Цей фактор, на наш погляд, є базовим у формуванні цілого комплексу проблем нинішнього православ'я,

починаючи від того, що не існує єдиного диптиху (списку) навіть взаємновизнаних православних церков, не говорячи вже про паралельний диптих невизнаних церков. Відтак можна стверджувати, що існуючі труднощі у розвитку православ'я в Україні є еклезіологічно й історично обумовленими.

Ключові проблеми православних церков у концентрованому вигляді були сформульовані на спільних міжправославних нарадах, започаткованих на о. Родос у 1961 році. Було визначено кілька блоків питань, що потребують негайного вирішення. Ці питання формувалися не одне століття і стосуються догматики, богослужіння, управління, міжправославних відносин, відносин православних церков з іншим християнським світом, методів «утвердження» православ'я у світі, нових богословських і соціальних доктрин тощо [Див.: Дамаскин (Папандреу), митрополит. Православие на пороге Третьего тысячелетия. – С. 107-110].

Тому найбільш значимі проблеми православ'я в Україні є своєрідним дзеркальним відображенням подібних проблем практично у всіх інших православних церквах, хіба що з поправкою на специфіку історико-політичного розвитку країни. В Україні, зокрема, такою специфікою є постколоніальний/посттоталітарний стан країни, який характеризується наявністю значної кількості віруючих закордонних юрисдикцій, найбільшим об'єднанням яких є УПЦ Московського Патріархату. Відтак Українське та Московське православ'я у своїй взаємодії вплетені в одне із найбільш складних питань розвитку Вселенського православ'я, яке вже кілька століть залишається невирішеним – проблему канонічного обґрунтування процесу отримання певними православними церквами автокефального чи автономного статусу. Це питання в останні століття особливо актуальне для України, оскільки тут зареєстровано три крупні православні церкви, конфлікт між якими значною мірою посилюється і спричинюється саме вище означеним чинником.

Ці церкви є різними між собою перш за все на основі об'єктивного процесу (під впливом етнічних особливостей українського етносу) позбавлення в Україні прийшлим східним християнством типово візантійських рис і консервації у Московській церкві ортодоксальності й цезаропапізму Константинопольської Церкви. За сім століть (XI–XVII ст.) свого фактично самостійного розвитку, коли часто зв'язок із митрополією зводився лише до висвячення поданої кандидатури митрополита, православ'я України-Руси сформувалося як специфічний культурно-релігійний феномен із власними специфічними рисами, серед яких відзначимо соборноправність, демократизм, євангелізм,

національністність, побутовість, відкритість до інших релігійних систем тощо.

Зворотні процеси – повернення до консервативних традицій або, як зазначають провідні українські дослідники, оросіянення – активно розпочалися у 1686 р., коли Київська митрополія потрапила у юрисдикцію Московського Патріархату. Українське православ'я поступово позбулося (не без політичного та релігійного тиску) своїх українських особливостей і зрештою стало і, нажаль, зберігається й досі, засобом колонізації українського народу [Колодний А.М. Нинішній стан Православ'я України як вияв його історії // Релігійна свобода. – К., 2003. – С. 80-84].

Відтак Російське православ'я є своєрідним ідеологічним інструментом для політиків реваншистського напрямку, які намагаються в тій чи іншій формі відновити Радянський Союз. Як свого часу справедливо зазначив відомий церковний дисидент і громадський діяч Гліб Якунін, допоки зберігається «духовна імперія Олексія II» про знищення політичної імперії, якою був Радянський Союз, говорити ще рано [Якунін Глеб. Подлинный лик Московской патриархии.- С. 16]. Форми і назви цього утворення можуть бути різноманітними. Нині багато говориться про якесь східнослов'янське державне утворення, "святу Русь" тощо. Тим більше, що Російська Православна Церква у своїх імперських прагненнях із збереження т.зв. "канонічної території" все частіше використовує державні структури Росії з метою забезпечення своїх інтересів, в тому числі й в Україні. Згадаймо принагідно візит в Україну за запрошенням Президента Л.Кучми Папи Римського Івана Павла II і ту обструкцію, яку виявила цьому візиту за вказівкою з Московського Патріархату його складова частина – Українська Православна Церква.

Відтак, і тут ми не можемо не погодитися із думкою професора А.Колодного, стан в православ'ї України слід розглядати в історичних та геополітичних вимірах відносин Україна – Росія, а не з'ясовувати його наявністю якогось суб'єктивного чинника – діяльністю в минулому і тепер нинішнього Предстоятеля УПЦ КП патріарха Філарета (Денисенка). В цьому аспекті слід розглядати і ті кризові процеси у православ'ї України, які нині відбуваються. Адже фактично проблеми нашого православного життя (і це не вперше так) сфабрикувала Російська церква з чітко визначеними намірами - не допустити відокремлення від себе православ'я України. Через своїх агентів в особі українофобськи налаштованих архієреїв і біляцерковних православних братств та відвертий тиск на православні церковні структури в Україні, Московська Патріархія намагається загнати в глухий кут вирішення

проблеми православної автокефалії в нашій країні. Одним із головних аргументів для цього використовується твердження, що Московська Патріархія є Церквою-Матір'ю щодо православ'я України. Проте така позиція не витримує критики, оскільки цей статус Російська ПЦ присвоїла собі незаконно: ні для кого не секрет, що Московська митрополія самовільно відокремилася у 1448 р. від Київської без дозволу на те Константинопольського Патріархату.

Причини непоступливості Московської Патріархії лежать ще дещо й в іншій площині. Окрім втрат матеріальних надходжень і значного кількісного зменшення своїх парафій, Російська Православна Церква повинна буде міняти історіософію свого буття. Адже тоді вона не буде вже апостольською, історію свою муситиме починати вже не від Володимирівського хрещення та й постане щодо Київського православ'я у стані Церкви-Дочки. Кардинально зміниться її геоконфесійна і геоцерковна ситуація, статус у Вселенському православ'ї [Див.: Колодний А.М. Назв. праця. – С.81].

Значно впливає на стан православ'я в Україні і той факт, що канонічний корпус православ'я й донині не впорядкований. Відтак одна й та ж теза з допомогою одних канонів відстоюється як єдино правильна, а за допомогою інших – заперечується. Це призводить до появи політики подвійних стандартів, що яскраво проявляється у ставленні Московської Патріархії до православних церков в Україні [Див.: Київський Патріархат – Помісна Українська Православна Церква. – К., 2007]. Яскравим прикладом цього є церковна політика Російської ПЦ щодо УПЦ КП (різко негативне ставлення аж до невизнання її кліриків православними) і РПЦЗ, коли, незважаючи на практично ті ж "тріхи", Московська Патріархія об'єдналася з нею фактично без жодних умов і розкаянь.

Зазначимо, що невирішеність питання уніфікації канонів у православ'ї часто призводить до внесення змін ~~звичайним~~ порядком", коли такі зміни вносяться окремими Помісними церквами, виходячи із власних можливостей дотримуватися канонів в сучасному секуляризованому суспільстві. Один із провідних богословів сучасної російської діаспори архієпископ Сергій вимушений визнати, що ~~на~~ нинішньому етапі йде безперервний процес змін у православ'ї". Наприклад, у Західноєвропейській архієпископії більшість парафій вже не спроможні утримувати своїх священиків із-за різкого зменшення кількості вірян. Тепер більшість священиків вимушені працювати. "Наш священик – він священик фактично лише по суботах та неділях, а в інші дні тижня – інженер, лікар, вчитель.." [Бередить совесть этого мира // Русская мысль. – 1999. - №4265. – С. 20]. Вже самим фактом праці у

світських установах клірик порушує канони. Бо ж 6 апостольське правило забороняє «єпископам, пресвітерам та дияконам приймати на себе громадські обов'язки». Кількість подібних проблем із регламентації діяльності тих чи інших сторін життя православного кліру і мирян настільки велика, що, за словами архімандрита Російської ПЦ Зенона, нині «перед канонами навряд чи хто оправдається».

Канони стали, за словами митрополита Василя (Липківського), «залізним одягом Церкви». «Життя і час касують канони., – продовжує митрополит. – А що канони маємо міняти і ми, то на це Христос Спаситель дав право, бо він сказав, що не чоловік для суботи, а субота для чоловіка. Не канони повинні панувати над нами, а ми - над канонами...» [Цит. за: Зінченко А.Л. Визволимося вірою: життя і діяльність митрополита Василя Липківського. – К., 1997. – С. 206].

Зокрема, в християнстві досить довго залишалися рудименти іудаїзму. Для їх ліквідації християнські Собори своїми канонами намагалися обмежити будь-які контакти з іудеями. Ця проблема вже більше тисячі років як є знятою, але й досі наявні у православних канонах заборони на спілкування з іудеями, лікування в них, миття разом з іновірними в лазні тощо (11 правило П'ято-Шостого Собору).

Не можуть бути сприйняті нинішніми українськими православними й існуючі в конфесії заборони на розлучення («жожен, хто розлучається з дружиною своєю і жениться з іншою, підлягає суду за перелюб» – 87 правило П'ято-Шостого Собору, 48 правило св. Апостолів). Змінилися й соціальні умови існування церков. Відповідно до 17 пр. I Вселенського Собору, 44 апост. пр., 21 пр. Карфагенського Собору клірики не можуть позичати гроші під відсотки, що неможливо в умовах зберігання коштів на розрахункових рахунках. Є й багато інших заборон також неможливих нині для виконання: вірним заборонено відрощувати і заплітати волосся на голові (42 та 96 пр. Трульського Собору); заборонено покидати богослужіння до його закінчення (9 апост. пр., 20 пр., Антиохійського Собору); пропускати недільні служби (80-те пр. П'ято-Шостого Собору) і т. ін. Як бачимо, якби Церкви запровадили передбачені канонами покарання за порушення хоча б перерахованих правил, то 99% православних мирян (і українські православні у цьому не є винятком) треба було б відлучити від православної церкви.

Не краща ситуація і з кліриками. Наприклад, час-від-часу окремі єпископи і священники переводяться на інші єпархії чи парафії, навіть в інші країни. Відповідно до 1-го пр. Сардикійського собору ці клірики мали б бути зміщені із своїх посад, оскільки це правило забороняє єпископам «із малого міста переходити в інше місто». 14-те правило



П'ято-Шостого Собору вимагає поставляти у священники осіб не молодших 30 років, оскільки Христос почав проповідувати саме в цей свій вік. Проте нинішня практика Помісних церков передбачає поставлення у священники одразу після закінчення семінарії і одруження. Це може бути вже у 22-25 років. Понад це – в українських православних церквах відомі випадки, коли єпископські хіротонії здійснювалися і над молодшими тридцяти років кандидатами.

На практиці не дотримується і 27-ме правило П'ято-Шостого Собору, яким клірикам заборонено носити світський одяг. Відповідно до 5-го та 51-го апостольських правил, єпископи повинні бути одружені (принаймні допускається одруження його один раз), а, як відомо, у православ'ї традиційно єпископат є т.зв. "чорним" духовенством.

Цей перелік можна продовжувати. Але наразі в Україні навіть в православних навчальних закладах намагаються не особливо акцентувати увагу на історії та витлумаченні канонів, не говорячи вже про мирян, переважна більшість з яких мають про канони надзвичайно віддалене уявлення. Тому не дивно, що збірки православних канонів навіть у царські часи перевидавалися лише кілька разів, а українською мовою вийшло лише поодинокі видання перекладу апостольських та вселенсько-соборових правил [Джерела канонічного права Православної Церкви. – Вип.1.- Харків, 1997].

Важливим фактором, що впливає на православне життя в Україні, залишається історично зумовлена наявність кількох українських православних церков в діаспорі. Це - Українська Православна Церква Канади, Американська Карпато-Руська Греко-Православна Церква, Українська Автокефальна Православна Церква у США та діаспорі та Українська Православна Церква в США. Всі вони нині знаходяться у юрисдикції Вселенської патріархії. І хоча чисельно ці церкви невеликі – від кількох до кількох сот тисяч вірних, проте їх авторитет і наявність у найбагатших країнах світу не можна не враховувати при аналізі чи прогнозуванні тих чи інших процесів у православних церквах України.

Ситуацію щодо українських діаспорних вірян ускладнює відсутність у православній еклезіології єдиної концепції витлумачення самого поняття «православна діаспора». Це питання стало особливо актуальним на початку ХХ ст., коли в Америці з'явилася значна кількість православних та греко-католиків, які почали утворювати парафії за національними ознаками. Тому в діаспорі йде історично обумовлене балансування між двома крайностями – засудження церковної організації за національними ознаками (подолання критерію «національного чи місіонерського материнства як абсолютного і незалежного критерію, за словами митрополита Дамаскіна (Папандреу),

для організації православної діаспори”) та розгляд православ’я як чинника консолідації етнорелігійної свідомості, що зумовлює етноконфесійну специфіку тієї чи іншої культури.

Лідером опозиції до Константинопольського бачення буття православної діаспори нині є насамперед Московська Патріархія. Проте остання дуже вибірково ставиться до етнофілетизму. На просторах СНД він засуджується, оскільки, як вважають московські каноністи, підриває цілісність «канонічної території» Російської ПЦ. З іншого ж боку, російські богослови активно відстоюють право на існування цього терміну: він допомагає їм засуджувати «діаспорну» активність Константинопольського Патріархату.

Адміністративний поділ православних церков завжди базувався на територіальному (а не національному, мовному, культурному чи соціальному) принципі. Але ХХ ст. внесло значні корективи в цей принцип. Саме в діаспорі на певних територіях з’явилися масово представники різних православних церков, які групувалися в спільноти вірян саме за національними, мовними або культурними ознаками.

Проблема православної діаспори стала надзвичайно актуальною для України вже наприкінці ХХ століття, коли становлення на її теренах УАПЦ відбулося при значному впливові православних кліриків із діаспорних українських церков. Згодом Предстоятель однієї із них – митрополит Мстислав Скрипник – очолив об’єднану частину УПЦ МП та УАПЦ – УПЦ Київського Патріархату. Нині, як відомо, УПЦ КП проводить активну роботу із українською діаспорою в США, Канаді, багатьох країнах Європи. Завдяки цьому кілька десятків православних парафій вийшли із підпорядкування УПЦ в США (яка прийняла юрисдикцію Константинопольського Патріархату) і перейшли в УПЦ КП. Це викликає значний спротив ієрархів УПЦ США та УПЦ Канади, що не може не позначитися і на стані міжцерковних відносин. Таким чином, політика УПЦ КП щодо української діаспори об’єктивно ускладнює процес визнання її з боку Константинопольського Патріархату.

З іншого боку, діаспорні українські православні церкви всіляко прагнуть не втратити контроль над православ’ям в Україні. Так, після смерті патріарха Димитрія (Яреми) у лютому 2000 року україноцентричні православні церкви отримали реальний шанс для об’єднання і почалося природне зближення УАПЦ та УПЦ КП, оскільки ці церкви, окрім амбіцій їх керівництва, фактично ніщо не роз’єднує. Але різне бачення ієрархами шляхів отримання автокефалії, про що вже говорилося вище, не сприяло завершенню процесу об’єднання. У життя УАПЦ активно втрутився «діаспорний чинник» – на Помісному Соборі,

що відбувся 14-15 вересня 2000 року, та частина ієрархів, яка домагалася негайного визнання автокефалії (завдяки об'єднанню із Константинопольським Патріархатом), висунули кандидатуру Предстоятеля УПЦ в США та УАПЦ в діаспорі митрополита Константина (Багана) на обрання патріархом. Проте делегати Собору погодилися з тим, що обрання нового патріарха УАПЦ на даний час є недоцільним і владику Константин може бути лише "духовним главою" УАПЦ. Предстоятелем цієї Церкви (без надання титулу патріарха) на соборі був обраний митрополит Тернопільський і Подільський Мефодій.

Важкою спадщиною тісної співпраці православ'я із державою царських і радянських часів є відсутність богословсько обґрунтованих та суспільно значимих соціальних доктрин у православних церков України. Лише у 2000 році Російська ПЦ, одна із перших, офіційно прийняла таку доктрину. На жаль, не можна сказати, що у самому Московському Патріархаті соціальна доктрина стала надбанням віруючих. Наприклад, одна із найбільших частин Московського Патріархату – УПЦ МП – провела всього два-три колоквиуми, присвячені проблемам соціальної доктрини. Не з'явилися й очікувані експертами богословські і публіцистичні твори на порушені у доктрині "гарячі" теми. Поодинокі публікації, що видрукувані в Україні у 2000-2007 роках з цієї проблематики, є переважно різноманітними інтерпретаціями московських видань та переспівом критики Російської Закордонної Церкви цієї доктрини.

Причина цього, на наш погляд, в тому, що російська соціальна доктрина має чітку патріотичну і соціальну спрямованість. Наскрізною ідеєю через весь документ проходить бажання захисту російських національних інтересів, патріотичного (імперського) виховання віруючих, прищеплення їм християнських моральних устоїв і традицій, підтримки сім'ї тощо. Загальна національно-патріотична налаштованість концепції вступає у певне протиріччя із декларованим у другому розділі її вселенським і наднаціональним характером церкви. "Єдність цього нового народу забезпечується не національною, культурною чи мовною спільністю, але вірою в Христа і Хрещенням", - наголошено в соціальній концепції (Р. II,1). І далі автори декларації продовжують, що "національні почуття можуть стати причиною гріховних явищ" і "православній етиці суперечить розділення народів на кращі і гірші, приниження будь-якої етнічної чи цивільної нації" (Р. II, 4).

Відсутність реальних кроків Московського Патріархату з популяризації своєї соціальної доктрини спонукає нас говорити про

певну опозицію в церкві щодо і самого документа, і його змісту. Причини цієї опозиції, на наш погляд, мають глибоке коріння і приховані у власному архетипному розумінні росіянами місця і значення православ'я у розвитку суспільства.

Не менш важкою історичною спадщиною розвитку православ'я в Україні та в Російській імперії (а згодом – в Радянському Союзі) є втрата православними кліриками навиків проведення ефективної місіонерської (і контрмісіонерської) роботи. Справа в тому, що за століття розвитку православ'я у Візантійській та Московській імперіях – країнах, де ця конфесія була пануючою – потреби у місіонерській роботі, як вважалося, не було. З VI ст. припинилося церковне навчання всіх дорослих членів церкви, а з XI ст. – навчання дітей [Див.: Кочетов Г. Вера вне Церкви и проблемы воцерковления // Православие и культура. – 1993. - №1.- С. 3]. Тому не дивно, що православні клірики згодом втратили навикі місіонерської роботи. З падінням Візантії, на теренах Османської Порти, навіть у країнах із домінуючим православним населенням, місіонерська робота була заборонена на законодавчому рівні.

Місіонерські відділи у деяких єпархіях Московського Патріархату існували, але їх діяльність була зосереджена переважно на «боротьбі» проти католицької, греко-католицької, старообрядницької Церков, а не на катехизацію своїх парафіян. У 1905 р., відповідаючи на питання Св. Синоду, єпископи Орловський Киридон (Садзагелов) і Казанський Димитрій (Ковальницький) з тривогою писали, що в імперії на 17 млн. мусульман немає жодної «протимусульманської» місії, як немає й спеціального друкованого органу, який вкрай необхідний [Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. – Т.3. – СПб, 1906. – С. 185-186].

Перед православними місіями стояла ще одна важлива проблема – швидка адаптація до місцевих умов, своєрідне «вдягання місцевих одностроїв». Адже саме небажання християн абстрагуватися від європейської культури, «втотожнення Церкви з європейським способом мислення, європейськими формами життя, економіки і влади», на думку католицького кардинала Відня Франца Кьонінга, й призвело до повного провалу євангелізації Китаю [Див.: König Franz. Selbstbevangelisierung Europas. Ihre Voraussetzungen, ihre Notwendigkeiten, ihre Hansen // Herder Korrespondenz. - 1982. - №12. –S. 21]. Не менш жорстко про подібні проблеми говорить і Предстоятель УПЦ МП митрополит Володимир: "Вселенський характер церкви не означає того, що християни не мають права на національну самобутність, національне самовиявлення. Навпаки, церква поєднує в собі вселенські засади з національними. ...

Православні християни, усвідомлюючи себе громадянами небесної Вітчизни, не повинні забувати і про свою земну Батьківщину" [Володимир (Сабодан), митрополит. Інтерв'ю телепередачі «Релігія в особах» // УТ-1. – 1995, 25 квітня].

У межах тотальної боротьби із релігією православне (як і будь-яке інше) місіонерство було заборонене і в Радянському Союзі, а, після Другої світової війни – у підконтрольних йому країнах соціалістичного табору. Особливо жорстко за цим слідкували в Україні. Це й зрозуміло, бо ж кількість семінаристів-українців у найкрупніших духовних навчальних закладах Російської ПЦ іноді сягала 70-80 відсотків. І це в умовах, коли навіть проповідь за межами храму вважалася злочином і переслідувалася.

Проте зміна умов функціонування церкви у суспільстві з падінням радянської тоталітарної системи якісно не змінила базові підходи до розвитку місіонерства в Україні. Їй донині відсутні чіткі програми та матеріальна база цієї роботи. –Церква втратила досвід катехизації, у неї немає зараз достатньої кількості підготовлених високопрофесійних кадрів», – змушений визнати Предстоятель УПЦ МП митрополит Володимир [Там само]. Приблизно те ж владика вимушений був повторювати у своєму телеінтерв'ю і через 12 років, що свідчить про фактичну відсутність масштабної роботи церкви із зміни ситуації: "Проблема наших парафій – відсутність катехизаційної роботи з людьми. Деякі парафії обмежують свою діяльність лише обрядовістю: поставити свічку, подати просфору, відбутися шумні хрестини – та й усе. А глибини, сутності Церкви люди не знають", - наголосив митрополит Володимир (Сабодан).

І ці слова владики може повторити Предстоятель будь-якої із Помісних православних Церков як в Україні, так і поза її межами. Наслідком цього є те (а це православні богослови вимушені визнавати), що більшість віруючих не знають тонкощів богослов'я і не цікавляться ними. Невміння православ'я організувати активну місіонерську і благодійницьку роботу веде до поступової втрати ним домінуючих позицій на полі релігійного життя, поразок у його протистоянні поширенню і впливам протестантських спільнот, зокрема баптизму та харизматичним спільнотам.

Проте певні зміни в цій ситуації все ж відбуваються. За свідченням того ж митрополита Володимира, церква розуміє важливість місіонерства і всіляко намагається його розвинути. "Нині саме той час, коли необхідна місія у проповіді, в самому житті церковному та в богослов'ї. На засіданні Священного Синоду в березні 2007 року Полтавське місіонерське духовне училище реорганізовано на Духовну

семінарію місіонерського профілю, що готуватиме кадри для місіонерської роботи. Можливостей для такої роботи дуже багато, а кадрів немає.

Подібні процеси поступово починають відбуватися і в УПЦ КП та УАПЦ, де вводяться в навчальні плани духовних семінарій і академій нові курси, спеціалізації. Проте інтенсивність цих процесів нині є ще дуже невисокою, а відтак зреалізоване бажання наступить не скоро .

Сумною спадщиною радянської доби є низький рівень духовної освіти православного кліру в Україні. Значення освіченості кліру у православ'ї нині, при невисокому рівні воцерковлення парафіян, як ніколи велике, адже саме на клірі лежить відповідальність за засвоєння азів віровчення. Це призводить до того, що православ'я постає лише як літургійна конфесія. Воно не дає мирянам знань про релігію, а обмежує їх лише обрядодійством. Відтак миряни дистанційовані від активної місіонерської роботи, що й спричиняє неконкурентоздатність православ'я на фоні інших конфесійних спільнот.

Аналіз розвитку освітньої системи православних церков дає нам підставу стверджувати, що в ХІХ – на початку ХХ століть в Російській імперії були чи не найкращі умови для духовної освіти серед всіх православних церков. Тут існувала потужна мережа духовних академій та училищ, яка утримувалася в основному за рахунок державних коштів. Радянські спецслужби за порівняно короткий час зуміли створити такі важкі умови для існування православних (та й усіх інших конфесій) духовних шкіл, що це не могло не позначитися на їх випускниках, які «в духовному та в інтелектуальному плані відрізнялися від попереднього духовенства далеко не в кращу сторону» [Михаил (Мудьюгин), архієпископ. Русская православная церковность. – С. 18-19].

Зовнішній тиск на розвиток системи духовної освіти спричинив її подальшу консервацію, аж до заскорублості. За словами ректора Київської духовної академії архієпископа Димитрія (Рудюка), нині більшість православних семінарій і академій пострадянського простору працюють за застарілими навчальними програмами і планами [Отчего Церков на государство обижаются // Релігійна панорама. – 2002. - №11. – С. 7]. Тому не дивно, що в православних духовних школах «викладання багатьох богословських предметів до цього часу будується за зразками схоластичних схем середньовічного Заходу», від яких на самому Заході вже давно відмовилися [Димитрій (Рудюк), єпископ. Про духовну освіту в навчальних закладах УПЦ КП

// Ювілейний Помісний Собор УПЦ КП, 9-10 січня 2001р. Документи і матеріали. – К., 2001. – С. 53]. Адже ще з 20-х років ХХ ст. Вселенське православ'я обрало інші орієнтири у богословському навчанні. Тон задавали європейські православні навчальні заклади – традиційно ортодоксальні богословські факультети при Афінському та Салонікському університетах (Елладська ПЦ), новостворені ліберальні Свято-Сергієвський богословський інститут у Парижі й Свято-Володимирська духовна академія (Нью-Йорк). Особливо великий вплив на розвиток церковно-богословської науки ХХ ст. зробив Паризький Богословський інститут.

Відтак нині практично у всіх православних церквах на порядку денному стоїть питання «серйозного переосмислення існуючої системи богословської освіти, радикальної реформи духовних шкіл» [Илларион (Алфеев), игумен. Православное богословие на рубеже столетий.- М., 1999. – С. 5]. Проте напрями цього переосмислення різні. У європейських школах дедалі більше уваги приділяється вивченню досвіду та досягнень католицьких та протестантських богословів, духовних навчальних закладів. Румунська, Елладська та інші православні церкви для цього щороку посилають випускників своїх семінарій до кращих університетів США, Великобританії, Франції тощо. Інший погляд на це питання має Московська Патріархія, яка у питанні освіти кліру стоїть на позиціях, що метою реформи духовного виховання є відмова від протестантських впливів і максимальне наближення до тієї моделі богословської школи, яка існувала на християнському Сході в першому тисячолітті. Зрозуміло, що ці ідеї не можуть не знайти свій відгук у навчальних планах УПЦ МП.

Свою перспективу в Україні православ'я може пов'язувати лише із перетворенням духовних шкіл «у справжні центри науково-богословської творчості, появою богословів нового покоління» [Там само. – С. 55]. І перші вагомі кроки до цього українськими богословами вже зроблені – у 2006 році духовні академії УПЦ Київського Патріархату були реформовані на взірць світських вищих навчальних закладів (певний поштовх до освітніх реформ дав досвід Українського Католицького Університету УГКЦ, один із факультетів якого у 2005 році отримав державну ліцензію, та поява у переліку державних спеціальностей дисципліни "богослів'я"). Тепер після чотирьох років навчання семінаристи отримують ступінь бакалавра, а ще один рік навчання дозволяє їм стати магістрами. На відміну від московських духовних шкіл, у 2007 р. про необхідність освітніх реформ заявила і УПЦ Московського Патріархату. Їх реформи,

судячи із заяв створеної робочої групи, матимуть подібний до УПЦ КП характер.

На сучасний стан православ'я в Україні не міг не вплинути і той факт, що місцеві православні церкви не мають розвинених традицій роботи з молоддю. І це проблема не лише Українського православ'я. Про появу спеціальних молодіжних програм у Вселенському православ'ї можна говорити хіба що з початку ХХ ст. Цікаво, що у 20-х роках ХХ ст. одним із організаторів російського студентського християнського руху став колишній міністр віровизнань в Уряді гетьмана Павла Скоропадського о. Василь Зеньківський (1881-1962 рр.). Молодіжний рух за оновлення церкви мав великий вплив на формування соціальної політики і всієї моделі православного релігійного життя в багатьох країнах. Важливе значення для подальшого розвитку православного молодіжного руху мало Всесвітнє об'єднання православної молоді і богословських шкіл –Єндесмос”.

Деяке пожвавлення молодіжного православного руху відбулося наприкінці ХХ ст., коли Російська ПЦ виділила на його потреби незначні кошти. У 1992 р. в Москві було зібрано з'їзд православної молоді (на ньому була представницька делегація з України), приурочений до проведення тут 14-ї Асамблеї Єндесмоса. Однак, окрім кількох загальних заходів, ця ініціатива практично не залишила після себе сліду. У 1993 р. братство –Eidhja” (Албанська ПЦ) організувало в м. Дуррес перший албанський конгрес православної молоді. Проте захід, так само як російські з'їзди, залишився внутрішньоалбанською подією і не знайшов продовження.

Знаковою подією для міжнародного православного молодіжного руху став перший в історії Московського Патріархату Всеросійський з'їзд православної молоді (13-16 травня 2001 р., Москва), на якому було декларовано створення Всеросійського громадського православного молодіжного об'єднання. Проте ця справа виявилася занадто складною, оскільки в Церкві –рух знизу” є надзвичайно слабким. Навіть організаційно з'їзд відбувся не з ініціативи молодіжних організацій, а згідно рішення Архієрейського Собору церкви. Присутніми на ньому були не стільки віруюча молодь, скільки клірики, які працюють з молоддю. Тому не дивно, що суспільний резонанс цього молодіжного православного з'їзду, його рішення залишаються невідомими для більшості православних поза межами Москви та ще кількох великих міст Росії.

Навіть в УПЦ Московського Патріархату, де теж існує (на жаль, переважно декларативно) немало молодіжних православних братств,



рішення Московського з'їзду не отримали практичної підтримки і реалізації. Чи не єдиним реальним напрямом нинішньої роботи з «воцерковленою молоддю» у православних церквах залишається «воцерковлення Інтернету». Не краща ситуація щодо роботи з молоддю і в УПЦ КП та УАПЦ. Якщо врахувати, що вказане відбувається на фоні потужної активізації роботи з молоддю не лише протестантських церков, але й запровадження все нових молодіжних програм в УГКЦ та Римсько-Католицькій Церкві, то стає зрозумілим, що вже в недалекому майбутньому православ'я очікують значні проблеми із наповненням тих храмів, які у масовій кількості, а часто й за рахунок бюджетних коштів, будують православні по всій Україні.

Значною проблемою сучасного буття православ'я в Україні залишається питання запровадження чи заборони української мови у богослужіннях і проповідях. Ми не будемо детально зупинятися на цьому питанні, оскільки воно, на наш погляд, достатньо досліджене й описане у науковій та публіцистичній літературі [Колодний А.М. Мова релігійного життя українства // Україна в її релігійних виявах. – К., 2005. – С. 84-100; Колодний А.М., Бодак В.А. Український Християнський обряд. – К., 1997; Успенський Ф. Влияние языка на религиозное сознание // Труды по знаковым системам. – Т.IV. – Тарту, 1969; Богослужебный язык Русской Церкви. История. Попытки реформы. – М., 1999 та ін.]. Тому лише відзначимо, що у питанні щодо української мови з боку Московського Патріархату та кліриків його юрисдикції в Україні чітко спостерігається політика подвійних стандартів. Активно пропагуються й підтримуються переклади на інші мови, аж до діалектів (наприклад, у березні 2007 року у Києво-Печерській Лаврі презентували переклад Біблії діалектом однієї із мов північних народів, яким нині розмовляють не більше сотні жителів), але щодо української мови продовжується культивоване ще в царські часи повне несприйняття її на межі ненависті [Павел, архієпископ. Мы поддерживаем всех // Известия. – 2007, 14 сентября]. Відтак можна констатувати, що, на жаль, УПЦ МП, будучи частиною Московської Патріархії в Україні, і надалі продовжує бути потужним чинником русифікації українців, виконуючи, за великим рахунком, соціальне замовлення своєї митрополії.

І це незважаючи на чіткі вказівки апостолів проповідувати мовою того народу, серед якого ця проповідь проводиться. Наприклад, апостол Павло навчав: "Як говорить хто чужою мовою, той будує тільки самого себе, а хто пророкує, той Церкву будує" (1 Кор. 14:4); «Бо коли я молюся чужою мовою, то молюся дух мій, а мій розум без плоду» (1 Кор. 14: 14); "Але в церкві волю п'ять слів

зрозумілих сказати, щоб і інших навчити, аніж десять тисяч слів чужою мовою!" (1 Кор. 14: 19).

Не здійснена у православ'ї реформа богослужбової практики та обрядовості, яка вже відбулася в католицизмі та протестантизмі, також надзвичайно негативно впливає на динаміку розвитку православ'я в Україні. Незважаючи на постійні заяви світових православних лідерів щодо незмінності цих сторін життя конфесії, ці зміни все ж відбуваються – хаотично і фактично на розсуд Помісних церков. Причому мова йде не про якісь революційні зміни богослужіння, а, за словами вже покійного Константинопольського патріарха Атенагора I, відбуваються «обережні зміни літургії», після яких «народ повинен забути своє місце в церкві, щоб повністю розуміти богослужіння і брати в ньому участь. Собор (Православний Вселенський – *О.С.*) повинен вирішити проблеми нині застарілої літургії, питання мов і по-новому осмислити роль священників, хору і народу» [Цит. за: Клеман О. Беседа с Патриархом Афинагором. – Брюссель, 1993. – С. 345]. Ці питання є надзвичайно актуальними для конфесії, оскільки, за влучним висловом М.Бердяєва, «православ'я, перш за все, літургійне. Воно навчає народ, розвиває його ... самою літургійною дією, в якій дається прообраз преображення життя» [Бердяев Н.А. Истина Православия // Православие и культура. – 1993.-№1. – С. 92].

Привнесення національних особливостей урізноманітнює богослужбову практику у різних православних церквах. Це створює прецеденти для певної модернізації богослужінь відповідно до вимог часу. Так, розділення літургії на дві частини – оголошених і вірних – нині вже стало анахронізмом. При наявній практиці хрещення немовлят екстенія оголошених позбавлена свого сенсу, а її збереження пояснюється лише повагою до її історичного походження. Адже на заклик «Хто оголошений, вийдіть!» («—Єлицюглашеніі, ізидіте!»), який повторяється тричі, не лише ніхто не виконує, але на нього навіть не звертають жодної уваги. І це при тому, що у храмах є присутніми не лише ті, хто тільки готується прийняти хрещення, але й невіруючі або ж віруючі інших конфесій. Проте їх насильне вигнання із храмів мало б непередбачувані наслідки.

Але реформа літургії відбувається не лише у напрямі її скорочення. Наприклад, під впливом особливостей розвитку православ'я в Західній Європі, Америці сформувалися й певні особливості виконання літургії: всі служби відбуваються при відкритих Царських дверях; всі «таємні» молитви читаються голосно і зрозуміло, щоб віруючі їх могли зрозуміти; головна проповідь

читається одразу після читання Євангелія, а наприкінці служби священник проводить коротку бесіду з дітьми; Євангеліє, як і всі інші тексти, читається обличчям до людей, а не до вітваря; якщо церковні свята випадають на будній день, то вони служаться напередодні ввечері; літургія напередосвячених дарів служиться ввечері та ін. Необхідність таких змін очевидна.

Окрім реформи літургії та обрядовості, православ'я потребує реформ також інших сторін життя церкви. Наприклад, клірики православної церкви Греції неодноразово висловлювали невдоволення тим, що довгий чорний одяг і високі камилавки незручні і надто жаркі в літні дні. Дехто наголошував на тому, що віковічні однострої втратили зв'язок із часом, надають священнику образ забобонника, а не «друга людей». Проте Священний Синод цієї церкви вирішив одностайно, що «ніякої проблеми немає, а тому питання про зміну одягу православних священників нашої церкви не варто порушувати» [Релігійна панорама. – 2002. - №12.- С. 38].

У 20-х роках ХХ ст. в Російській ПЦ це питання було вирішене досить швидко. І в українських православних церквах, і в російських керівництво дозволило носити світський одяг із-за переслідування священників, яких виказували ризи. І до сьогодні звичай носіння кліриками світського одягу не відмінений, хоча він і заборонений канонами Церкви. У 1968 р. відмовилася від повсюдного носіння ряс і Олександрійська ПЦ. Вони використовуються лише для богослужінь у храмі та під час офіційних церемоній. В інших випадках клірики можуть носити цивільний костюм (чорного чи темно-сірого кольорів – в залежності від сезону). Священники мають також носити чорну сорочку, єпископи – бузкову. Головним убором є фетровий капелюх.

Непомірна затягнутість богослужінь, які продовжуються тричотири, а інколи й п'ять годин, стають для багатьох, особливо літніх і хворих людей, непомірним випробуванням. Таке «уставне» вистоювання служб не є обов'язковим атрибутом православ'я. У храмах Східних ПЦ, а також у Греції, Болгарії і Румунії, протягом значної частини богослужіння віруючі сидять (храм має лави чи крісла для сидіння). В Українських православних церквах, за прикладом Московської Патріархії, не передбачені лавки чи стільці (окрім тих, які ставлять попід стінами для зовсім немічних), а тому віруючі не можуть використати для відпочинку навіть ті короткі періоди, які передбачені богослужбовим уставом (кафізми, паремії).

Означені вище та інші, менш актуальні проблеми нинішнього православ'я в Україні можуть і повинні бути вирішені. Тим більше, що православ'я вже неодноразово потрапляло в подібні труднощі й

завжди знаходило вихід (проте, на наш погляд, не завжди найбільш оптимальний). Як приклад успішного вирішення найбільш проблемних питань розвитку православ'я в Україні, можна навести діяльність митрополита Петра Могили. Адже той факт, що у Вселенському православ'ї понад дванадцять століть не скликається Вселенський Собор, має негативні наслідки, які відчутні були уже в XVII столітті. Не випадково українські богослови могилянського гарту закликали: «Блюсти кентономії (ікономії), тобто новини і всілякі привнесення..., які ґрунтуються на богослов'ї грецької східної Церкви і на догматах Вселенських Соборів...» [Архив Юго-Западной России. – К., 1872. – Ч.1, т.5. – С. 282]. Сьогодні ці думки не менш актуальні – нові реалії потребують нових рішень, як актуальною залишається і відмова Церкви від явних архаїзмів.

Наявність вищезазначених і багатьох інших слабких сторін нинішнього православ'я і жорстка конкуренція з боку інших конфесій в умовах сучасного секуляризованого світу ставить нові вимоги перед православними церквами. Досвід, що був напрацьований митрополитом Петром Могилою щодо подолання кризи православ'я в XVII ст., міг би стати певною моделлю вирішення багатьох нинішніх проблем православ'я.

Вступивши у XXI століття, нинішні православні ієрархи стоять перед вирішенням окреслених вище та багатьох інших складних завдань. При ближчому ознайомленні із позицією навіть найбільш консервативних щодо можливості змін церков, стає зрозумілим, що практично всі предстоятелі та більшість ієрархів їх розуміють необхідність змін. Навіть Московський патріарх Олексій II у своєму інтерв'ю на пряме питання: «Чи потрібна Церкві реформа?» відповів, що в церкві є багато незмінного, «але щось з часом має змінюватися. Це стосується форм церковного управління, різних елементів богослужбової культури і календаря» [Веру силой не навязать // Информационно-аналитический бюлетень. – К., 2002. – С. 6].

Подібних думок можна багато знайти й у предстоятелів українських православних церков. Але реформи об'єктивно стримує боязнь богословів бути незрозумілими та несприйнятими віруючими, що неминуче призведе до нових розколів у церквах. А тому лише Вселенський Православний Собор міг би вирішити актуальні проблеми життя конфесії. Бо ж чим довше реформи відкладаються, тим більший вплив на саму ідею церковного реформаторства починає робити «політична складова». Прикладів цього є більш ніж достатньо, деякі з них трагічні. Наприклад, росіяни вже віддавна ведуть сумну статистику вбивств священників у їх парафіях на території Росії (лише

за останні п'ять років таких випадків сталося понад тридцять). Інша статистика свідчить, що не лише пересічні етнічні росіяни, але й священники Московської церкви приймають іслам. Його прийняв навіть чернець Троїце-Сергієвої лаври.

Отже, наявність історично зумовлених слабких сторін нинішнього православ'я і жорстка конкуренція з боку інших конфесій в умовах сучасного секуляризованого світу ставить нові вимоги перед православними церквами в Україні. Від швидкості і якості їх вирішення буде залежати подальша доля Українського та й Вселенського православ'я в цілому.

Підсумовуючи, відзначимо, що нинішній стан православ'я в Україні обумовлений передовсім особливостями загального розвитку конфесії у світі, накладеними на особливі умови постколоніального/посттоталітарного становища країни. Залишаючись досить потужним чинником розвитку України, останній фактор нині ще досить активно впливає на стан міжцерковних відносин у Православ'ї України. Зокрема він визначає характер протистояння україно- і москвофільських напрямів у нашому православ'ї в цілому, позиціонує характер відносин між провідником проімперських ідей – УПЦ МП – та іншими християнськими (передусім УГКЦ та різноманітними протестантськими течіями) церквами (протистояння із нехристиянськими напрямами має на порядок меншу напруженість, очевидно через принципову відмінність масивів віруючих).

Ці та інші фактори об'єктивно впливають на помітне зменшення у православ'ї кількості дійсних християн і зростання кількості номінальних, за традицією. Православ'я стає найбільшим донором для більшості нинішніх харизматичних напрямів, оскільки православна віра не постає вже для більшості вірян в ролі морального імперативу повсякденного життя, моральні цінності християнства часто підмінюються орієнтаціями на матеріальні. Відтак православ'я із-за зазначених вище об'єктивних й суб'єктивних причин, серед яких особливо відзначимо незадовільну загальну освіченість кліру, певну духовну відстороненість від актуальних проблем сьогодення тощо, не постає репрезентом інтелекту нації, обмежує духовність своїх вірних лише буденною релігійністю, вузьким колом знань з біблійної тематики. А тому перспективи православ'я в Україні і світі в цілому, при незмінності нинішньої ситуації, можуть бути для нього негативними.

### 3. РИМО-КАТОЛИЦИЗМ УКРАЇНИ

Зв'язки України з Римом мають давню історію. Поряд з такими шляхами проникнення християнства в Київську Русь як візантійський, болгарський, зокрема кирило-мефодіївський, був і західноєвропейський – римський. Апостольська Столиця доклала чимало зусиль для навернення в християнство народу Русі. Зв'язки з Римом і країнами західного латинського християнства підтримувалися задовго до хрещення Київської Русі і безперешкодно продовжувалися до монголо-татарської навали. Досить побіжно нагадати про контакти і обмін посольствами з Римом княгині Ольги (955 р.), під час князювання Володимира Святославовича (922 р.), Ярополка, сина Святослава (977 р.), Ярослава Мудрого (1085-1089 рр.).

Відтак Україна княжої доби була відкритою до Сходу і Заходу, для східного візантійського і західного латинського християнства. Вона сприймала і грецьку, і латинську християнську культуру. Разом з тим домініканці й францисканці, які розгорнули свою діяльність в Київській Русі і були толерантно сприйняті киеворуською владою, зазнали поразки, коли намагалися перетягнути місцеве населення в латинський обряд, оскільки замах на східний (православний) обряд вважався не інакше, як замах на національну культуру – невід'ємну складову киеворуської, тобто української духовності. Домініканці й францисканці змушені були залишити після цього Київську Русь, щоб повернутися сюди в інших, більш сприятливих для них умовах під час литовсько-польського панування.

Україна XI-XII ст. стояла на одному рівні із Західною Європою в культурному житті, яке розвивалося під візантійським впливом, оскільки візантійська культура на той час мала значну перевагу над іншими культурними впливами. Після перенесення з упадком Києва в результаті монголо-татарської навали центрів Київського православ'я – митрополичої кафедри до Володимира – на Півночі і Галича – на Заході, українське життя, як зазначає М. Грушевський, «зближалося все більше з життям західним. Від галицького життя XII – XIII ст. взагалі дуже мало вціліло. Але з того, що залишилося, бачимо виразну сполуку українсько-візантійських основ життя із західними впливами. Тутешнє українське громадянство не боялося їх, живучи в тісних зносинах зі своїми західними сусідами. Через те не бачимо тут такого жаху перед католицизмом і католицькою вірою, який грецьке духовенство намагалося прищепити в Східній Україні» [Грушевський Михайло. Ілюстрована історія України. – Львів, 1913. – С. 138].

Драматично розвивалася історія України після занепаду останнього оплоту української держави – Галицько-Волинського князівства. Польща в 1366 р. оволоділа великою частиною західних українських земель, на яких почали встановлюватися латинські дієцезії (єпархії), що були тут зовсім зайві і навіть канонічно не обґрунтовані, оскільки там були православні єпископи, а галичани з волинянами сповідували східний православний обряд.

Перша римо-католицька дієцезія латинського обряду на території України заснована у XIII ст. в Луцьку. У 1427 р. вона була об'єднана з Володимир-Волинською дієцезією. У 1321 р. засновано Київську дієцезію, першим біскупом (єпископом) латинського обряду Києва було призначено Стефана. 13 лютого 1375 р. папа Григорій XI установив Галицьку митрополію латинського обряду, кафедру якої на початку XV ст. було перенесено до Львова. У XIV ст. створено дієцезію в Кам'янці-Подільському, у 1848 р. – дієцезію в Херсоні.

Римо-Католицька Церква в Україні безперешкодно розвивалася під опікою державної влади Речі Посполитої до її поділів в кінці XVIII ст., а пізніше і в умовах Російської імперії аж до першого польського повстання в 1830 р. Відтоді почалися репресії з боку царської влади (заборона будувати нові костели, закриття католицьких монастирів або їхнє перетворення на православні, обмеження діяльності духовенства та інші заборони). Після другого польського повстання 1863 р. ще більше посилювався тиск з боку царського уряду на католиків. Було закрито багато костелів і монастирів, встановлено державний контроль над економічною сферою діяльності католицького костелу, який фактично позбавляв його економічної самостійності. Проте соціальний стан католицького костелу був досить стабільний, оскільки Правобережна Україна залишалася регіоном, в якому економічні позиції належали польській шляхті. Союз костелу і шляхти забезпечував католицькому духовенству необхідну матеріальну основу.

Зростала й соціальна база римо-католицизму в Україні. Завершальна фаза промислового перевороту у другій половині XIX ст. супроводжувалася ввезенням робочої сили в правобережні губернії та Новоросію. У загальній масі іммігрантів значною була питома вага іноземного католицького елемента, здебільшого польського, який розглядався підприємцями як альтернатива непокірній частині місцевого українського селянства. На початку 1890-х років в одному лише Луцько-Житомирському дієцезі проживало понад 600 тис. римо-католиків. Їх віросповідні інтереси обслуговували 300 ксьондзів – шоста частина католицьких священнослужителів Російської імперії. В цьому дієцезі було більше 250 костелів. Крім того, десятки тисяч римо-

католиків на півдні України належали до Тираспольського дієцезу [Історія релігії в Україні.-Т. 4 : Католицизм. За ред.. П.Яроцького. –К., 2001. – С. 109]. Загалом у 1772 – 1917 рр. відбувся процес становлення і утвердження римо-католицизму на українських землях у складі Російської імперії. Незважаючи на ті удари, які зазнав костел після польських повстань 1830 і 1863 років, розгалужена система католицьких парафій зберігала організаційну цілісність та тенденцію до кількісного зростання. На початку ХХ ст. якісно іншою постала й соціальна база римо-католицизму в Україні, оскільки зростає в ній питома вага етнічних українців, які з віруючими польського походження визначали її етноконфесійну складову [Там само. – С. 116].

Зі встановленням радянської влади в Україні почалося гоніння на римо-католиків. Католицьких біскупів і ксьондзів виганяли з Радянської України. Тих, що залишилися, переслідували, а в 30-х роках м. ст. почалося фізичне винищування не тільки ксьондзів, а й мирян, вивезення католиків-поляків в Сибір і Казахстан. Напередодні Другої світової війни залишився діючим лише один костел в Одесі. Під час німецької окупації на території України відкрито чимало костелів. У 50-60-х роках м. ст. знову розпочався наступ на римо-католицизм, в результаті якого була припинена діяльність більшості костелів. У 1946 р. вислано до Польщі католицьких біскупів зі Львова і Луцька. Окремі зареєстровані римо-католицькі парафії залишилися без діючої ієрархії.

Пожвавлення релігійного життя католиків в Україні почалося в останні роки існування СРСР, в період так званої Горбачовської «перебудови». Якщо, наприклад, в межах Львівського архидієцезу в 1980 р. діяло лише 8 парафій, то в 1991 р. їх вже нараховувалося майже 80. Центрами активного католицького життя стали міста Івано-Франківськ, Чортків, Жидачів та інші. Пожвавилось життя католиків латинського обряду і на Волині – на теренах Луцького дієцезу. До 1991 р. відновлено костели в Дубно, Рівному, Острозі, Здолбунові, Сарнах, Володимирі-Волинському.

Ренесанс римо-католицизму відбувся в перші місяці незалежності України. Станом на 1 січня 1992 р. вже функціонувало 450 римо-католицьких парафій. Більшість із них були створені у Вінницькій (63), Житомирській (46), Львівській (92), Тернопільській (60), Хмельницькій (74) областях. Нечисельні (одна-дві) парафії постали в Дніпропетровській, Донецькій, Одеській, Сумській, Луганській, Херсонській, Черкаській та Київській областях (Поточний архів Державного Комітету України у справах релігій.- Фонд 1992 року). Католицька Церква латинського обряду увійшла в 1992 рік з якісно новими і сприятливими для неї (як і для всіх церков, діючих на той час в



Україні) політичними умовами розвитку в незалежній Україні. Ренесанс римо-католицизму супроводжувався чинниками як внутрішньої, так і зовнішньої взаємодії. Йдеться про активну участь у цих процесах Святого Престолу, Римо-католицького костелу в Польщі, і польської національної меншини в Україні.

Відродження римо-католицизму в незалежній Україні стимулювалося встановленням дипломатичних відносин з Ватиканом. Коли 1 грудня 1991 р. Україна проголосила свою незалежність, Святий Престол визнав її. У 1992 р. першим Апостольським Нунцієм в Україні було призначено архієпископа Антоніо Франко. Почали діяти дипломатичні відносини між Україною і Ватиканом.

Підсумком відродження духовно-організаційного життя Римо-Католицької Церкви стало висвячення в Римі п'яти нових єпископів: архієпископа Львівського архидієцезу Мар'яна Яворського (у 2000 р. прийняв сан кардинала); Рафаїла Керницького і Маркіяна Трофим'яка, які стали єпископами-помічниками; Яна Пурвінського, який служив в Україні ще з 1960-х років і залишився ординарієм Житомирського дієцезу; Яна Ольшанського призначено на Кам'янець-Подільську дієцезію. Саме ці п'ятеро єпископів заснували єпископські курії, заново розподілити функції у підлеглих їм деканатах, започаткували нові та відродили старі форми релігійного життя католиків латинського обряду.

Римо-католицизм у Закарпатті має свої етноконфесійні особливості, оскільки його сповідують тут переважно віруючі угорської, німецької і словацької національності. Після війни кількість римо-католицьких парафій тут зросла поступово до 60. Безпосередню допомогу місцевій вікарій почав отримувати від католицького примаса Угорщини кардинала Ласло Паская. У 1993 р. утворено окрему Апостольську Адміністрацію для римо-католиків Закарпаття. В такий спосіб ця частина римо-католицьких парафій була вилучена з-під юрисдикції Римо-католицької митрополії в Україні.

Уже в перші роки відродження римо-католицизму в Україні гостро постала організаційно-територіальна проблема, оскільки один ксьондз обслуговував декілька парафій, що знаходилися іноді на великій відстані одна від одної. Цю проблему було вирішувано за допомогою духовенства, що прибувало з Польщі, насамперед ченців католицьких орденів. Останні здавна мали історичні місця свого постійного перебування: кармеліти – в Бердичеві, капуцини – у Вінниці, домініканці – в Чорткові і Фастові, бернардини – в Збаражі і Житомирі.

Розвиток життя цих орденів в Україні дав змогу закласти багато нових монастирів, значна кількість яких з'явилася вже в першій половині 90-х років минулого століття в Києві та інших обласних і

районних центрах, насамперед Житомирщини, Вінниччини, Хмельниччини. Наприклад, єзуїти почали свою місію в Хмельницьку, жіночий орден урсулянок – в Києві. Відтак, члени цих орденів брали під свою душпастирську опіку окремі парафії, відновлювали занедбані і будували нові костели й здійснювали літургійну, катехізаційну і добротинну діяльність.

Важливим чинником динамізації римо-католицизму в Україні стало відродження польського національно-культурного життя в Україні. За даними перепису 1989 р., в Україні проживало 219,2 тис. поляків. Уже в перші роки незалежної України польські громади активізувалися: утворювалися національно-культурні товариства, зав'язалися міцні зв'язки з історичною батьківщиною – Польщею, почалося відродження національної культури, мови, звичаїв, вірувань. Активну участь в цьому процесі польського національно-релігійного ренесансу брало Посольство Польщі в Україні, зокрема Генеральне консульство Республіки Польща для полонійних справ в Україні, яке в 1993 – 1996 рр. очолював Єувеніуш Яблоньскі. Він є автором добре знаної в Польщі книги *–Wzlot. Dokad znierzają Polacy na Ukrainie* – *–Взліт. До чого прямують поляки в Україні*”, в якій на широкому фактичному матеріалі аналізуються процеси національно-культурного і духовно-релігійного відродження так званої *–полонії*” (польської національної меншини в Україні), безпосереднім учасником яких він був.

Описуючи утворення і діяльність полонійних товариств, насамперед Союзу поляків України, Федерації польських організацій України, а також освітньо-культурних і фахових організацій та товариств, спілок вчителів польської мови, лікарів польського походження, вчених-поляків та фермерів-поляків, Е. Яблоньскі зазначає, що ці громадські об'єднання поляків *«тісно співпрацювали з костелом»*. Самі ксьондзи, як підкреслює автор, брали активну участь у діяльності цих світських об'єднань полонії, в їхніх зібраннях і святкових заходах, зокрема, були *«кооптовані до керівних центрів»* польських об'єднань і товариств. Парафіяни – члени польських національних об'єднань і товариств насамперед турбувалися костельними справами, пошуком зруйнованих або занедбаних костелів, їх відбудовою і пристосуванням до душпастирських потреб, організацією і реєстрацією парафій [Крупіца.-2005. – №47 – S. 12].

До керівного органу Союзу поляків України обрано ксьондза – біскупа Яна Пурвінського, ксьондзів Броніслава Бернадського, Тадеуша Хоппе, Яна Крапана. Ці духовні особи, як зазначає Е.Яблоньскі, не працювали безпосередньо в Союзі поляків України, оскільки на таку

діяльність духовних осіб у світських організаціях не дозволяють канонічні засади костелу. Проте «ухвалу конгресу про їх обрання належить розцінювати як уклін в бік священнослужителів, як вираження пам'яті про те, що Костел був єдиною опорою польськості й віри, як спростування можливих закидів, що об'єднання недостатньо співпрацювало з Костелом» [Там само. - S. 13-14].

У духовно-релігійному житті польської національної меншини в Україні важливе місце посідає римо-католицьке товариство «Полонія», яке підтримує найтісніші зв'язки з костелом і «послання католицької віри, вказівки Іоана Павла II належним чином залучає до своєї виховної програми» [Крупіса. – 2005. - №49. - S. 10]. Активну участь в костельних справах бере Польське товариство Київщини «Солідарність», об'єктом опіки якого є люди похилого віку. Крім харитативної діяльності, яку здійснює це товариство, його члени, як зазначає Е. Яблоньські, контактуються між собою після богослужінь, під костелом, залучаються до дискусій на різних зустрічах в польському консульстві і поза ним. Це товариство гостро протестувало «проти українізації літургії і катехізації в католицькому костелі» [Там само]. Відтак, відродження польськості в Україні, поєднання національно-культурного життя в численних громадських товариствах і об'єднаннях польської національної меншини з діяльністю римо-католицьких костелів і парафій сприяло національно-конфесійній ідентифікації поляків України. Те, що поляки, як і інші національні меншини в Україні, консолідуються, відроджують втрачені в минулі століття під владою імперської і тоталітарної систем національні особливості, утворюють єдину загальноукраїнську національну репрезентацію, засвідчує про їхні можливості й перспективу розвитку в незалежній, демократичній Україні.

У Декларації прав національностей України, ухваленій Верховною Радою України 1 листопада 1991 р., усім громадянам України будь-якої національності гарантується право сповідувати свою релігію, використовувати свою національну символіку, відзначати свої національні свята, брати участь у традиційних обрядах своїх народів. Конституція України зобов'язує державу сприяти консолідації й розвиткові етнічної, культурної, мовної та релігійної самобутності всіх корінних народів і національних меншин України (стаття 11). Польська національна меншина в Україні якнайповніше і найактивніше використовує ці права і їх гарантії в українському законодавстві, що, безперечно, сприяє розвиткові добрих, дружніх стосунків двох держав і двох народів – українців і поляків. Зрештою, це відповідає Декларації про права осіб, які належать до національних чи етнічних, релігійних чи мовних меншин, прийнятій Генеральною Асамблеєю ООН 18 грудня

1992 р. У цьому міжнародному документі зазначається, що держави охороняють на їх відповідних територіях існування і самобутність національних чи етнічних, культурних, релігійних і мовних меншин і заохочують створення умов для розвитку цієї самобутності (стаття 1). Держави використовують заходи для створення сприятливих умов, які дають можливість особам, що належать до меншин, виражати свої особливості і розвивати свою культуру, мову, релігію, традиції і звичаї, за винятком тих випадків, коли конкретна діяльність здійснюється з порушенням національного законодавства і міжнародних норм (стаття 4).

Яскравим свідченням можливостей польської національної меншини в Україні розвивати свою національну самобутність, культуру, мову є наявність потужної полонійної преси в Україні. По суті, Україна посідає п'яте місце у світі – після США, Франції, Німеччини, Англії – за кількістю польсько-мовних видань. Їх в Україні – 12. Назвемо окремі з них: «Biuletyn Federacji Organizacji Polskich na Ukrainie», «Głos nauczyciela», «Harcierz Kresów», «Krynica», «Lwowskie spotkanie», «Mozaika Berdyczowska», «Polacy Donbasu», «Polonia Charkowa», «Wolanie z Wołynia» та інші. У цих часописах вміщується багато публікацій з костельно-релігійного життя полонії, діяльності католицьких чернечих орденів, папського нунція в Україні, розповідається про його зв'язки з католицькими парафіями в різних областях України і католицькими чернечими орденами тощо.

Про діяльність чернечих орденів і об'єднань потрібно сказати докладніше, оскільки вони є основним чинником душпастирської, катехізаційної, освітньої, виховної і харитативної діяльності католицького костелу в Україні. 83 монастирі з 615 ченцями, абсолютна більшість яких є іноземного походження (насамперед польського), в основному знаходяться у Вінницькій (12 монастирів, 85 ченців), Житомирській (відповідно 13 і 125), Львівській (8 і 101), Хмельницькій (11 і 108) областях.

У 2006 р. виповнилося 15 років, як поновилася діяльність ордену паулінів (офіційна назва: Орден Святого Павла, Першого Пустельника (польська аббревіатура назви ордену OSPPE) в Кам'янець-Подільському. Центр ордену знаходиться в Ясногурському санктуарію в Ченстохові (Польща). Орден опікується парафіями в Підволочиську, Сатанові, Городку, Ружині Хмельницької області. У 2001 р. орден прийшов в Маріуполь, в 2005 р. отримав парафію в Броварах Київської області. Таким чином, діяльність ордену паулінів поширилася на всю Україну. Орден активно просувається на Схід і Південь України з метою створення там нових парафій і розбудови костелів. Як заявив

Генеральний дефінітор ордену о. Станіслав Ярош OSPPE із Ясногурського санктварію в Ченстохові, «Пауліни повинні приходити на нові терени з відкритим серцем для нових покликань». Україна є стартовим майданчиком для розширення діяльності ордену в Росії і навіть на Філіппінах і в Австралії, де обмаль католицьких священнослужителів. Велике завдання паулінів – охопити своєю діяльністю Литву. Відтак, в перспективі паулінів в Україні – створення своєї Провінції [Інтерв'ю з історією // Парафіяльна газета. -2006. - №23].

Виконуючи завдання першопроходців, католицькі чернечі ордени самовіддано працюють в Донбасі. Важливим, переломним періодом в житті католиків Донеччини був приїзд сюди христусовців, які почали на цих теренах відновлювати життя римо-католицьких парафій (станом на 1 січня 2006 р. їх на Донеччині 10) і будувати храми. Христусовці – Ярослав Гіжецький, Володимир Дзідух, Микола Пілецький і нинішній донецький отець-декан Ришард Карапута опікувалися зведенням костелу в центрі Донецька. Щоб зрозуміти непересічність цієї події в житті римо-католиків не тільки Донбасу, а й всієї України, вкажемо на те, що на урочисте посвячення костела Ісуса Христа – Царя Всесвіту у Донецьк прибули генерал Товариства Христа для закордонної Полонії о. Тадеуш Вінницький, американський Провінціал о. Анджей Мацляк із Детройту, отець-декан Міхаель Людвіг і група «Арбайтскрайс – Донецьк» із Німеччини, директор Бюро церковної допомоги католикам Сходу Йозеф Кубіцький. Урочисту службу очолив Апостольський Нунцій в Україні архієпископ Іван Юркович спільно з єпископом-ординарієм Харківсько-Запорізьким Станіславом Падевським і єпископом-ординарієм Кам'янець-Подільським (до чия дієцезії раніше належала Донеччина) Леоном Максиміліаном Дубравським. Важливість цієї події була оцінена як «черговий етап розвитку Католицької Церкви в Донбасі» [За храм, за церкву, за любов! // Парафіяльна газета. – 2001. - №21].

Католицькі чернечі ордени і об'єднання застосовують найрізноманітніші форми і методи динамізації парафіяльного життя. Так, приміром, в Бердичеві парафіяни храму Непорочного Зачаття Пресвятої Діви Марії є членами групи кармелітської молитви. Відтак, покликання кармелітів є «молитися та вчити молитви інших». Бердичівська група кармелітської молитви, якою опікується кармеліт Марек Громотка ОСД, зустрічається, щоб «глибше пережити молитву адорації та роздумів над Божим Словом». Кармелітська молитва вирізняється тим, що вона є насамперед «молитвою серця», головною передумовою такої молитви є «особисте бажання відчутти присутність Христа в собі, вслухатися в Його Слово, щоб розмовляти з Христом з

повною довірою і щирістю». Кармелітська молитва має ще й такі особливості: це «внутрішня молитва», «молитва динамічна», «молитва вслухання в тексти Євангелія, занурюючись у молитву Ісуса», «молитва заглиблення у власну внутрішню твердиню». Одним із найважливіших елементів кармелітської молитви є тиша, оскільки це молитва не лише вустами, а й цілим серцем. Всі ці дефініції засвідчують про особливу форму сакральності і навіть харизми, яка плекається кармелітською молитвою. Кармелітська група (здебільшого молодіжна) збирається щопонеділка після вечірньої Святої Служби [Як навчитися кармелітській молитві? // Парафіяльна газета. – 2006. - №21].

Особливою формою активізації парафіяльного життя є діяльність мирян римо-католиків. Відтак, йдеться про апостольство світських католиків, які не входять до чернечих орденів і об'єднань. Саме організації мирян-католиків покликані взяти «відповідальність за Церкву і світ». Конгрес мирян-католиків Східної Європи відбувся в Києві 2003 році. Тоді єпископ Рилко, нинішній глава Папської Ради у справах мирян, назвав світських віруючих на теренах України «сплячим ведмедем», якого належить розбудити.

Мирянські кадри формуються в Одеській школі Апостольства мирян ім. С.Шумлінського SAC, в Київському Вищому інституті релігійних наук, що є філією Римського католицького університету «Angelicum», Городоцькому інституті релігійних наук, який є філією Латеранського університету в Римі.

На конференції мирян-католиків, яка відбулася 24-26 листопада 2006 р. в Одесі з участю представників п'яти дієцезій України і Апостольського нунція в Україні архієпископа Івана Юркевича, проаналізовані українські реалії в діяльності мирян-католиків. Висновок був невтішним. Зазначалося, що чимало католицьких священиків і єпископів Заходу очікували, що після падіння комуністичного ладу і отримання свободи люди повернуться у храми. Однак сподіваного не сталося, оскільки самої появи ксьондзів і відновлення костелів не достатньо, щоб сказати: відновлено Церкву, відновлено віру. Не в одного священнослужителя, як зазначається у «Парафіяльній газеті», опускаються руки, коли він бачить, що храм відбудований, а людей у ньому обмаль. Або зустрічається з тим, що парафіяни слухають проповіді, але керуються власними уявленнями про цінності життя [Не можна розчаровуватися // Парафіяльна газета. – 2006. - №23]. Разом з тим ординарій Одесько-Сімферопольський єпископ Броніслав Бернадський, який є головою Комітету у справах мирян Конференції єпископату РКЦ в Україні, зазначає, що для розвитку мирянського життя «необхідно насамперед виховати відповідальних мирян».

Водночас цей високий достойник РКЦ у справах мирян висловив застереження, щоб світські віруючі в Україні, захопившись ідеєю активної участі в парафіяльному житті, не повторили тієї помилки, якої під впливом протестантизму допустилися чимало християн на Заході, фактично відсторонивши священників від керівництва громадами, скасувавши їх монополне право на проповідь Євангелія утвердженням принципу «всезагального священства».

Отже, як бачимо, ієрархія намагається активізувати апостольство мирян і водночас побоюється, що цей рух може вийти з-під контролю костела. Відтак, відбудова костела, як вважає єпископ Бернадський, не обмежується розвитком мирянських рухів та ініціатив. Потрібно дбати, підкреслює цей біскуп, щоб були ксьондзи, костели, будинки для духовенства і сестер-монахинь, а світські віруючі можуть бути не тільки «вівцями стада Христового», а й активними учасниками парафіяльного життя, ходячи, замість духовної особи, по інстанціях для вирішення господарських і юридичних справ своєї парафії. Відтак мирян-католиків вчать відповідальності у вирішенні позацерковних важливих справ і водночас «розбуджують свідомість співучасті» у сакральній, євхаристичній, катехетичній та харитативній праці.

Римо-Католицька Церква надає особливого значення харитативній, добродійній діяльності. Уже в першій енцикліці нинішнього понтифіка Бенедикта XVI *Deus Caritas Est* – «Бог є любов» підкреслювалося велике значення благодійних акцій, серед яких особливу роль посідає Карітас. Харитативну діяльність він визначив як генеральний напрямок діяльності Церкви, зокрема в євангелізації світу.

В Україні уже 10 років працює – «Карітас-Спес-Україна», релігійні місії якої знаходяться в багатьох містах. Їх діяльність не обмежується благодійністю. *Caritas* – то милосердна любов, одна із форм, об'явлення Церкви світові і проголошення Євангелії». Отже, йдеться про євангелізацію в соціальних виявах, що, до речі, характерно для протестантських церков, які діють в Україні. Зрештою, це характерний вияв зміщення «вертикального богослов'я» в бік його «горизонталізації», актуалізація соціального вчення в євангелізації церкви і світу. Це - яскрава ілюстрація переорієнтації католицизму від догматичного теоцентризму до соціально активного антропоцентризму.

Таку тенденцію можна простежити на прикладі діяльності релігійної місії «Карітас-Спес-Бердянськ». У Бердянську все розпочалося з гарячих обідів для потребуючих та відкриття медичного кабінету. У їдальні Брата Альберта не тільки годують бідних, а й приймають їх у холодну пору року (з 1 листопада до 31 березня). Щонайменше 25-30 чоловіків і жінок можуть помитися, переночувати в

теплому приміщенні, з'їсти гарячого з однією вимогою – не вживати алкоголю. Багатьом це допомагає не загинути на соціальному дні і знову спробувати зіп'ятися на ноги, а зрештою – «відродитися духовно». Відкрито дитячий центр, в якому 50 дітей з неблагополучних родин навчаються і водночас отримують уроки релігії для школярів. Головна мета дитячого центру, в якому дітей годують тричі на день, – дати дітям зрозуміти, хто їх любить і куди вони мають звернутися у важку хвилину. Відтак, основна місія Карітас – це не тільки матеріальна допомога і їжа, а передусім спасіння душ. Працівники місії піклуються про те, щоб їхня допомога дітям та їхнім батькам сприяла духовному розвитку підопічних і їхньому наверненню. При цій релігійній місії працює Центр захисту життя, завданням якого є допомога дівчатам 14-18 років, щоб, потрапивши в скрутне становище, вони не вбивали своїх ненароджених дітей. Для надання таким особам психологічної, моральної і матеріальної підтримки в центрі працюють соціальний працівник і лікар-гінеколог. Відпочинок, оздоровлення та лікування дітей – один із напрямків діяльності «Карітас-Спес-Бердянськ». Сюди приїжджають діти, що постраждали від наслідків катастрофи на Чорнобильській АЕС, яких безкоштовно обстежують і лікують упродовж двохтижневого відпочинку на березі моря. Організація такої мережі соціогуманітарної допомоги здійснюється з участю чернечих жіночих згромаджень сестер кларнетом, сестер Ісуса Милосердного (фаустинок) та мирян-католиків. У цьому виявляється сутність діяльності Карітаса, який працює заради відродження та вкорінення у серцях Надії – Spes [Див.: Любов і Надія // Парафіяльна газета. – 2006.- №18].

Така різноманітна діяльність католицьких чернечих орденів, товариств і об'єднань характерна для всіх дев'яти дієцезій Римсько-католицького костела в Україні. Так, у Хмельницькій області зареєстровано 8 монастирів, серед них – Згромадження священнослужителів Мар'янів Зачаття Святої Діви Марії (м. Хмельницький), Товариство Католицького Апостольства – Палльотини (Білогір'я), згромадження сестер Урсулянок Серця Конаючого Ісуса (Кам'янець-Подільський), орден Братів менших – капуцинів (Красилів, Староконстантинів), згромадження Муки Господа нашого Ісуса Христа – Пасіоністи (Смотрич), орден Братів менших – бернардини (Полонне), згромадження Дочок Найчистішого Серця Пресвятої Діви Марії (Ярмолинці, Хмельницький), Орден Братів св. Павла Першого Пустельника (Кам'янець-Подільський, Сатанів). На Поділлі більшість ксьондзів і членів зазначених орденів, товариств і об'єднань, а також професорів Вищої Духовної Семінарії – іноземці, які приїхали



відбудувати костелу та парафіяльну мережу з Польщі [Див.: Католицька церква латинського обряду на Поділлі в останнє десятиліття // Релігія і Церква в Подільському регіоні: історія і сучасність. – Хмельницький, 2002.- С. 150].

У цьому контексті слід наголосити на особливій місії в Україні елітарних католицьких чернечих орденів – домініканців, францисканців, єзуїтів. Вони очолюють вищі навчальні римо-католицькі заклади, видавництва, входять до складу редколегій основних часописів і газет, відіграють значиму роль в розвитку римо-католицької богословської думки в Україні. Найбільш актуальними темами в умовах України протягом 90-х років минулого століття залишалися екуменічні тенденції та внутрішнє оновлення костелу в дусі II Ватиканського собору.

Окремим напрямком римо-католицького богослов'я в Україні є теми церква і суспільство, ставлення до секулярної культури, оцінка діяльності різноманітних релігійних організацій, історичне минуле і близьке перспективне у діяльності костела в Україні. Зазначені вище напрямки досліджень стосуються не тільки історії костела, а й теології, патрології, патристики інших теологічних наук, розвиток яких в Україні відроджується у вищих духовних навчальних закладах Католицької Церкви завдяки працям польських та інших західних теологів, які пишуть в Україні і для України [Див.: Історія релігії в Україні. Том 4: Католицизм. – С. 185].

У цих богословських працях ставляться і дискутуються проблеми про кінець «константинівської» і «томістської» епох в історії Вселенської Церкви, тобто епох «великодержавності» та «філософії з примусу», про «нову католицьку духовність». Остання парадигма обґрунтовує необхідність функціональної перебудови діяльності костела, який повинні оновити з середини різноманітні рухи і спільноти, щоб творити літургію разом зі священнослужителями, а не бути пасивними спостерігачами евхаристичного дійства. Як обґрунтування програми-мінімум можливого діалогу між католицькою і православними церквами, актуалізується проблема співвідношення поглядів Томи Аквінського і Григорія Палами щодо пізнання Бога з різних позицій: у першого – з позиції людини та її особистого щастя (антропоцентризм), у другого – з позиції глибокої свідомості безмежності Бога (теоцентризм). Звідси робиться висновок про майбутню можливість теологічної єдності католицизму і православ'я. Цей висновок рекомендується покласти як реальну основу екуменічних рефлексій при зустрічах молитовних груп представників різних конфесійних спільнот. Сучасні католицькі богослови вбачають у цьому

важливий фактор соціального миру в Україні, суспільство якої несе на собі історичні рани протистоянь народів, культур, церков і духовності [Там само].

Розмірковуючи над причинами і наслідками явного і скритого атеїзму в середньовічній історії церкви і навіть у Старому Завіті, які крилися в складних процесах десакралізації і ресакралізації, сучасні римо-католицькі богослови в Україні вважають, що і в іудаїзмі і значною мірою в християнстві панувала дихотомія *Sacrum* і *profanum*, коли все у світі поділялося на святе і світське. Зрештою, ця дуалістична модель призвела в християнстві до знецінення світської сфери, а під впливом гуманізму, Реформації та науково-технічної революції відбулася автономізація (секуляризація) культури. Відтак, церква лише на межі ХІХ-ХХ століть почала переосмислювати своє негативне ставлення до цього історичного процесу, який безпосередньо впливав на масовий вихід з релігії.

Один із чоловічих римо-католицьких теологів в Україні єпископ Станіслав Падевський, який є головою Комісії єпископату РКЦ в Україні у справах душпастирства та засобів масової інформації, пропонує костелу активно змінювати стереотипи мислення в дусі *Sacrum-profanum*, протидіяти спробам збереження християнства обрядового, традиційного без розуміння і відчуття того, у чому полягає сутність християнства. Нездатність церкви до внутрішнього реформування, вважає єпископ, «збільшує кількість людей, які нібито і не заперечують, що щось так після смерті буде, але те їх не цікавить» [Там само. – С.187-188].

Проте обрядове, традиційне християнство з храмовими святами, відвідуванням святих місць, поклонінням святим реліквіям, культом святих, чудотворних ікон, по суті, є найбільш поширеним виявом масової католицької релігійності. Римо-католики мають свої святі місця і святі реліквії в Україні. Масово відбувається храмове свято в костелі Непорочного Зачаття Діви Марії в монастирському комплексі кармелітів босих у м. Бердичеві. Щорічно на це свято прибуває 25-30 тис. паломників. Постійними учасниками цих урочистостей є представники Апостольської нунціатури в Україні, дипломатичного корпусу Польщі, Литви, Хорватії, Австрії, польського духовенства і чернечих орденів.

У смт. Летичеві Хмельницької області знаходиться санктаріум Божої матері. У головному вівтарі зберігається копія чудотворної ікони Божої матері. Щорічно сюди прибувають тисячі паломників з Вінницької, Житомирської, Хмельницької та інших областей України, а також з Польщі. Об'єктом паломництва римо-католиків Житомирщини

є костел Святої Фатими в смт. Довбиш Баранівського району [Поточний архів Державного департаменту України у справах релігії. – Фонд 2006 року]. Урочисті богослужіння, хресні ходи підчас паломницьких акцій відправляють і очолюються найвищими ієрархами Римо-католицького костелу України.

Разом з тим, в католицьких костелах відбуваються патріотичні відправи богослужінь. Так, наприклад, з нагоди свята Незалежності Польщі 12 листопада 2006 р. в столичному кафедральному костелі св. Олександра відправлено урочисту месу «на честь Вітчизни і Поляків». Літургію здійснював помічний єпископ Київсько-Житомирської дієцезії Станіслав Широкоградюк. У месі брали участь генеральний консул Республіки Польща в Києві, працівники генерального консульства, а також, як зазначається, «незвичайно велике коло поляків» столиці України. Патріотичну проповідь виголосив ксьондз-доктор Ян Сікорскі, духовний отець Вищої духовної семінарії РКЦ у Ворзелі, нагадавши присутнім, що «для поляків завжди найвищими цінностями були Бог, Гонор і Батьківщина». Літургія супроводжувалася співом хору, який виконав «Роту» Марії Конопніцкої. Офірні дари до віктаря поклали члени Рицарського братства «Полонія», які упродовж усієї літургії асистували ксьондзу-єпископу і його помічникам [Dzwon. – 2006. - №1. – S. 1].

Коли ж йдеться про якісну сутність християнства, вияви внутрішньої, а не зовнішньої формальної релігійності, то варто прислухатися до експертних оцінок сучасної релігійності самих римо-католицьких ієрархів. Нинішній папа Бенедикт XVI вважає, що Римо-Католицька Церква у Західному світі переживає «нову і невблаганну хвилю просвітництва, або секуляризму». «Вірити стає дедалі важче, адже світ, у якому ми живемо складається лише з нас самих, а Бог, якщо можна так сказати, - з гіркотою визнає понтифік, - в ньому більше безпосередньо не з'являється... Людство збудувало собі самодостатній світ, і в цьому світі дедалі важче знайти Бога» [Інтерв'ю папи Бенедикта XVI німецькому телебаченню // Парафіяльна газета. – 2006. - №16].

Ще більш критичну оцінку стану одного із елітарних католицьких орденів – домініканців, а відтак і стану сучасної релігійності, дає один із чільних представників цього ордену в Польщі о. Павло Козацький. Він, як і Понтифік, вважає, що найбільший виклик для сучасної релігії – це секуляризація європейського суспільства. «Європейська цивілізація, на жаль, помирає. Це відбувається і тому, що вона відходить від Христа, а тому їй притаманні самогубчі тенденції. Люди не тільки відходять від Бога... Вони не знають Бога. Вони не знають, як поєднати віру з життям. Це насправді є варварське покоління. Тому і наш Орден, як і

Церква загалом, переживає кризу. У Західній Європі брати (домініканці – П.Я.) продають храми і монастирі, оскільки в центрі міста не мають змоги їх утримувати... Там орден думає радше про спокійну смерть, ніж про активну євангелізацію [Переклади Євангелія мовою людей ХХІ століття. Інтерв'ю з редактором домініканського журналу «W dzodze» о. Павлом Козацьким // Парафіяльна газета. – 2006. - №23].

Щоб належним чином зрозуміти гіркоту визнання редактора домініканського журналу, нагадаємо, що орден домініканців, заснований у 1215 р. Під час хрестових походів проти альбігойців він виконував головне завдання Католицької Церкви – боротися з поширенням єретичних вчень. Полемічні завдання ордену вимагали солідної теологічної підготовки. Для цього домініканці буквально заповнили всі богословські кафедри в університетах Європи, а потім підпорядкували собі всю європейську систему освіти. Відтак, 800-річний досвід і теологічна міць цього елітарного ордену у ХХІ столітті виявилися зайвими. Зрештою, в Україні, орден польських домініканців посідає чолове місце у католицьких навчальних закладах. Він же опікується всіма католицькими виданнями в Україні, його представники входять до редколегії світських полонійних видань.

Творити літургію спільно з священнослужителем, а не бути пасивним спостерігачем євхаристичного дійства – такий дискурс оновлення сучасного християнства, такий виклик-протидія сучасному секуляризму пропонується для подолання дуалістичної моделі Sacrum-profanum. Оскільки молоді родини після церковного шлюбу у кращому разі перетворюються на «недільних» католиків, а то й на «пасхальних» чи «різдвяних» відвідувачів храму, то їм докоряють, що вони «поринають у турботи за створення домашнього гнізда» і „за цим забувають Бога”. Католицьку ієрархію в Україні турбують розлучення й аборти в католицьких сім'ях. «Готувалися, вінчалися. Дітей хрестили. Допомогає, на жаль, не завжди. Чи хтось звертає увагу на так званих солом'яних удів, які щонеділі сидять із дітьми десь на бічній лавці в храмі, хто дивиться цим дітям у вічі? Існує й інший варіант розвитку подій – живуть разом, виховують дітей, навіть приходять на службу Богу. Але їхня віра і релігійність з'являється за п'ять метрів перед храмом і зникають хвилин десять після літургії... Неприємно, однак такі родини становлять основу багатьох парафій» [За право жити в родині // Парафіяльна газета. – 2006. - №23]. Відповідь на причини і наслідки описаного самою «Парафіяльною газетою» знаходимо у того ж єпископа Станіслава Падевського: «Нездатність костелу до внутрішнього реформування збільшує кількість людей, які нібито й не заперечують, що щось там після смерті буде, але те їх вже не цікавить».

Але ж чи буде це «розумінням і відчуттям сутності християнства», якщо в основі цієї сутності буде те «щось, що після смерті»?

Справді, ХХІ століття ставить церкву перед викликами секуляризації, релігійного індивідуалізму і, в кращому разі, релігійного формалізму. Чи зуміє церква в процесі реформування поєднати *Sacrum* і *profanum*? Відповідь якоюсь мірою залежить від того, яке розуміння і відчуття сутності християнства вона запропонує отим «недільним» католикам, щоб не зникла їх релігійність за «хвилини десять після літургії».

До екуменічної співпраці з іншими християнськими церквами і релігійними організаціями Римо-Католицька Церква в Україні ставиться цілком вибірково і досить обережно, якщо йдеться про канонічно-єклезіальні форми співпраці. На Заході України навіть серед частини греко-католицького духовенства, не говорячи вже про рядових віруючих, зберігається ставлення до римо-католицизму як колишньої панівної, державної церкви Речі Посполитої. Римо-католицизм за своєю історичною, єклезіальною, обрядово-літургійною та національно-культурною сутністю сприймався і досі сприймається тут як латинське, передусім польське явище, привнесене в Україну в колоніальний період її історії. Саме в той час римо-католики докоряли уніатам – греко-католикам, що їх «змагання до автономії є найбільшим гріхом», оскільки в Католицькій Церкві «не може бути будь-якого сепаратизму, окремої національної церкви». Саме через це уже на церковному терені греко-католики перестали спілкуватися з римо-католиками, зростало відчуження, посилювалася ворожнеча між українцями і поляками. До цього часу, попри нормальні стосунки між кардиналом М.Гузаром (главою УГКЦ) і кардиналом М.Яворським (главою РКЦ), це відчуження зберігається в Галичині, особливо у ставленні до римо-католицизму певної частини галицької інтелігенції.

На Сході і Півдні України, де парафіяльна римо-католицька мережа в 11 областях цього регіону сягає ледве 100 парафій, спостерігається інша тенденція. Тут римо-католики знаходять спільні сфери співпраці з греко-католиками й православними трьох гілок і навіть протестантами для вияву релігійної солідарності в умовах загалом обезцерковленого і в цілому секулярного суспільства. Це простежується у спільних богослужіннях і молитовних акціях, приміром, під час відкриття римо-католицьких костелів, в релігійних культурно-мистецьких заходах, а також при проведенні екуменічних молитовних зібрань.

Так, наприклад, під час урочистого освячення в Донецьку збудованого з ініціативи католицького чернечого ордену Христусовців

костелу Ісуса Христа - Царя Всесвіту у листопаді 2006 р. з вітаннями під час богослужіння виступили представники інших конфесій: єпископ УПЦ Київського Патріархату Юрій Юрчик, єпископ Донецько-Харківського екзархату УГКЦ Степан Менько, пастор Лютеранської євангелічної церкви Зендер Герда. Але особливо радісними для донецьких католиків був прихід на Службу напередодні освячення храму настоятеля сусіднього православного храму Московського Патріархату о. Митрофана, який сердечно поздоровив римо-католиків і вручив від імені владики Іларіона архієрейську кадильницю.

Однак «міжконфесійний храм», зведений силами студентів Донецького державного інституту штучного інтелекту з ініціативи його ректора А.Шевченка, освячували лише єпископи УПЦ Київського Патріархату й УГКЦ у присутності вірних різних християнських конфесій, а також представників мусульманської громади міста. Цей храм був розрахований і на римо-католиків. Проте, як заявив римо-католицький єпископ Станіслав Падевський, міжконфесійний храм у Донецьку – це «приватна ініціатива», і «католикам належить з обережністю ставитися до таких іновацій», щоб «ненароком не збудувати новочасної Вавилонської вежі». До речі, на різні заходи, які проводяться Апостольською нунціатурою в Києві запрошуються лише представники Православної Церкви Московського Патріархату, незважаючи на всіляку протидію цієї Церкви розбудові і поширенню в Україні спільнот греко-католиків. Православні Церкви, які підтримують незалежнення України і її національне відродження, папські нунції постійно ігнорують. Відзначимо, що це є певним виявом політики ватиканської адміністрації щодо процесів усамостійнення України, постання на українських теренах помісних християнських церков. Тут доречно було б згадати і загалом стримане й очікуване на догоду Московському Патріархату ставлення РКЦ до надання статусу Патріархату Українській Греко-Католицькій Церкві.

Відтак, міжконфесійні контакти, на які готові йти римо-католики в Україні, мають канонічну межу, за якою стоїть «вавилонське язичництво». Ця межа – це особлива ідентичність римо-католицизму, яка не підлягає будь-якому змішанню з іншими християнсько-конфесійними виявами і не передбачає спільного молитовного даху у «міжконфесійному храмі».

Водночас, як то не дивно, «Тиждень молитов за єдність християн» завершився 25 січня 2007 р. в римо-католицькому Соборі Святої Богородиці в Одесі спільною молитвою духовенства і вірян різних християнських конфесій – РКЦ, УГКЦ, УПЦ Київського Патріархату, УАПЦ, баптистів, реформатів, Євангелічного Альянсу Одеси.

У суспільній сфері України Римо-Католицька Церква демонструє гнучку громадянську позицію, яка насамперед відповідає її конфесійній ідентичності. Ієрархія і духовенство цієї церкви належним чином оцінюють отриману в незалежній Україні законодавчо гарантовану можливість вільно і рівноправно розвиватися, розбудовувати свою церковну і монастирську мережу нарівні з іншими традиційними українськими церквами. Зрештою, у римо-католиків в Україні немає тих проблем, які постійно виникають в Росії, де Московський Патріархат, посідаючи пріоритетне становище в системі державно-церковних відносин, проводить жорстку проімперську міжконфесійну політику, намагаючись обмежити вплив Ватикану, блокувати місіонерську діяльність католицьких чернечих орденів й інституційну розбудову Римо-Католицької Церкви.

Необмежені можливості розвитку римо-католицизму, як будь-якої іншої конфесії взагалі, в Україні зобов'язані віддавати Богу – Богове, а кесарю – кесареви. Саме таке позиціонування простежується під час суспільно-політичних криз і громадянських викликів. Так, під час суспільної напруги між двома турами президентських виборів 2004-2005 років Римо-Католицька Церква в Україні увійшла до «Всеукраїнської Наради церков і релігійних організацій» – альтернативного міжконфесійного консультативно-дорадчого органу в складі УПЦ Київського Патріархату, УГКЦ, Християн віри євангельської-п'ятидесятників (ХВЕ), Української християнської євангельської церкви та Братства незалежних церков та місій Євангельських християн баптистів (ЄХБ). Саме ці церкви в цей кризовий для незалежної України період виступили на захист суспільної моралі й справедливості та вдосконалення чинного законодавства про свободу совісті у сфері державно-церковних і міжконфесійних відносин.

Римо-Католицька Церква 12 листопада 2004 р. підтримала Звернення керівників християнських церков України до співгромадян напередодні другого туру виборів Президента України, в якому підкреслювалася відповідальність кожного виборця-християнина за ситуацію в країні, акцентувалася увага на активній громадянській позиції, засуджувалися спроби спотворення волевиявлення громадян, а повноважні представники влади застерігалися від фальсифікації виборів 26 грудня 2004 р. Римо-Католицька Церква підтримала позицію тих керівників християнських церков, які звернулися до співвітчизників із закликом чесно висловити свою громадянську позицію після прийняття ухвали Верховного Суду України про фальсифікацію результатів

першого туру президентських виборів і проведення наступних виборів Президента України.

Під час посилення протистояння між гілками влади у 2006-2007 рр. римо-католицькі ієрархи у публічних виступах і міжконфесійних зверненнях українських церков до державних, політичних і громадських діячів застерігали проти розпалювання міжнаціональної ворожнечі, перетворення мовного питання у предмет протистояння Сходу і Заходу України і загострення в такий спосіб небезпеки сепаратизму. У зверненні до українського народу керівників Церков і релігійних організацій-учасників «Всеукраїнської Наради Церков і релігійних організацій» (до якої входять і Римо-Католицька Церква в Україні), датовану 4 квітня 2007 р., констатується, що Україна потерпає від моральної і політичної корупції, яка, подібно до іржі, «роз'їдає основи держави і суспільства». У цьому Зверненні чітко викладена громадянська позиція УПЦ Київського Патріархату, УГКЦ, РКЦ, ХВС, ЄХБ і Української Євангельської Церкви, а саме: після завершення виборчого процесу 2006 р. представники політичних сил забули про свої передвиборчі обіцянки і програми; парламентські фракції не змогли виробити взаємоприйнятні механізми співпраці, що поглибило протистояння між ними; український народ є єдиним носієм державної влади, тому до нього повинні звернутися політики усіх таборів за підтвердження своїх повноважень в парламенті представляти інтереси України.

Українська Греко-католицька Церква і Римо-Католицька Церква в Україні чітко обнародували свою громадянську позицію: політичні сили, відновивши через вибори довіру до себе, очистяться від підозр у нехтуванні волею виборців, а політична криза знайде своє розв'язання. Саме такий шлях, вважають ці церкви, відповідає засадам моралі та справедливості.

Парламентські фракції, які залишилися в Україні після Указу Президента України про розпуск Верховної Ради і дострокові вибори до неї, сприйняли це Звернення учасників «Всеукраїнської Наради церков і релігійних організацій» вкрай негативно і звернулися до Римського папи Бенедикта XVI з пропозицією відреагувати на позицію Української Греко-Католицької і Римо-Католицької Церков в Україні, яка суперечить конституційному принципу про відокремлення церкви від держави і визнати її незаконною.

Відтак, солідарні дії двох Католицьких Церков в Україні (УГКЦ і РПЦ) поруч з такою ж громадянською позицією УПЦ Київського Патріархату і трьох протестантських церков (ХВС, ЄХБ і УХЄЦ) засвідчують, що, як у політичній сфері, громадянському секторі, так і в



конфесійному середовищі, під час суспільних збурень і загострення політичної боротьби, відбувається певний вододіл, який ідентифікується активною і пасивною позицією. Йдеться, як зазначається у Зверненні цих Церков, про вияв не на словах, а ділом справжньої любові до України, щоб діяти згідно з законом моралі, у душі істини і справедливості.

У підсумку зробимо наступні висновки:

1. Римо-католицизм в Україні необхідно розглядати як складову трьох його історично сформованих специфічних етнічних спільнот: а) Римо-католицький костел в Західних областях України як костел автохтонного польського населення, яке споконвічно проживало на цих українських землях; б) угорські парафії в Закарпатті (82 парафії – 10% від усіх римо-католицьких парафій в сучасній Україні), які виокремлені в 1993 р. під егідою Апостольської адміністрації Закарпаття і фактично підлягають юрисдикції Римо-католицького Примаesa в Угорщині; в) більшість римо-католицьких парафій в інших областях (головним чином у Вінницькій, Житомирській, Хмельницькій), які складаються з етнічних поляків або асимільованих колишніх поляків; що в умовах незалежної України отримали можливість повернутися до своїх етнічних витоків і самоідентифікуватися як поляки і католики; г) водночас римо-католицькі костели відвідують українці, здебільшого колишні греко-католики, які після заборони Греко-Католицької Церкви залишилися католиками і перейшли на латинський обряд, а також незначна кількість росіян та осіб інших національностей.
2. У цілому ж римо-католицизм в сучасній Україні зберігає свої історично польські витoki, генетично пов'язаний з польською нацією, має патріотичну польську налаштованість, оскільки навіть номенклатура церковних понять і термінів не перекладається українською, а й в україномовних виданнях зберігає польську автентичність: костел (а не церква), ксьондз (а не священник), дієцезія (а не єпархія), частіше біскуп, ніж єпископ, а також адортація, гомілія, реколекція тощо.
3. Римо-католицька ієрархія в Україні – польська, більшість парафіяльного духовенства прибула з Польщі, католицькі ордени, чернечі згромадження, центри, місії в абсолютній більшості складаються з поляків. Вищі навчальні римо-католицькі заклади в Україні здебільшого ведуть навчання польською мовою з участю польського викладацького складу.
4. Ренесанс римо-католицизму, який почався в Україні з 90-х років минулого століття, супроводжувався чинниками як внутрішньої, так

зовнішньої взаємодії. Його стимулював передусім Римокатолицький костел в Польщі, Апостольська Столиця, очолювана колишнім Краківським митрополитом Папою Іваном Павлом II, нунціатура Святого Престолу в Україні, а також відроджувана польська національна меншина. Костел став фундаментальною опорою польськості й віри, без активної участі якого не відбулася б консолідація польської національної меншини в національно-культурну, активну й патріотичну «Полонію».

5. Наявність в Україні надзвичайно розгалуженої мережі чернечих орденів, об'єднань, центрів, місій сприяє утворенню нових римокатолицьких парафій, реставрації зруйнованих і будівництву нових костелів силами цих чернечих структур і просуванню римокатолицизму на Схід і Південь України. Саме з цією метою в останні роки утворені дві дієцезії (єпархії) – Одесько-Сімферопольська і Харківсько-Запорізька, які загалом опікуються лише 65 парафіями, розпорошеними на території 11 східно-південних областей України.
6. Основним напрямком євангелізації для придбання неофітів є соціогуманітарна діяльність «Карітас-Спес-Україна». Діяльність її місій і центрів, особливо в Східних і Південних областях України, спрямована на соціально незахищені, обездолені групи населення, бездомних, інвалідів, безпритульних дітей, групи ризику, соціальна опіка над якими поєднується з духовно-моральною реабілітацією та їх приведенням до віри і костела.
7. Нунціатура Святого Престолу в Україні бере активну участь в найбільш значимих акціях Римокатолицького костелу в Україні: освяченні реставрованих і новозбудованих костелів, паломницьких акціях до святих місць і реліквій, конференціях і нарадах римокатолицької ієрархії в Україні, важливих заходах польсько-національної меншини при відзначенні сакральних і національних подій, ювілеїв. Відтак вона втягнута більше в контекст релігійного життя католицьких церков України, ніж у сферу міждержавних відносин України і Ватикану.
8. Римокатолицизм в Україні, як, зрештою, і в усьому світі, стоїть перед викликом «нової і невблаганної хвилі просвітництва, або секуляризму», що виражається у зміщенні від архетипу внутрішньої релігійності, дієвої духовності, християнської моральності й способу життя до архетипу парафіяльного ставлення до релігії і церкви з домінуванням світського мислення і світського способу життя. Часткове відвідання літургії не впливає на подолання релігійного індивідуалізму, а має, по суті, формально обрядове та

ритуальне значення і є скоріше виявом етноконфесійної ідентифікації «поляк-католик», патріотичного ставлення до костела як осереддя польськості.

9. У зв'язку з цим у теологічній римо-католицькій думці в Україні наявні тенденції необхідності визнання завершеності «константинівської» і «томістської» моделі Церкви, тобто епох великодержавності з домінуванням цезаропапізму або папоцезаризму, і католицької «філософії з примусу», а також визнання помилковості дуалізму *Sacrum* і *profanum*, що призвело до знецінення світської сфери і, зрештою, – до автономізації (виходу з-під контролю церкви) культури. Опрацьовуються моделі оновлення традиційного обрядового християнства в дусі розуміння і відчуття його істинної сутності і дієвої духовності як протидія сучасній бездуховності і секуляризму.
10. Цей аналіз стану сучасного римо-католицизму в Україні дає підставу зробити висновок, що в українському релігієзнавстві ця конфесія поки що не стала об'єктом належного вивчення і дослідження. Особливість і багатогранність функціонування римо-католицизму в сучасній Україні і, зокрема, в окремих регіонах, вимагають постійного і системного дослідження як в окремих планових наукових працях, так і в дисертаційній тематиці.

#### **4. СТАН СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО ГРЕКО-КАТОЛИЦИЗМУ**

Феномен сучасного греко-католицизму в Україні є помітним явищем в духовному полі нашої держави. Відповідно, він є предметом прискіпливої уваги релігієзнавців. Після чималої кількості розвідок з історії українського греко-католицизму науковці, особливо представники Західної України, вивчають окремі вияви його сьогоденного буття. З'являються праці, де під різним кутом зору аналізується суспільно значуща робота УГКЦ. Однак серед останніх поки що бракує комплексних досліджень, неупереджених конфесійно чи «ностатеїстично». Між тим саме такі роботи потрібні нині, коли перед УГКЦ, як і перед іншими Церквами в нашій державі, постають нові завдання у нових обставинах суспільного й духовного життя. Саме аналіз відгуків Церкви на актуальні виклики сьогодення дозволяє

найбільш адекватно оцінити її здобутки, проблеми й потенції з огляду на фундаментальні націєдержавні інтереси українців.

Сучасний український греко-католицизм характеризується відносною стабілізацією розвитку після бурхливого відновлення своєї легальної діяльності по періоді підпільного існування у радянській Україні. Нині УГКЦ, за її офіційними даними, налічує 5,5 млн. осіб. На початок 2008 року Церква мала офіційно зафіксованих 3530 громад, 102 монастирі з 1269 ченцями й черницями (9 чоловічих та 18 жіночих чинів та згромаджень), 15 духовних навчальних закладів з 1797 слухачами, 2217 священнослужителів, 1163 недільних шкіл, 27 періодичних видань, 2757 храмів та каплиць, 378 ще будується [Релігійна панорама. – 2008. - №2]. В Україні УГКЦ складається з Київської та Львівської архієпархій, Івано-Франківської, Коломийсько-Чернівецької, Самбірсько-Дрогобицької, Тернопільсько-Зборівської, Бучацької та Стрийської і Сокальської єпархій й Донецько-Харківського та Одесько-Кримського екзархатів. Автономний статус зберігає Мукачівська єпархія ГКЦ, яка формально є окремою Церквою свого права і не підпорядкована главі УГКЦ.

Кадри для роботи Церква нині готує сама і на вітчизняних теренах. Вже 16 років як офіційно відновила свою діяльність Львівська Духовна Семінарія. Відроджено також і давню традицію навчальних закладів при монастирях ЧСВВ і ЧНІ. Нині діють 4 малі семінарії (з 1994 р.), в м. Бучачі Тернопільської єпархії УГКЦ – з 1995 року історико-філософський ліцей при монастирі ЧСВВ, Вищий Духовний інститут ім. Миколая Чарнецького ЧНІ з 1997 року у Львові. Відкрито ряд спеціальних навчальних закладів, в яких здобувають богословську освіту як духовні, так і світські особи: Івано-Франківський теолого-катехичний інститут - перший навчальний заклад такого типу (1991 р.), Дрогобицький катехичний єпархіальний інститут (1994 р.), Катехичний інститут при Львівській Богословській Академії (тепер – при УКУ). Відновлюється практика дяківсько-регентських училищ. Вони нині функціонують в містах Коломия та Чортків. У 1991 році засноване Львівське музично-богословське училище.

Освітня й наукова діяльність Церкви віднесена до пріоритетних напрямків її розвитку. Відтворення і творення освітніх і наукових інституцій відбувається із врахуванням того, що в майбутньому це має бути система від початкової навчально-виховної ланки до університетських академічних навчальних та наукових установ світового рівня. Тому увага приділяється організації й розбудові як християнських дитячих садочків (перший почав працювати в 1995 р. при монастирі Сестер Студійського Уставу у Львові) та греко-

католицьких ліцеїв (Ліцей св. Климента Шептицького був створений у 1991 р.), так і відбудові й розвитку Львівської Богословської Академії (знов відкрита у 1994 р.) В Академії, перетвореній у 2002 році в Український Католицький Університет (УКУ), діє 8 інститутів, серед яких насамперед інститути Історії Церкви, Неолатиністики, Богословської Термінології та перекладів, Релігії та суспільства, Родини та подружнього життя, Катехитично-педагогічний. Інститути, окрім навчальної, займаються також науково-дослідницькою та видавничою діяльністю. Напрямки наукових студій відображені в назвах інститутів, загалом - це десятки досліджень щорічно (Нові дані УКУ // <http://www.usk.edu.ua/ukr/research/publications/>). До наукової праці активно залучаються студенти, в тому числі й з інших ВУЗів України, інших європейських країн, регулярно проводяться різноманітні наукові конференції.

У розпорядженні УКУ знаходиться найбільша в Україні, як на сьогодні, бібліотека богословської літератури та періодики, користуватися фондами якої можуть не лише студенти та викладачі університету, а практично й будь-яка зацікавлена особа.

На філософського-богословському факультеті УКУ готують священиків, науковців з філософії та богослов'я, викладачів, катехитів, перекладачів богословської літератури, працівників церковної адміністрації. Вперше за тисячолітню історію християнства в Україні студентами богословського факультету стали світські жінки та сестри-монашки різних згромаджень. УКУ також надає можливість здобувати богословську освіту у Вечірній богословській школі. УКУ проводить літню пасторальну школу для студентів третього курсу, а спільно з Інститутом Східно-християнських наук ім. митрополита Андрея Шептицького Університету св. Павла в Оттаві (Канада) - Літню богословську школу для поглиблення знань з богослов'я та духовності осіб з вищою або незакінченою вищою освітою, які не навчаються в УКУ. Університет співпрацює з Києво-Могилянською Академією, Львівським національним університетом імені Івана Франка та деякими іншими вищими навчальними закладами країни.

Серед студентів УКУ – випускники шкіл Львівської, Тернопільської, Івано-Франківської, Волинської, Хмельницької та Донецької областей, а також громадяни Аргентини і Бразилії, причому не лише католики. Проте в УКУ, як свідчить преса, потрібно вкладати ще дуже й дуже багато праці, щоб він ставав не лише світочем духовно наповненої освіти для «вибраних», але й (що є характерним для католицьких університетів у світі) конкурентноздатним, привабливим для молоді добротним навчальним центром, який готує елітних

спеціалістів з найрізноманітніших галузей знань, які у своїй роботі не втрачали б набутий духовний зв'язок з Церквою та одне з одним.

При кожній єпархії УГКЦ в Україні діють катехичні курси для підготовки катехитів. Крім того, УГКЦ спільно з Інститутом освіти (м. Львів) вже десять років готують вчителів предмету "Християнська етика". При храмах працюють недільні школи та ведеться катехизація. В Парафіяльному правилнику УГКЦ підкреслюється: недільна школа – обов'язковий атрибут кожної парафії та сфера її особливого піклування [Додаток до газети «Жива вода» 2002 р., №5]. Втім для того, щоб в кожній парафії функціонувала недільна школа, Церкві треба прикласти ще чимало зусиль й, насамперед, забезпечити школи приміщеннями та достатньою кількістю викладачів-катехитів.

Нині катехитами та опікунами різних мирянських прицерковних рухів в багатьох греко-католицьких парафіях працюють черниці та ченці. Це стало можливим завдяки тому, що сучасні чини і згромадження УГКЦ відносяться у своїй переважній більшості до спільнот активного апостольського життя, де брати або сестри живуть у невеликих будиночках по декілька осіб, є мобільними в пересуванні згідно потреб свого служіння. Окремі, як ось студити та студитки, мирноносиці поєднують апостольське життя з контемплятивним. Кожен чин та згромадження реалізують серед своїх покликань особливе служіння, пов'язане з вирішенням тих чи інших проблем духовно наповненого розвитку суспільства. а це, окрім характерного для багатьох чинів служіння з катехизації дітей і молоді та опіки знедолених, немічних і літніх людей, - праця в редакціях ЗМІ, видавництвах, друкарнях, праця на професійних посадах в лікарнях та інших місцях згромадження немічних та особливо потребуючих, в гуманітарних установах, організація прицерковних товариств: Апостольства молитви, марійської дружини, евхаристійного лицарства, викладання християнської етики та іноземних мов, екуменічна співпраця, місії у Східній Україні та серед української діаспори на теренах колишнього СРСР.

Розгортання просвітницької діяльності УГКЦ покликані забезпечувати її видавництва, яких нині діє чотири («Місіонер», «Свічадо», «Нова зоря», а також Радіо «Воскресіння»). З них найстаршим є видавництво «Місіонер», засноване 1897 р. Галицькою провінцією Чину Святого Василя Великого. Книги «Місіонера» - це передовсім катехитичні, літургічні та історико-пізнавальні видання. Видавництво «Свічадо» з другої половини 1992 р провадить свою діяльність як видавничий відділ Монастиря Монахів Студитського Уставу. Щомісячно у видавництві з'являється друком півдесятка нових

видань. У "Свічаді" виходить щоквартальний варіант міжнародного богословського часопису "Сопричастя". Видавництво "Нова зоря" створене наприкінці 1995 р. на базі редакції однойменного часопису, заснованого ще в 1925 р. як орган Української Католицької Організації, а згодом - Української Національної Обнови. Часопис відродився на початку 90-х рр. минулого століття як офіційний орган Івано-Франківської єпархії. Із початкових двох тисяч наклад часопису зріс до п'ятнадцяти тисяч примірників щомісячно. Нині він розповсюджується по всій Україні. Потенціал редакції переріс рамки часопису, постало видавництво, за час існування якого вийшло у світ більше ста книг. Окрім релігійних видань, "Нова Зоря" продукує книги художньої, мистецької та науково-краєзнавчої тематики.

Відповідно, УГКЦ має чимало власних друкованих ЗМІ. Кожна з її єпархій має своє видання: –"Мета", –"Нова зоря", –"Божий сіяч", –"Джерело життя", –"Жива вода", –"Християнський вісник", –"Благовісник" та ін. Це – місячники, крім –"Нової зорі", яка виходить щотижня і є в загальноукраїнській передплаті. Доволі багато також парафіяльних видань, що виходять з непостійною періодичністю, тиражем від сотні до декількох тисяч й поширюються в основному в межах своєї парафії. УГКЦ належить чи не найбільша кількість молодіжних видань. На загальноукраїнському рівні виходить газета –"Вірую". Це - двотижневик, матеріали якого присвячено суспільно-політичній тематиці та богословсько-моральним проблемам, новинам життя Церкви та організації –"Українська молодь – Христові", якій він належить. Свої видання мають комісії у справах молоді у Львові та Івано-Франківську (відповідно – "Храм" і "Світло правди"), а також деякі молодіжні організації, студентські спільноти духовних семінарій – "Наша газета", "Простір", "Надія Церкви", "Єсолідарність". Для своїх парафій газету "Дзвіниця" видають отці Чину святого Василя Великого. В ній переважають статті катехитично-повчального, суспільного та історичного змісту. ЧСВВ також видає журнали "Місіонар" (катехитично-богословський місячник) і "Світло" (спільне видання разом з українцями в діаспорі) та науково-культурологічний альманах-двомісячник "Київська Церква", де вміщуються наукові розвідки досить високого рівня в галузі історії Церкви, української культури і богослов'я. Релігійно-суспільне спрямування має двотижнева газета „Арка” – видання загальноцерковного рівня, котре, як і "Мета", представлено також в Інтернеті. Проте більшість із перерахованих греко-католицьких видань мають невеликі тиражі – максимум до 4 тисяч примірників.

Друковану продукцію УГКЦ можна побачити не лише у прицерковних кіосках та бібліотеках УГКЦ, її навчальних закладах та парафіяльних світлицях. Греко-католицькі видання, особливо «Свічада», широко представлені і в книжкових кіосках та читальнях РКЦУ, трапляються часом і в православних парафіях та на цілком світських книжкових розкладках. Серед пропонованого, передусім книжки з релігійної історії, богословські, філософські й психологічні дослідження, науково-популярні видання про духовні традиції нашого народу, про літургію та обряд, літературні твори, в тому числі й дитячі, авторів з християнським світоглядом, численні брошури з теми приготування до подружнього життя, родини та виховання, проблематики підліткового віку, становлення особи. Серед загальноукраїнських передплатних дитячих видань представлені два греко-католицьких: для менших дітей – «Зернятко», а для підлітків – «Сто талантів». Перший на тлі інших дитячих журналів виділяється переважно лише, зрозуміло, християнською спрямованістю й, на відміну від православних та протестантських видань, менш відчутна його конфесійність. «Сто талантів», крім того, що також не складається як вузько-конфесійне видання, є приємним винятком серед церковних пропозицій для дітей старшого віку тим, що є журналом для звичайних сучасних підлітків, де з християнським підходом обговорюються пересічні вікові проблеми й ситуації українських школярів [Сто талантів. – 2007. - №1]. Рубрики висвітлюють сьогоденні захоплення та моду підлітків, тут немає табуєваних тем. Разом з тим, історична тематика, культурна скарбниця України і світу подаються не спрощено-попсово.

Подібний підхід є досить перспективним, адже він виводить читачів не лише на ширший за окремо-конфесійний обрій, але й робить патріотичне, розраховане на виховання підростаючих українців видання корисним у всеукраїнському масштабі.

УГКЦ має своє радіо. Це - "Воскресіння". Програми його складаються з трьох частин: блок релігійних новин, актуальна стаття та тематичний цикл, що може висвітлювати будь-яке питання, пов'язане з історією Церкви, духовним життям християнина, взаємовідносинами Церкви і науки та ін. У своїй роботі "РВ" керується принципами позаконфесійності й екуменізму. Програми Радіо "Воскресіння" розраховані на слухачів різних вікових та соціальних категорій, віросповідань та суспільних верств. Це - репортажі та інтерв'ю про непересічні події в Українських Церквах, радіопроповіді священників та виступи єпископів різних конфесій, розповіді про візантійський та латинський церковні обряди, радіоверсії сучасних богословських праць,



знайомство з літургійним роком у церковному календарі, розповіді про мистецтво іконопису, сакральну архітектуру, церковний спів та музику. В редакційному доробку Радіо "Воскресіння" - художнє читання популярної та класичної християнської літератури, повчань, повістей та дитячих казок вітчизняних та зарубіжних християнських авторів зі світовими іменами. Розширення аудиторії спонукало Радіо "Воскресіння" до розширення рубрик: з'явилися екуменічні діалоги, безпосереднє надання слова представникам різних конфесій.

В УГКЦ працюють різноманітні церковні і прицерковні мирянські організації, створені за ініціативою Церкви чи мирян. Серед них помітне місце посідають, зокрема, благодійні. «Жарітас України» приходить на допомогу тим, хто потерпає від економічних негараздів, від невдач соціалізації, самореалізації в складних сучасних умовах перебудови суспільного життя. «Жарітас» збирає, отримує з-за кордону і розподіляє гуманітарну допомогу – їжу, вживаний одяг, медикаменти та медичне обладнання. Він організовує благодійні кухні, опікується літніми громадянами, психологічно підтримує сім'ї, в яких виникли проблеми. З 1998 р. реалізується всеукраїнський проект «Опіка вдома», за яким надається медична, соціальна та інша допомога особам похилого віку, які залишились без родинного піклування. Особливий пріоритет діяльності організації – діти. «Жарітас» опікується спеціалізованими школами-інтернатами, дитячими будинками, дітьми з багатодітних родин. З вересня 2000 р. у Львові відкрито і взято під патронат організації дитячий садок «Діти вулиці», де виховуються діти, що опинилися в кризовій ситуації. Подібний садок функціонує і в Ізмаїлі Одеської області. У Тернополі та Харкові при «Жарітасі» діють сиротинці. При організації працюють юридична допомога для малозабезпечених, центри анонімної духовно-моральної підтримки та соціальної допомоги узалежненим від алкоголю та наркотиків. «Жарітас» постійно надає допомогу дітям-сиротам, Українському товариству сліпих, Українському товариству глухих, приймальниками-розподільникам МВС України, виправним закладам. За допомогою західних партнерів медичні установи Львівщини отримують необхідні медикаменти та устаткування.

УГКЦ прилучилася також до такої випробуваної часом католицької акції, як Мальтійська служба допомоги. Ця служба була створена для продуктивного втілення 900-річного гасла Мальтійського лицарського ордену: «Збереження віри і допомога потребуючим». Перший осередок Мальтійської служби допомоги (МСД) в Україні був зареєстрований в 1993 р. у Львові. При ньому організовано Благодійну кухню, яка донині обслуговує 430 нужденних мешканців міста

протягом п'яти днів на тиждень. Для відвідувачів Благочинної кухні щороку організовується Поріздв'яна вечеря, а до Великодніх свят кожен отримує пасхальний подарунок. З 1994 р. діють курси з надання Першої долікарської допомоги, на які запрошують всіх бажаючих віком від 14 років. Сьогодні понад 2000 слухачів долучилися до курсів Першої допомоги. Запроваджено консультації з природного планування родини, які Мальтійська служба допомоги проводить у співпраці з Львівським обласним центром планування сім'ї і репродукції людини. Від 1995 р. МСД обслуговує Молодіжну Прощу до Святоуспенської Унівської Лаври, забезпечуючи прочан харчами, медичною допомогою, підтримуючи інвалідів. Так, у 2000 р. у прощі з нагоди двотисячоліття Різдва Христового взяло участь близько тисячі прочан, серед них 16 неповносправних на візках. МСД провадить молодіжний навчальний табір, програма якого складається з духовних бесід, занять з Першої допомоги і навчальних зустрічей з гостями табору, як-от: «Психологія неповносправних осіб і їх реабілітація», «Проблеми спинальників», а також чування і прощі до Почаєва. Мальтійська молодь опікується дитячим будинком-інтернатом с. Розділ, де проживають діти із вадами розумового розвитку. Крім духовних бесід, реколекцій, праці з нужденними, молодь активно студіює програму з Невідкладної допомоги, готуючи своїх перших інструкторів для молодіжних груп. Вже стала традиційною акція «Святий Миколай – дітям шкіл-інтернатів і будинків сиріт Львівщини», ініційована МСД з благословення Курії Львівської архієпархії за сприянням Львівського обласного управління освіти. Загалом близько 3178 дітей-сиріт, напівсиріт, з малозабезпечених родин у 30 дитячих і шкільних закладах отримали подарунки від Святого Миколая.

З 1992 р. в Україні розгортається міжнародний рух спільнот «Віра і світло». Він об'єднує у християнські спільноти при парафіях УГКЦ осіб розумово неповносправних, їхніх батьків та молодь (приятелів) для взаємної дружби та підтримки. Рух «Віра і світло» заснований Жаном Ваньє та Марі-Ейлен Матьє у 1971 р. й нараховує більше 1 400 спільнот у 74 країнах світу. На даний час в Україні існує 14 таких спільнот, у тому числі в Києві, Львові, Тернополі, Тячеві, Хусті, Кам'янець-Подільському, Жовкві та ін. містах. Члени спільнот регулярно дружньо зустрічаються, діляться своїми труднощами і радощами, спільно моляться, беруть участь у прощах та літніх таборах. У «Вірі і світлі» неповносправні особи мають можливість любити і бути любленими, ділячись багатством своїх сердець, своєю ніжністю та вірністю. Батьки відчують тут підтримку і можуть по новому побачити особливу внутрішню красу своєї дитини. Варто підкреслити, що благодійні (як і

більшість просвітницьких) програм УГКЦ також спрямовані на всеукраїнську, а не вузько конфесійну аудиторію.

При УГКЦ діють багато молодіжних об'єднань і програм. Молодіжні мирянські організації представлені найповніше на території Львівської архиєпархії УГКЦ, але останніми роками спостерігається тенденція до виходу їх діяльності на інші терени України та створення нових, часом аналогічних, організацій в багатьох місцях присутності греко-католиків (зокрема й при співучасті в цьому римо-католиків). Такі молодіжні мирянські організації, як Молодіжний український союз, Молодіжна християнська організація "Просвіта", Молодіжна християнська організація "Витанія", Українська скаутська організація "Пласт", Організація республікансько-християнської молоді, Спілка християнсько-демократичної молоді України, Студентське братство державного університету "Львівська політехніка", Товариство українських студентів-католиків "Обнова", Студентське братство державного університету ім. І.Франка, Марійська молодіжна дружина (церква святого Онуфрія у Львові) мають тематичне поле діяльності, а прикладом організації, що працює в різноманітних ділянках зацікавлень молоді християнської орієнтації – від навчання до дозвілля, від харитативних акцій до спортивних, є молодіжна спільнота – "Українська молодь – Христові". Діяльність УМХ регулярно висвітлюється в церковній пресі, перш за все у заснованій цією організацією газеті – "Вірую", що є в загальноукраїнській передплаті. У виданні повідомляється про нові оригінальні проекти УМХ, серед яких чимало сучасних – "продвинутих", як, наприклад, школа лідера [Вірую. – 2002. - №10-11].

Крім того, при Церкві діють різноманітні організації й об'єднання, які працюють в тому чи іншому проблемному полі з різними категоріями віруючих, часто у співпраці чи як складова частина всекатолицьких аналогів. Це – жіночі організації, сімейні рухи, професійні об'єднання (викладачів, лікарів тощо).

Таким чином, сучасні структури УГКЦ нині являють собою досить розгалужену мережу, діяльність якої фактично виходить далеко за суто пасторальну сферу й спрямовується на охоплення багатьох потреб віруючих (та шукаючих – "жліба духовного") – потреб культурного розвитку, соціальної адаптації й реалізації, освіти, спілкування тощо, які можуть і мусять мати духовне наповнення

Проте умови діяльності УГКЦ в незалежній державі по своєму також далеко не є простими. Спершу не справдилися великі надії на рідну владу після здобуття незалежності. Функціонування за свободи совісті й релігії в постатеїстичному, постколоніальному суспільстві

затребувало інакших підходів, ніж героїчні «катакомби», де все було однозначно («ми» – «вони»). Однак й нинішню владу теж часом доводиться критикувати. А моральний авторитет конфесії в регіоні переважного розповсюдження вже не спирається на яскраву праведну альтернативність комуністичному режимові. Водночас спроби виходу поза «західняцькі» межі зобов'язують до підсилення такого авторитету, який в «нових» теренах не лише не спирається на пієтет, але й має напрацьовуватися в доланні ряду негативних стереотипів. З огляду на нові виклики світоглядного та конфесійного плюралізму у демократичній спільноті – частині глобального світу, певне моральне «замішання» чи й кризу в постатеїстично-постсоціалістичному суспільстві, все це - досить складні завдання.

Вони спонукають до активізації пошуку греко-католицизмом своїх актуальних місця й ролі в українському духовному полі. За таких обставин продовжуються й потребують подальшого вивчення перманентні для українського греко-католицизму шукання власної ідентичності, які проходять безпроблемно, про що свідчать періодична гаряча полеміка й навіть сварки «восточників» й «західників», традиціоналістів та модерністів в лоні самої УГКЦ. У цьому процесі можна виділити декілька зрізів, зокрема це офіційні й неофіційні дискусії про природу, сутність та форми функціонування греко-католицизму на рівні фахівців з кліру та професійно обізнаних мирян, зацікавлені обговорення тієї ж тематики в західноукраїнському та діаспорському середовищі активніших вірних та місцеві вияви того чи іншого бачення належного розвитку своєї Церкви на рівні громад, парафій тощо, аж до енергійного захисту цього бачення в конкретному храмі. Тут дається взнаки як проблемний історичний спадок УГКЦ - Церкви між християнськими Сходом і Заходом, так і особливості її новітньої історії, з різним рівнем, а частково й змістом освіти й формації теперішніх (хіба що крім молодших) її провідників – і то не лише священиків, але й церковного активу загалом. Якщо остання причина з часом буде зніматися уніфікованою підготовкою кліру, то «межова» природа та – частково – фактичне становище греко-католицизму в осяжному майбутньому живитимуть його пошуки самоідентифікації.

Нинішній стан ідентичності УГКЦ можна оцінити як такий, що не «розхитується» різкими коливаннями, але загалом продовжується історична тенденція - розвитку саме як католицької конфесії. Попри, можливо, різне розуміння вітчизняними творцями Берестейської унії подальшого поступу їх Церкви та, очевидно, різні сучасні оцінки тодішніх намірів уніатів та їх наступної реалізації, навряд чи можна було реально сподіватися іншої еволюції. Питання полягає в тому, а чи

корисна остання самим греко-католикам та як відбивається вона на духовному полі України в цілому.

Щоб наблизитися до адекватної відповіді на це питання, необхідно докладніше зупинитися на аналізі практичного функціонування церковних структур та розглянути особливості відмінних «пропозицій» сучасних «західників» та «восточників», «лефевристів» та «модерністів». Адже саме практично втілюване, те, що піддається відстежуванню у зворотному зв'язку, є більш надійним критерієм оцінки, ніж потенційно дієве, але таке, що фактично мало реалізується.

Певний парадокс, що закладений самим фактом існування Католицької Церкви Східного обряду, спонукає звернути увагу на перипетії «стосунків» змісту й форми. Якщо брати обрядові вияви літургії та різних інших форм (молебні, хресні ходи, здійснення таїнств, приватних практик тощо), то в сучасній УГКЦ справді більше стає таких, які або запозичені з римо-католицизму (з тією чи іншою мірою їх адаптації, з ініціативи як священників, так і мирян), наприклад, Хресна дорога, фігурки Божої Матері, або таких, що мають місцеве авторство, але подібні до римо-католицьких, наприклад, менше «співаних» уривків літургії, більше чітко промовлюваних, особливо на службах для дітей. Тому «пересічна» служба в греко-католицькому храмі дійсно відрізняється від православної: в греко-католицькій залишається значна «пожива» для емоційного сприйняття, але помітно посилюється раціональність «пропозицій». Все ж більше відмінностей спостерігається в організації церковної роботи в цілому.

І тут справа навіть не стільки в тому, з якою – православною чи католицькою – структурою більш подібна греко-католицька, а як та структура функціонує (нагорі та, особливо, знизу). Не завжди можна однозначно визначити, чи є та чи інша особливість православною чи католицькою, як зумовлена відповідними теологічними відмінностями. Скоріше йдеться про типові для православ'я та католицизму сучасні вияви їх буття. На рівні парафій теж наявні елементи як «православності» (парафіяни вважають свою громаду, храм своєю справою та господою, зокрема намагаються впливати на кадрові персоналії священника-настоятеля), так і «католицькості» (наприклад, катехітичні групи мирян, українські аналоги «тематичних» мирянських об'єднань Коло родин, Круціата й под. Така еволюція вітається «західниками» й непокоїть «восточників».

Але внутріцерковні тертя з приводу спрямування розвитку УГКЦ не зводяться до спрощеної схеми опонентних «восточників» та «західників». Активні власне католицькі методи і форми роботи, в тому

числі й поза храмом чи монастирем, використовують – і з успіхами – такі «восточники», як, наприклад, студити (та навіть і ті православні священники, які вчилися на Заході чи перейняли типовіші для західнохристиянських Церков методи й прийоми). Дискусії «восточників-західників» радше характерні для теоретичних обговорень в середовищі теологів, церковних та світських, а також на офіційних зібраннях УГКЦ, на шпальтах її преси, зокрема в журналі «Патріярхат», тощо.

Якщо ж розглядати протиборство «лінії» «восточників» та «західників» в ієрархії УГКЦ та, зокрема, в її керівництві, то тут можна зауважити неоднозначність ситуації. З одного боку, останніми роками чимало говориться й дещо робиться з наближення Патріаршого оформлення структури Церкви, а з іншого – Глава УГКЦ, офіційно підписуючись як Верховний Архієпископ, прийняв кардинальський сан, характерний для ієрархії католицької Церкви. На практиці ж в сучасній УГКЦ більш помітні суперечки традиціоналістів та модерністів. Власне, традиціоналісти – це більш точна, як для українського ґрунту, назва частини священнослужителів та вірян, котрі відстоюють традиції такими, якими вони плекалися в катакомбній Церкві, й котрі не хочуть модернізаційних змін керівництва УГКЦ. Останнє називає традиціоналістів «лефевристами», оскільки вони вважають неприйнятними ті зміни, які проходять в УГКЦ, як і в цілому в католицькій Церкві, після II Ватиканського Собору. Традиціоналісти в УГКЦ – це не кілька священників та пара громад на Львівщині, але й не явище всегреко-католицького, а тим паче – не всеукраїнського (територіально) масштабу, хоч їх видання «Греко-Католицька традиція» називається всеукраїнським часописом та є в загальноукраїнській передплаті.

Оскільки, з одного боку, не можна сказати, що збережувана в підпільній Церкві обрядова традиція була «більш східною» (самі традиціоналісти заперечують православність у самовизначенні, зокрема й у молитовних зверненнях), але, з іншого боку, вони не погоджуються з сучасною еволюцією католицької Церкви, то «лінія конфлікту» не співпадає з суперечками «восточників» та «західників». Не йдеться також про якісь базові доктринальні розбіжності, радше – про інтерпретації та висновки з доктрини (відкидається, зокрема, більша «ліберальність» католицизму після II Ватиканського Собору). Практично поза відстоюванням традиції, наголошується суворіше дотримання церковних приписів. Межа ж суворості й лібералізму тут дуже відносна. Так, традиціоналісти, аналогічно офіційній позиції УГКЦ, засудили демонстрацію фільму «Код да Вінчі» за однойменною

книгою американця Дена Брауна (включно з проведенням акцій протесту під кінотеатрами, де він демонструвався). Вони не підтримують модерних прийомів прицерковної роботи (наприклад, організацію ігрових майданчиків в приміщеннях, де проходить катехизація), елементів молодіжних форм відпочинку як складову паломництв (як, наприклад, дискотеку під час цьогорічної прощі до Зарваниці), участі священнослужителів у невластивій для їх чину діяльності, навіть задля привертання молоді, подання їй в чомусь доброго прикладу (наприклад, священники як організатори та учасники спортивних змагань) [Греко-Католицька традиція. – 2005. - №21. – С.5) .

Відтак, традиціоналісти пропонують більший практичний консерватизм у дотриманні віри, в церковному житті. Його міру, мабуть, визначають для себе самі віруючі, відповідно підтримуючи чи не підтримуючи традиціоналістів. Можливо, для старших людей пропозиції останніх не становлять особливих проблем. Що ж стосується молоді, то тут питання неоднозначне. З одного боку, застосування в УГКЦ модерних практик має видимий успіх, а з іншого – певний пуризм традиціоналістів, принаймні для частини вірних, не здається зайвим з огляду на проблеми моральності в суспільстві в цілому та, зокрема, в поведінці підлітків та молоді.

Керівництво УГКЦ, називаючи традиціоналістів найчастіше «лефевристами» чи то «українськими лефевристами», має формальний привід так робити з огляду на контакти із західними представниками цієї церковної течії. Відтак приймаються дисциплінарні міри, лунають дорікання в нерозумінні українськими лефевристами актуальності певних змін в католицизмі після II Ватиканського Собору, також – в несуголосності пріоритетів традиціоналістів сучасним викликам, що стоять перед Церквою [Обережно, лефевристи! // Арка. - №24; Бюлетень релігійної інформації. – 2006.- №11]. Разом з тим варто зауважити на ще одну можливу причину «подвійної незручності» традиціоналістів для чільників УГКЦ: по-перше, традиціоналісти мають бути оцінені як «лефевристи» (з усіма відповідними наслідками), як це робиться в усій Церкві, що визнає керівний авторитет Апостольської столиці; по-друге, вони є додатковим «каменем спотикання» у спробах екуменічного діалогу з православними Церквами.

Особливою є ситуація з Мукачівською ГКЦ. Її історично обумовлений окремий статус певною мірою позначається на її місцевій специфіці, однак доступний аналіз практичної діяльності не виявляє, з одного боку, принципових відмінностей, а з іншого боку – там в цілому менше проявляється протиборство згаданих чотирьох напрямків.

То ж, в сучасній УГКЦ наявні як мінімум чотири чи п'ять (якщо рахувати «закарпатський») напрямків еволюції ідентичності, які відображають можливий її спектр. Але, крім внутрішніх проблем суперечливої спадщини, різного бачення подальшого розвитку конфесії, саме наявні успіхи та плани УГКЦ пролонгують та породжують «зовнішні» проблеми, зокрема, ще більше фактичне розходження у форматі, векторах та темпах розвитку з рядом інших традиційних Церков, а звідси й ще більше сприяння масштабній (Західна Україна – Південно-східна, де переважає російська та малоросійська ментальність) та локальній регіоналізації. Справді, скільки б сумлінні греко-католицькі фахівці – історики й теологи - не захоплювалися вивченням та популяризацією скарбів східнохристиянського коріння, фактичне зростання УГКЦ в душпастирському служінні відбувається переважно за рахунок енергійного впровадження нею західнохристиянських різноманітних та гнучких практик активного соціального служіння в миру, в тому числі й далеко за церковними та монастирськими стінами. Й це – подобається комусь чи ні – віддаляє цю Церкву не лише за формою, але й за змістом духовних пропозицій від православних, що, об'єктивно, є серйознішою проблемою більше для останніх (і для тих мешканців України, які є в регіоні чи ареалі відповідного впливу), а не для УГКЦ. Якщо вона своєю активнішою діяльністю в такий спосіб посилює регіоналізацію, то ті Церкви, які це здійснюють своєю бездіяльністю (не кажучи вже про ворожу для України діяльність), несуть, як мінімум, не меншу відповідальність. А відповідальність всіх Церков, зокрема й за підтримку чи поглиблення регіональних відмінностей, варто оцінювати насамперед з огляду на те, які ж риси як громадян суверенної України - європейської держави відрізняють українців у сфері їх пріоритетного або хоча б помітного впливу.

Цікаво, що вивчення наявних регіональних особливостей в бутті греко-католицизму засвідчує: вони, певною мірою, відображають спектр можливого втілення потенцій цієї конфесії, висвітлюють її різні характеристики. Так, в Західній Україні відновлюються масові поклоніння чудотворним святиням, мощам, вшанування «нових чуд», що можна розглядати як «практичний консерватизм» чи навіть «язичництво». Взагалі ці явища є неоднозначні й мають досить відмінну мотивацію учасників та різне змістовне наповнення для них: від продовження майже неможливих за радянських часів дорогих практик для старшого покоління простих віруючих (переважно селян та мешканців невеликих західноукраїнських містечок) і до відтворення й розвитку традицій у їх сучасному осмисленні для дітей та молоді. Слід



наголосити, що особливо для останніх організовувані Церквою паломництва не обмежуються (і, власне, не є) поклонінням, так би мовити, середньовічного зразку.

Намагання УГКЦ охопити своїми настановами всі сфери життя віруючих, принаймні традиційного контингенту, може розглядатися як вияв тоталітарності. Таким постає тоді й наполягання Церкви на викладанні у світських школах християнської етики<sup>1</sup>. Перше, втім, стосується тією чи іншою мірою неофітів в будь-якому місці, однак, звісно, більш помітне саме в Галичині як у регіоні найбільшого розповсюдження греко-католицизму. Відношення до цього явища залежить насамперед від призми, через яку на нього дивляться: нерелігійні чи принаймні нецерковні люди, особи ліберально-демократичних поглядів, прихильники чистого секуляризму, а також ті, хто симпатизує іншим, фактично слабшим у своїх впливах Церквам, говорять не без підстав про тоталітаризм, про посилення клерикалізму в УГКЦ, навіть про атавістичні й заздалегідь приречені спроби поновлення середньовічної ментальності. Натомість для самих греко-католиків (й не лише кліру, але й ревніших мирян) це є послідовність Церкви у своїй виховній та просвітницькій функції. Однак, наврод чи це є проблемою більшою, ніж навала споживацької аморальності в постсоціалістичному й постатеїстичному суспільстві.

Цікавим новим предметним полем дослідження місцевих рис греко-католицизму є регіональні інтернет-сайти УГКЦ. Останніми роками вони примножуються досить активно (число їх нині сягає трьох десятків). Ці сайти також висвітлюють локальну специфіку конфесії, причому виражається це не лише у посиленому висвітленні локальний подій, акцій, ініціатив, але й у більшому наголошенні на тих чи інших сторонах буття греко-католиків. Наприклад, якщо на західноукраїнських сайтах лєвова частка місця присвячується суто духовним його аспектам, то на шпальтах столичного сайту [www.Kiiv.patriarchalsobor.org.ua](http://www.Kiiv.patriarchalsobor.org.ua) дуже багато уваги приділяється подіям, пов'язаним з суспільною діяльністю Церкви. Те ж саме характерно і для форумів чи інших форм інтерактивного спілкування на греко-католицьких сайтах. Крім того, ряд тематичних сайтів, які поки що є фактично регіональними, демонструють потенційні можливості розповсюдження досить корисного досвіду церковної чи прицерковної (мирянської) активності, яка явно незайма в усіх українських теренах. Це, зокрема, сайти Школи для вагітних – [www.pregnant.simya.org.ua](http://www.pregnant.simya.org.ua), Спільноти молодих подруж "Сім'я" – [www.simya.org.ua](http://www.simya.org.ua), Біблійного товариства сприяння екуменічному та міжрелігійному діалогу "Еффата"

ЛДС — [effata.lds.lviv.ua](http://effata.lds.lviv.ua) , Товариства українських студентів-католиків "Обнова" - [www.obnova.lviv.ua](http://www.obnova.lviv.ua) та ін.

В греко-католицизмі поза Західною Україною спостерігається ряд регіональних особливостей, виразно відмінних між собою (тобто, вони не діляться лише на галичанські та всі інші). Парафії «нетрадиційних» для греко-католицизму теренів, хоч поки що й порівняно невеликі за розміром, однак мають показову своєрідність. Так, в центральноукраїнських осередках УГКЦ, особливо у столичному регіоні, поруч старанного відтворення греко-католицьких звичаїв (переважно силами вихідців із Заходу України) активно й успішно впроваджуються цікаві новинки і, насамперед, в роботі з дітьми, підлітками й молоддю (часом бувають експерименти, сміливіші, ніж в Римо-Католицькій Церкві України, як от духовне святкування київською греко-католицькою молоддю Дня святого Валентина у 2004 році). Тобто, розвинений, вимогливий, найбільш освічений та поінформований, раціональний та «діловий» центр дозволяє і навіть певною мірою стимулює застосовувати та відточувати новаційні підходи у церковній роботі, знаходити нові сфери й засоби функціонування релігії. Показово також, що в цих теренах з порівняно більшою кількістю поруч «новеньких» - як серед греко-, так і серед римо-католиків - активно й безпроблемно відбувається їх співпраця, на відміну від меншої взаємної дотичності обтяжених несприятливим спадком пам'яті галичан та від більш вже традиційної (неноваційної) дотичності, зі спільними храмами включно, закарпатців.

Що ж стосується греко-католицьких осередків на Сході й Півдні України, то там, окрім особливого наголосу на прищепленні духовних національних традицій, спостерігається пристосування до тамтешнього душпастирювання, серед здебільшого зовсім мало релігійно обізнаних людей, у вигляді деякого його спрощення. Тут виявляється здатність греко-католицизму до успішного впровадження посилено національноорієнтованого й, так би мовити, «мінімального лікбезного настановчого пакету» релігійного виховання, який також може бути результативним.

Особливим зрізом буття греко-католицизму є діаспорський. Кількість греко-католицьких осередків поза Україною є досить значною. В Польщі - це Перемишльсько-Варшавська греко-католицька митрополія, яка нараховує понад 100 парафій з числом вірних більше 300 тисяч. В Західній Європі - три апостольські екзархати для українських греко-католиків: у Німеччині, Франції та Великобританії; в Північній Америці - дві греко-католицькі митрополії: в США та Канаді. Крім того, існують єпархії УГКЦ в Буенос-Айресі (Аргентина),

Куритибі (Бразилія) і Мельбурні (Австралія). Українські греко-католики мають також вікаріат у Румунії, громади у Литві (Вільнюс), Латвії (Рига і Даугавпілс), Естонії (Таллінн), Молдові (Кишинев), Австрії, Парагваї, Венесуелі, Португалії, Італії, Іспанії, Греції, Швейцарії, Бельгії, Казахстані та Росії. Основу закордонних греко-католицьких громад складають переселенці (трудові емігранти та політичні біженці) двох минулих століть, але останніми роками вони помітно поповнюються так званими тимчасовими трудовими мігрантами. При вивченні українського греко-католицизму поза Україною варто враховувати не тільки те, як серед його вірних зберігалися цілі династії українських патріотів, але й те, як зараз діаспорські греко-католицькі структури дають раду з сучасними заробітчанами.

За кордоном греко-католицизм, хоч і не демонструє абсолютну здатність назавжди зберігати всіх нащадків давніх емігрантів у конфесійній вірності та національній свідомості, однак порівняно непогано з цим справляється. Можливо, складнощі буття в переважно західнохристиянському середовищі виливаються в більші відповідні запозичення, проте вони, принаймні, не мають прямої кореляції зі збереженням чи незбереженням українськості. Натомість варто відзначити не лише помітні успіхи в опікуванні трудовими мігрантами, зокрема саме у західнохристиянських країнах і не без допомоги римо-католиків, але й цікаві спостереження самих опікуваних та їх працедавців. Перші, які, зрозуміло, вдячні за вчасне й сучасне піклування Церкви, переконливо відкривають для себе практичну цінність її душпастирських настанов: греко-католики за кордоном виявляються в цілому більш успішними через порівняно більшу свою працьовитість, совісність і скромність, які визнають за ними працедавці, віддаючи їм за це перевагу перед іншими кандидатами. Такий досвід може придатися і в Україні, куди, зазвичай, заробітчани по кількох роках праці закордоном повертаються.

Отже, функціонування в різних регіонах з їх різними умовами дозволяє греко-католицизмові як актуалізовувати, так і вдосконалювати різні свої якості та потенції. А поки що спроби «виходу поза Західну Україну» – як фізичні (нові осередки та місії в інших областях, перенесення осідку Глави УГКЦ до столиці), так і у вигляді всеукраїнських звернень, акцій, розширення географії ряду греко-католицьких ЗМІ, мають певні як здобутки, так і проблеми.

Досі приріст (досить скромний) парафіян «нетрадиційних» для греко-католицизму теренів відбувається скоріше екстенсивно й не дуже помітно, а підготовка й переїзд Глави УГКЦ Любомира Гузара в Київ викликали непропорційно енергійну реакцію переважно лише

політичних опонентів – лівих і проросійських сил (що зайвий раз засвідчило національно-демократичну зорієнтованість УГКЦ) та політизованих чинників УПЦ МП. Показово, що представники УПЦ КП та УАПЦ віднесли до перенесення центру УГКЦ до столиці спокійно, як до внутрішньої справи братньої Церкви, доброзичливо вітали й висловлювали сподівання, що вона не буде займатися тут прозелітизмом, тоді як певні політичні сили, які декларують свій український патріотизм, але симпатизують УПЦ МП, також засвідчили скоріше негативну оцінку переїзду осідку греко-католиків до Києва. Схоже, що представлені Главою УГКЦ обґрунтування переїзду до столиці й ширше – всеукраїнського статусу Церкви можуть бути переконливі лише для греко-католиків та нейтрально налаштованих до неї [Один Божий народ у краї на Київських горах // Аржаковський А. Бесіди з блаженнішим Любомиром Гусаром. – Львів, 2006].

На тлі заангажованої заклопотаності таких державців, як О.Мороз чи К.Самойлик, з їх схильністю відстоювання спільності православних слов'янських народів та есхатологічною критикою Заходу, «представницькі» виходи греко-католицьких речників на всеукраїнську аудиторію (як її Глави, ряду священнослужителів-інтелектуалів, так і мирян – депутатів, активістів громадських рухів) порівняно вигідно вирізняються необмеженим конфесійно патріотизмом, незалежністю, раціональністю, адекватним розумінням сучасних викликів, оптимістичністю.

Участь українських католиків в суспільно-політичному житті країни засвідчує, що вони є послідовні у своєму бажанні розбудови демократичної незалежної України та у своїй відповідній практичній участі. Так, УГКЦ першою проявила активність напередодні останніх Президентських виборів. Вона діяла «на випередження». Перше, ще перед початком виборчої компанії, а також і перше передвиборне Звернення прийняла саме УГКЦ (28 жовтня 2004 р.). Глава УГКЦ закликав виборців обов'язково взяти участь у виборах і зробити свій вибір свідомо та самостійно, членів ТВК та ДВК кожному виборцю забезпечити реалізацію його права голосувати й вибирати, керівників та працівників правоохоронних органів у своїй діяльності керуватися нормами закону, моралі та гуманізму і не допустити до порушення прав і свобод людини. Гузар також висловив сподівання, що кандидати у президенти у випадку їх обрання будуть справжніми гарантами Конституції і ніколи не переступлять і не дозволять іншим порушувати норми Основного Закону і цим сприятимуть формуванню громадянського суспільства [Звернення Глави УГКЦ до людей доброї

волі з нагоди виборів Президента України // <http://www.ugcc.org.ua.Ukr>].

На Львівщині священики міста Дрогобич закликали керівників виборчих комісій присягати на Біблії у тому, що вони не сприятимуть фальсифікації виборів Президента. Про це розповів речник комітету виборців України Олександр Черненко. За його словами, це не є порушенням, а цікавий спосіб уникнути фальсифікацій. 27 жовтня студенти та працівники Українського Католицького Університету у Львові розпочали безперервну молитву за те, щоб вибори Президента України були максимально чесними. У всіх греко-католицьких храмах України також проходили молитви за справедливі вибори. Знаменно, що в цій, запропонованій перед початком виборчої компанії «Молитві за справедливі вибори для кандидатів і виборців» прохається про «невність, що з мого рішення, помноженого на правильне рішення моїх ближніх, зросте благодатне суспільство, основане не правді, справедливості та моралі» [Агенція релігійної інформації. – 2004. - №6. – С. 6].

З розгортанням виборчої компанії речники УГКЦ прийняли ще цілий ряд звернень, активно оприлюднювали свою позицію, закликаючи своїх вірних та всіх людей доброї волі проявити волю, розум і честь, зрештою - і сміливість для того, щоб зробити чесний вибір згідно зі своєю совістю та захищати його мирно, але рішуче.

У випадку з УГКЦ можна сказати, що відповідні напуття певною мірою вплинули, як мінімум - сприяли утвердженню особи в її демократичних поглядах, які вже були. Серед українців-греко-католиків було багато тих, хто не лише голосуванням підтримували національно-демократичні сили, але й активно працювали на чесні вибори ще до початку Помаранчевої революції. Адже багато хто з них не лише зголосився ще з початку виборчої компанії працювати у місцевих штабах народного висування та виборчих комісіях, але й виявляв релігійно-духовну мотивацію своїх вчинків.

Провід УГКЦ взяв участь у ряді спільних з іншими Церквами Звернень до народу України, до Президента Кучми та інші. Церковні провідники закликали до чесних виборів, засуджували фальсифікації та підтримували тих, хто захищав своє право вибору. Напередодні другого туру виборів оголосили Звернення до народу України ієрархи УПЦ КП, УГКЦ, РКЦ, Церкви Християн віри євангельської України та Української євангельської Церкви. 17 листопада ті ж представники виступили із заявою про неприпустимість втягування Церков у політику. 23 листопада реакцією на проблемне проведення другого туру виборів Президента та початок Помаранчевої революції стало наступне

звернення до українського народу з підтримкою демократичного руху тих само «нідписантів», до яких прилучився глава Української Лютеранської Церкви. Вони ж звернулися 29 листопада й до президента Л.Д.Кучми, як гаранта Конституції, із закликом забезпечити громадянам України справді вільне волевиявлення [Агентство релігійної інформації. – 2004. - №12. – С. 3-4]. Нарешті, напередодні переоголошування другого туру виборів представники вищезазначених Церков, до яких приєдналися керівники Братства незалежних Церков і місій євангельських християн-баптистів, оголосили ще одне звернення до українського народу [Там само. – С. 4-5].

Провалилися й інші спільні заходи, зокрема й у регіонах. Так, після другого туру виборів всі керівники християнських Церков Одещини, окрім УПЦ МП, оприлюднили Звернення до громадян України, в якому констатували факт фальсифікації, закликали винних покаятися, а всіх – відстоювати правду, керуючись Ісусовим «нізнайте їх за плодами їхніми» [Релігійна панорама. – 2004. - №11. – С. 3]. А у Львові відбувся єкуменічний молебень за справедливе рішення Верховного Суду України, який розглядав скарги на ці фальсифікації. Служили молебень Глава УГКЦ Любомир Гузар, єпископ Львівський РКЦУ Мар'ян Бучек та єпископ Львівський УАПЦ Макарій (Мелетич). Нарешті, звернемо увагу на наступний факт. Карта розподілу голосів за Ющенка і за Януковича – досить передбачувана – не збігається з областями переважно греко-католицькими й іншими, але якщо докладніше роздивитися співвідношення відсотків голосів виборців за двох основних кандидатів по всіх областях України, то стає видним те, що пропорція більша на користь Ющенка була там, де було більше греко-католиків.

Аналогічно відбувалося й під час гострої політичної кризи в липні - на початку серпня 2006 року. Ще в переддень бурхливих липневих подій Голова Української Греко-Католицької Церкви Любомир Гузар від імені Синоду Єпископів Києво-Галицького Верховного Архiepіскопства УГКЦ видав звернення, у якому проаналізовано ситуацію з важким творенням коаліції як важкого спадку всієї попередньої не зовсім здорової ситуації в суспільстві. Зважаючи на ті негаразди, які паралізували українське суспільство в першій половині 2008 року і пов'язані з розколом в національно-демократичній коаліції, Синод єпископів УГКЦ, що відбувся в травні місяці в Тернополі, розглянув питання про роль і місце Церкви у нинішній суспільно-політичній ситуації в країні й закликав духовенство, монашество і мирян молитися за Україну і за вирішення її кризових проблем. У пасторальному зверненні Синоду наголошувалося: «Політологи та інші

спеціалісти твердять, що кризову ситуацію можна розв'язати дуже легко і швидко, застосовуючи шире бажання й здоровий розсуд. Але, беручи до уваги нашу гріховність, нашу людську неміч, жадобу грошей та влади розв'язати її дуже трудно, а по-людськи беручи – неможливо. Тому ми ... звертаємося до Господа Бога з проханням про поміч і порятунок» [Нова Зоря. – 2008. - №21].

Натомість, коли «грим» таки «грянув», свою суспільну й духовну позицію швидко засвідчили рядові учасники акцій на Майдані Незалежності з демократичного табору, серед яких були київські греко-католики. Вони, разом з вірними УПЦ КП та УАПЦ та римо-католиками, намагалися організувати капличку, де кожен бажаючий міг би поспілкуватися з Богом, а поруч з нею – із собі подібними. Ідея виходила від декількох віруючих українців – католиків та православних (мирян-прихожан та по суті невоцерковлених). Туди запрошувалися (за бажаннями майданівців) священнослужителі відповідних Церков. Оскільки тоді встановити капличку не вийшло з елементарних матеріально-технічних причин, можна констатувати лише попереднє ставлення представників цих Церков до самої ідеї. Від УГКЦ, щоправда, була неоднозначна реакція. Київська ланка ієрархії потребувала консультацій з керівництвом. Глава УГКЦ тоді заявив, що Церкву намагалися втягти в політичні події якісь політичні сили (незрозуміло, щоправда, чи тут йшла мова про звернення киян з приводу каплички). Ймовірно, коли від звернень можна було б переходити до інших практичних дій, Гузар був або недостатньо чи помилково проінформований, або попросту «перестрашувався». Водночас, одні з ініціаторів ідеї каплички, члени та прихильники УНА-УНСО, мають свого капелана греко-католика. Загалом же є показовим, що українці католики знов були в авангарді практичного Майдану, вони, поруч своїх православних соратників, мирян з УПЦ КП та УАПЦ, активно засвідчили, як то було й у 2004 р., свою небайдужу громадянську позицію та пов'язання її зі своїми духовними переконаннями.

Останні кризові політичні події принесли чергове свідоцтво суспільної позиції УГКЦ. Її Глава був знов серед церковних авторитетів-«підписантів» Звернення до українського народу, в якому шість представників релігійних організацій - членів Всеукраїнської Ради Церков засудили політичну корупцію та висловилися за доцільність перевірки довіри народу політичним силам достроковими виборами.

Голос УГКЦ є справді голосом її вірних, на користь чого свідчить стабільне голосування виборців Західної України (де вплив цієї Церкви є найвідчутнішим) за національно-демократичних кандидатів до різних

гілок влади. То ж патріотична, демократична суспільна позиція українських греко-католиків може додавати УГКЦ якщо не вірних, то принаймні поважаючих її українських громадян національно-демократичних поглядів.

Потенційно перспективними шляхами збільшення загальноукраїнського впливу греко-католицизму в майбутньому також можуть слугувати греко-католицькі освітні проекти. Зокрема, світський Український Католицький Університет відкриває курси в різних містах (вже і у столиці). Не без успіху працюють загальноосвітні греко-католицькі школи, які відповідно спрямовують виховання дітей, хоч офіційно і не є церковними (засновані приватними особами чи організаціями). Створення таких шкіл планується і поза Західною Україною, в тому числі й у Києві. Варто відзначити в даному контексті діяльність недільних шкіл Церкви, а також дитячі та юнацькі табори, які функціонують вже в усіх областях та запрошують дітей не лише з сімей віруючих. Працюють на цій церковній ниві як ченці й черниці, які йдуть до мирян з активною просвітницькою місією, так і численні волонтери з мирян, які проходять підготовку на відповідних курсах.

Неабиякий потенціал для всеукраїнського вектору УГКЦ має її присутність в Інтернет-просторі, яка з кожним роком розширюється. Нині Церква та різноманітні прицерковні організації, групи мають вже 44 сайти<sup>1</sup>, а їх число збільшується мало не щомісяця ([www.risu.org.ua/ukr/resourses/ukrvweb/catholsc/](http://www.risu.org.ua/ukr/resourses/ukrvweb/catholsc/)). І тут можна говорити не лише про зростання можливостей кількісного охоплення своїм впливом, але й про зворотне явище – збагачення самої УГКЦ виходом на ширшу українську аудиторію. Сайтові форуми, чати та інші форми спілкування з читачами та дописувачами дозволяють офіційним промоторам та активнішим ентузіастам-співавторам розвитку греко-католицизму більше пізнавати та враховувати особливості духовних потреб та проблем українців як у різних регіонах, так і спільних - у загальноукраїнському масштабі.

Отже, серйозність заявки на загальноукраїнське явище УГКЦ виявляється не в претензіях на най-канонічність чи най-традиційність, а в її практичній діяльності, яка хоч і не має загальнонаціонального масштабу, але по суті зорієнтована на загальноукраїнські інтереси.

Сучасний стан УГКЦ характеризується відносною стабілізацією розвитку. Попри перманентні для українського греко-католицизму шукання власної ідентичності, які проходять безпроблемно (про що свідчать періодична гаряча полеміка й навіть сварки «восточників» й «західників», традиціоналістів та модерністів), в цілому продовжується



розвиток греко-католицизму як католицької конфесії. Це особливо виразно помітно у практичній діяльності Церкви.

Наявні в ній регіональні особливості не вкладаються у спрощену схему конкуренції названих напрямків, а визначаються скоріше специфікою завдань душпастирської роботи на різних українських теренах. Всеукраїнський статус УГКЦ виявляється не в перенесенні осідку її керівництва в столицю, а в її значущій для суспільства діяльності (духовно-виховній, просвітницькій, соціально-благодійницькій), котру греко-католицькі чинники намагаються відповідно спрямовувати. Але наявні й проблемні наслідки цього процесу – як чергові непорозуміння з УПЦ МП, так і об'єктивне співсприяння регіоналізації країни (оскільки духовні пропозиції греко-католиків мають помітні відмінності від православних).

Теперішній стан УГКЦ можна оцінити як досить конкурентоздатний на «ринку релігій» в сучасній плюралістичній Україні (цьому сприяють, зокрема, її освітні програми, розширювана діяльність її ЗМІ), хоч намагання вийти на «велику Україну» показали, що для напрацьовування авторитету в секулярному суспільстві треба шукати й нових підходів.

## 5. ХРИСТІЯНСЬКЕ ЧЕРНЕЦТВО УКРАЇНИ

Більш ніж 1000-літній інститут українських християнських монастирів на зломі 80-90-х років минулого століття зазнав, як і вся вітчизняна церква, чергових істотних змін, спричинених не скільки іманентними процесами в самому церковно-монастирському комплексі, стільки радикальними переорієнтаціями Української держави і суспільства в політичній, економічній, соціальній та духовній сферах, у системі загальнозначущих етнокультурних цінностей та пріоритетів.

Об'єктивно, внутрішньо- та зовнішньоцерковні процеси і тенденції в сакральній сфері у напрямі повноти забезпечення і реалізації релігійної свободи певною мірою активізувалися після всезагального відзначення 1000-ліття введення християнства на Русі (1988 р.), пов'язаної з цим помітною лібералізацією партійно-державного ставлення до інституту церкви і могли б за інших обставин у неспішному режимі еволюціонувати десятиліттями. Однак в умовах кардинальних суспільно-політичних, економічних, політико-правових, духовних, національних, культурних змін в Україні ці процеси і тенденції набули

різкого прискорення, активного вияву й реалізації, матеріалізуючись у масштабних виявах публічної релігійності, прагненні окремих конфесій до незалежності від традиційних церковних центрів чи зміни підпорядкування; у неформальному, явочним порядком перерозподілі між конфесіями культових будівель та майна, поверненні їх з державної та комунальної власності; у зростанні мережі церков та релігійних організацій, чисельності духовенства, монастирів та чернецтва; сформуванні в багатьох церквах та монастирях ядра діяльного, ініціативного білого та чорного духовенства, підтриманого національно-патріотичними рухами і необтяженого минулим досвідом надто обережного співіснування з державою; в різкому збільшенні релігійних навчальних закладів, церковних та монастирських періодичних видань тощо.

За всієї віддаленості інституційованих сакральних структур (релігійних управлінь, центрів, монастирів, релігійних братств, місій тощо) від політики і економіки, за правовстановленої відокремленості церкви від держави глибокі якісні зміни в Українській державі й суспільстві якнайбезпосереднішим чином позначилися на релігійно-церковній сфері і, зокрема, на такій її складовій, як вітчизняні християнські монастирі.

Принципово нові умови функціонування цього релігійного інституту виявилися, перш за все, кількісно - у динаміці змін мережі православних, греко-католицьких, римо-католицьких монастирів, в тенденціях кількісного росту чернецтва як релігійної спільноти, що мала на меті служіння аскетичним ідеалам, у екстенсивному заснуванні монастирів навіть там, де раніше про них згадували тільки давньоруські легенди чи їх ніколи не було. Слід зазначити, що формальні можливості розширення мережі релігійних організацій, заснування нових монастирів, формування оптимального складу ченців та черниць, якщо це не суперечило чинному законодавству, – ці формальні можливості існували й раніше, але лише з 90-х років минулого століття, в умовах переосмислення державою і громадською думкою місця церкви в суспільстві, зняття державних преференцій для науково-матеріалістичних, по суті, моносвітоглядних цінностей та орієнтирів, вони почали реалізовуватися фактично і майже без перешкод.

Про це свідчить компаративна динаміка кількості монастирів та чернецтва за достатньо тривалий відрізок – за останні 30 років. У 1975 р. у 9 православних монастирях, що лишилися в Україні після адміністративно-силових антирелігійних кампаній щодо церкви і монастирів у 20-30-ті, 50-60-ті роки ХХ ст., налічувалося 716 ченців та черниць. Ймовірно, що чоловічі монастирі представлялися більшою

загрозою чи невідповідністю соціалістичному суспільству: з названої кількості монастирів лише 2 були чоловічими (чудом уціліла від закриття Почаївська лавра та Одеський Успенський монастир), ченці яких склали тільки 12% від загальної кількості українських насельників середини 70-х років. Решта тодішнього чернецтва - це насельниці 7 жіночих монастирів, у тому числі таких відносно чисельних, як Корецький Троїцький (понад 130 черниць), Київський Покровський (127) та Мукачівський Миколаївський (116 черниць) монастирі.

Частина греко-католицької (за тодішньою партійно-владною та науково-атеїстичною термінологією – уніатської) церкви, яка не визнала рішень Львівського собору 1946 р. і перейшла в підпілля, мала кілька невеликих (по кілька осіб) нелегально діючих чоловічих та жіночих монастирів та чернечих домів у Львівській, Івано-Франківській, Тернопільській та Закарпатській областях, як правило, з числа колишніх ченців та черниць літнього віку з колишніх греко-католицьких (уніатських) монастирів, що чернечими громадами доживали свого віку. Статистичні дані про ці кілька невеликих чернечих згромаджень досить суперечливі.

Впродовж наступних 10 років, внаслідок, головним чином, постійного адміністративно-правового тиску на єпархіальне та монастирське керівництво з боку центральних та місцевих органів влади чисельність чернецтва продовжувала істотно зменшуватися: в 1985 р. в тих же 9 православних монастирях кількість ченців та черниць скоротилася до 586 осіб, або на 18,2%; при незначному зменшенні числа насельників у периферійних монастирях вагомо меншим став кількісний склад двох великих київських жіночих монастирів – Покровського (зменшення на майже на третину) та Флорівського, заснованого ще в часи Хмельниччини (зменшення кількості черниць на 42,6%).

Свого роду знаковим став 1988 рік, коли за давньою партійною традицією ознаменовувати ювілеї вагомими подарунками, з нагоди 1000-річчя введення християнства на Русі рішенням Уряду УРСР Українському екзархату Руської православної церкви була повернена частина комплексу культових споруд і території Києво-Печерської лаври (Ближні та Дальні печери) для відновлення тут діяльності чоловічого монастиря та духовної семінарії (після закриття лаври в 1961 р. будівлі і територія Лаври використовувалися Києво-Печерським історико-культурним заповідником). Це рішення створило прецедент, яким, по суті, було зламано партійно-урядове "табу" на саму думку про можливість повернення культових споруд, майна колишнім законним

власникам – релігійним організаціям. Невдовзі подібні рішення почали прийматися й стосовно інших об'єктів по всій Україні.

Проте справжній "бум" кількісного зросту українських монастирів, чернецтва відбувся у 90-ті роки м.ст., коли після проголошення незалежності України були створені умови, що дозволили церкві, релігійним організаціям зайняти в українському суспільстві те місце, яке їм об'єктивно належало. Вже в 1992 році загальна чисельність монастирів в Україні досягла 55 і було зрозуміло, що це лише початок процесу монастирської інституалізації. За період 1985 - 1995 рр. їх кількість виросла стрибкоподібно: на 01.01.1995 р. в Україні діяло вже 152 монастирі з 3254 ченцями та черниціями – збільшення в 17 разів. Майже сенсаційним було те, що практично половину загальноукраїнської кількості цих релігійних центрів (98) склали греко-католицькі та римо-католицькі монастирі.

Ще через 10 років, станом на 01.01.2005 року кількість українських монастирів – православних, греко-католицьких, римо-католицьких, старообрядницьких – подвоїлась і досягла цифри 378. За цей період майже вдвічі (в 1,9 рази) зросла й чисельність ченців та черниць. На початок 2008 р. загальна кількість монастирів та їх насельників становили відповідно 421 та 6598 [Поточний архів Державного Комітету України у справах національностей і релігій. Статистичні дані про мережу церков та релігійних організацій в Україні за 2007 рік. – С. 1].

Регіонами найбільш активного поширення чернечого служіння в 90-ті роки минулого століття - на початку нинішнього стали Львівська (874 ченці та черниці), Рівненська (514), Донецька (432), Тернопільська (420), Закарпатська (458) області, м. Київ (752). Саме тут з'явилися і почали функціонувати найбільші чернечі осередки, в одних випадках - продовжуючи давні монастирсько-чернечі традиції цих регіонів, а в інших – стаючи результатом активного християнського місіонерства на нових для конфесій територіях.

Регіонами найбільшого зосередження монастирів різних конфесій закономірно стали області з найвищим рівнем релігійності населення та релігійних громад - Львівська (50 монастирів), Закарпатська (52), Тернопільська (35), Івано-Франківська (30) області [Там само]. Найбільш концентрованими за кількістю насельників на початок 2008 р. є монастирі Донецької (43,2 особи на 1 монастир), Черкаської (29,8), Рівненської (25,7), Запорізької (25), Чернівецької (23,9), Одеської (21,6) областей та м. Києва (39,6), що свідчить, з одного боку, про триваючий інтерес до чернечого способу життя та досягнення через нього релігійних цілей, а з іншого – про обмежені із-за різних причин

можливості конфесій у фундації нових монастирів. Зосередження в стародавніх, авторитетних у християнському світі монастирях чернецтва пояснюється й давньою практикою вишколу на їх духовно-аскетичній базі молодих ченців для нових монастирів.

В цілому ж, аналізуючи кількісні трансформації вітчизняного монастирсько-чернечого комплексу в контексті більш масштабних загальноцерковних процесів, що відбувалися у сакральній сфері за останні 15 років, є підстави зробити висновок, що цей специфічний релігійний інститут своєю короткою історією доби незалежної України не лише досить точно відтворює складні, суперечливі, неоднозначні процеси сучасної української церкви як активний і безпосередній учасник цих процесів, але й привносить у них цінності, критерії, підходи, вироблені і збережені своєю 1000-літньою історичною пам'яттю. За безликими, на перший погляд, цифрами, наведеними вище, насправді стоять не тільки кількісні характеристики монастирсько-чернечого комплексу, але й важкі пошуки моделі нової церкви, зорієнтованої на національні пріоритети незалежної держави, прагнення виробити конструктивну концепцію державно-церковних відносин в Україні, знайти оптимальний алгоритм міжцерковних відносин, стратегія і тактика розвитку кожної з українських церков та релігійних організацій, прагнення якнайшвидше подолати негативні наслідки існування церкви і монастирів у добу атеїстично зорієнтованого суспільства тощо.

Наочно, хоч і дещо опосередковано, ці непрості процеси сучасної церковно-монастирської історії відображає аналіз кількісної динаміки монастирів та чернецтва у розрізі конфесій.

До середини 90-х років ХХ ст. найбільш мобільними у справі організації функціонування монастирів, укомплектуванням їх чернецтвом виявилися Українська Греко-Католицька Церква (на 01.01.1995 р. - 76 монастирів, 1218 ченців та черниць різних чернечих чинів та згромаджень) та Українська Православна Церква МП (64 монастирі, 1733 ченці та черниці). УГКЦ, поставивши за мету відтворити свою довоєнну структуру та мережу релігійних осередків, у тому числі монастирів, за сприяння місцевих органів влади на західноукраїнських землях, в короткий термін цієї мети досягла. УПЦ МП, по суті, успадкувавши основну частину монастирів колишнього Українського екзархату РПЦ і не розгубивши кадровий склад чернецтва, також виявилася церквою з не лише значною кількістю монастирів, але й готовою істотно цю кількість нарощувати.

Римо-католицька церква (РКЦ) на зазначену дату мала 22 монастирі і 190 ченців та черниць бернардинів, бенедиктинців,

францисканців та інших, відображаючи стрімке поширення католицизму на правобережній Україні і, зокрема, на Поділлі, Житомирщині. В структурі Української Православної Церкви Київського патріархату (УПЦ КП) було 15 монастирів з 47 насельниками. Українська Автокефальна Православна Церква (УАПЦ) формально не мала жодного монастиря, хоч влітку 1991 р. той же київський Свято-Михайлівський чоловічий монастир спочатку був офіційно зареєстрований як чоловічий і жіночий монастир Київської єпархії УАПЦ (до 1993 р.).

Таким чином, монастирі двох найбільших церков – УПЦ МП і УГКЦ в середині 90-х років минулого століття склали більшість українських монастирів (76% від їх загальної кількості). Більша частина монастирів (близько 100) діяла в зоні домінуючого греко-католицького впливу – у Львівській (59), Закарпатській (15), Тернопільській (13) та Івано-Франківській (12) областях.

Істотною ознакою трансформацій у монастирсько-чернечій сфері цього періоду було те, що в умовах жорсткого суперництва за віруючих, культові будівлі і майно між нещодавно легалізованим греко-католицизмом і православ'ям, розколу і наростаючого протистояння між трьома православними церквами, підсилених втручанням зовнішньоцерковних та позацерковних факторів, українські монастирі не скільки будувалися, скільки перерозподілялися із застосуванням всього арсеналу засобів – від законодавчо визначених до силових, екстремістських. У цілому, цей період історії вітчизняних монастирів фактично нічим не відрізнявся від процесів, що відбувалися в православно-греко-католицькому просторі тодішньої України з їх численними реорганізаціями, поділами, злиттями, приєднаннями, розколами, переходами єпископату, духовенства з однієї конфесії в іншу і т. п.

Об'єктами безкомпромісного протистояння православних церков, цього періоду, головним чином УПЦ МП та УПЦ КП, стали, зокрема, давні й новозбудовані (переважно за державні кошти) монастирі Києва. Зважаючи на розкол у православ'ї і нагальну потребу його не посилювати, зберегти нетривку рівновагу між церквами, в результаті латентних комбінацій за участю державних, церковних, партійних, національних і, ймовірно, міжнародних чинників авторитетні київські монастирі стали належати частково УПЦ МП (Києво-Печерська Свято-Успенська лавра, Свято-Вознесенський (Флорівський), Свято-Покровський жіночі монастирі, "Свято-Пантелеймонівський скит" Свято-Покровського монастиря, Свято-Троїцький (Китаєвська пустинь) та ін.), а частково – УПЦ КП (Свято-Михайлівський Золотоверхий

чоловічий монастир, Кирилівський, Свято-Введенський жіночі монастирі, Свято-Феодосіївський ставропігійний чоловічий монастир, Видубицький чоловічий монастир та ін.)

Як і слід було очікувати у випадках, коли умови для кардинальних змін у сакральній сфері виникли майже раптово, а формований семидесятилітнім існуванням в атеїстичній державі церковний менталітет поміркованості, обережності, побоювань щодо державних декларацій про релігійні свободи інерційно стримував церкви від безоглядних і рішучих кроків, перша половина 90-х років ХХ ст. у розбудові монастирсько-чернечого комплексу характеризувалася повільністю та обережністю. Проте надалі, зважаючи на триваючу міжцерковну напругу і явну чи приховану конфронтацію, майже всі церкви (виключення складала з різних причин тільки УАПЦ та старообрядницька церква) заходилися активно нарощувати кількість монастирів, скитів, пустинь (інколи навіть штучно), вбачаючи в них свої надійні конфесійні форпости, хоч обґрунтування їх фундації в багатьох аспектах виглядало не завжди переконливо.

За підсумками 2000 р. (станом на 01.01.2001 р.) кількість монастирів в Україні досягла 276 (збільшення кількості за 1995-2000 рр. на 50%); на 57% зросла і кількість чернецтва. Особливо істотно зросли ці дані в РКЦ (50 монастирів, ріст в 2,3 раза) та УПЦ МП (з 1995 р. кількість монастирів та чернецтва збільшилася тут майже вдвічі; чисельність ченців та черниць УПЦ МП складала на цю дату 3519 осіб, або 68,7% від загальної чисельності чернецтва в Україні). В 1,5 раза зросла кількість монастирів УПЦ КП (22), в уповільнену фазу перейшов ріст монастирів УГКЦ (в 1,1 раза).

Цікаві закономірності виявляє аналіз кількісних характеристик монастирсько-чернечого комплексу в розрізі конфесій за 1995-2005 рр. УПЦ МП за цей період збільшила кількість монастирів до 161 (у 2,5 раза), що складало майже 42% від загальноукраїнської кількості монастирів, відображаючи цілеспрямовану політику УПЦ МП на інтенсивний і екстенсивний розвиток цього релігійного інституту (на 01.01.2008 р. монастирів УПЦ МП стало 173). З 15 до 39 (в 2,6 раза) збільшилося монастирів в УПЦ КП (на початок 2008 р. чисельність монастирів тут зросла до 44). В УГКЦ кількість монастирів збільшилася в 1,2 раза (з 76 до 94), що вказує на наближення цієї церкви до "точки доцільної насиченості" монастирями та чернецтвом у безмежному греко-католицькому ареалі (станом на 01.01.2008 р. монастирів нараховувалося 102). За 1995-2005 рр. в 4,9 раза збільшилася кількість монастирів католицьких орденів (пасіоністів, отців паулінів, бернардинів, кармелітів, францисканців й ін.) та згромаджень у РКЦ, де

стимулюючими факторами були, по-перше, традиційна для католицизму розбудова чернечих орденів, що справляють відчутний вплив на духовне життя католиків; по-друге, триваюча всебічна інституалізація католицьких структур; по-третє, активна катехітична, благодійницька робота іноземних місіонерів і місій з дітьми, молоддю, місцевими жителями Житомирщини, Вінниччини, Хмельниччини, Рівненщини та ін.; по-четверте, цілеспрямовані заходи РКЦ щодо повернення колишніх костьолів, монастирів, інших культових будівель, майна. Опосередковано результативності цієї діяльності католицької церкви на Правобережжі сприяє й розкол у православ'ї. Станом на 01.01.2008 р. кількість римо-католицьких монастирів зросла до 91.

Проте співставлення кількості монастирів у розрізі конфесій дає підстави стверджувати, що далеко не завжди кількісний ріст монастирів безвідносно до чисельності ченців у них відображає реальні процеси в релігійному середовищі (піднесення рівня релігійності населення в регіоні, потребу церков у монастирях, прагнення молодих людей прийняти чернечі обітниці тощо). Якщо в 2007 р. в УПЦ МП на один монастир в середньому припадало біля 26 ченців та черниць, в УГКЦ – понад 12, в РКЦ і старообрядницькій Церкві – більше 7, то в УПЦ КП – 3, в УАПЦ - по 2 ченці.

Найбільш розповсюдженими причинами рішення наших сучасників стати ченцями чи черницями є глибоке релігійне виховання в сім'ї, переконливі приклади високого духовного чернечого життя, індивідуально-психологічна схильність особи до духовно та аскетично орієнтованого життя, життєві невдачі та негаразди, самотність на тлі індивідуальної релігійності, церковно-кар'єрні міркування, можливість здобуття високої релігійної освіти в кращих навчальних закладах Європи та світу, подорожей (для римо- та греко-католицького чернецтва) тощо.

Відображаючи зрозуміле прагнення церков за нових політичних, економічних, соціальних, духовних, національно-культурних, правових умов в Україні засновувати нові й розвивати існуючі монастирі, скити, пустині, згромадження, усереднена по країні статистика, разом з тим, приховує співвідношення великих за кількістю ченців монастирів і численних малих монастирів, що навряд чи здатні належним чином реалізувати своє призначення, здійснювати очікуваний церквою вплив на релігійно-духовне життя в регіоні; численні факти появи і зникнення як нежиттєздатних дрібних, малочисельних монастирів; монастирів, у яких взагалі немає ченців або де їх склад роками залишається нестабільним. У випадку з монастирями УПЦ МП має місце й "перетікання" певної частини чернецтва в українські монастирі з Росії,



Молдавії, Придністров'я [Див.: Релігійне життя України// Релігійна панорама. – 2006. - №7.- С. 5].

Непоодиноким явищем стали формально створені монастирі з одним-двома, трьома ченцями, що фундовані скоріше для кількості, а чи щоб "застовпити" за собою певну територію. Ймовірно, що за подібних формальних підходів досягти високого рівня духовного подвижництва у вітчизняних монастирях, на яке орієнтували східнохристиянські отці чернецтва III-IV ст., важко. Можливо, це мав на увазі патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет, який навіть на ювілейному Помісному соборі УПЦ КП з нагоди 2000-ліття Різдва Христового змушений був констатувати, що "сьогодні чернецтво втратило минулу славу. Монастирів багато, а справжнього чернечого життя обмаль. Тому церква повинна звернути увагу на чернецтво" [Доповідь патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета на Помісному Соборі з нагоди 2000-ліття Різдва Христового 9-10 січня 2001 року // Ювілейний Помісний Собор УПЦ КП 9-10 січня 2001 р. Документи і матеріали. – К., 2001. – С. 39].

В церковно-адміністративному відношенні ознакою часу стало долучення до славнозвісних Києво-Печерської та Свято-Успенської Почаївської лавр Свято-Успенської Святогорської лаври, Унівської Свято-Успенської лаври, Свято-Іванівської лаври Студійського уставу, розширення складу українських ставропігійних монастирів. Так, зокрема, на початок XXI ст. в УПЦ МП у статусі ставропігійних діяли Свято-Успенський Святогірський Печерський жіночий монастир (с. Зимне на Волині), заснований, за переказами на поч. XI ст., Свято-Георгіївський чоловічий монастир на Житомирщині (заснований в 1666 р.), Свято-Троїцький Корецький жіночий монастир на Рівненщині (заснований близько 1571 р.), Різдва Богородиці Глинська пустинь – чоловічий монастир на Сумщині, відомий з XVI ст.

Відродилося чернече життя в цілому ряді монастирів – національних і культурних святинях – київських Свято-Михайлівському Золотоверхому, Свято-Михайлівському Видубицькому, "Свято-Пантелеймонівському скиті" Свято-Покровського монастиря, Свято-Феодосіївському чоловічому, Хресто-Воздвиженському Манявському скиту (Івано-Франківщина), Свято-Троїцькому Густинському монастирі на Чернігівщині, Спасо-Преображенському монастирі (м. Новгород-Сіверський), Свято-Успенській Унівській лаврі на Львівщині, монастирі св. Онуфрія, Свято-Іванівській лаврі Студійського уставу (м. Львів), Свято-Троїцького монастиря в Зарваниці на Тернопільщині та ін.

Питання про відкриття сьогодні православних монастирів, надання монастирям статусу ставропігії вирішує Священний Синод

церкви за поданням єпархіального архієрея. Статутами монастирів передбачено, що монастир – це церковний заклад, у якому живе і здійснює свою діяльність чоловіча (жіноча) громада, що складається з осіб чернечого звання, об'єднаних обітницями цнотливості, безкорисливості та послуху, і які присвятили себе молитві, праці та благочестивому життю [Див.: Статут Києво-Печерської Лаври. 1991 рік // Поточний архів Державного Комітету України у справах релігій за 1991 рік. – С. 1]. До основних функцій сучасних монастирів належать: відправа богослужінь, обрядів, ходів, церемоній; поширення релігійних переконань властивими монастирям засобами, місіонерська діяльність, справи милосердя та благодійництва, релігійна освіта, навчання, виховання; паломництво, інша діяльність, що відповідає християнським монастирським традиціям та чинному законодавству. Відповідно до давніх традицій і багатовікового досвіду більшість монастирів спільножительні, тобто насельники живуть чернечою громадою, мають спільну молитву, трапезу, майно і т. д., живуть за єдиним внутрішнім церковним уставом. Тим самим реалізується настанова Василя Великого про те, що тільки спільножительний спосіб чернечого життя дозволяє виконувати всі Христові заповіді і, зокрема, заповідь любові до ближнього.

Статус сучасних монастирів греко-католицької церкви визначається Кодексом канонів східних церков, проголошеним Іваном-Павлом II, яким передбачено, що монастир – це чернечий дім, в якому члени прямують до євангельської досконалості, дотримуючись правил і традицій монашого життя [Див.: Кодекс канонів східних церков, проголошений Іваном Павлом II. – Рим, 1993. – С. 259]. При цьому під чернечим станом розуміється сталий спосіб життя у спільноті в певному інституті, затвердженому Церквою, "завдяки якому вірні ...посвячуються згідно з приписами статутів з [до] нового й особливого титулу для дотримання прилюдних обітів послуху, чистоти і вбогості...відмовляються від способу мирського життя і цілком присвячуються осягненню досконалої любові на службу Царства божого для побудови Церкви і спасіння світу..." [Там само. – С. 249].

На відміну від православних монастирів, у греко-католицьких є поняття "монастиря свого права", яким є той монастир, який не залежить від іншого монастиря і керується власним уставом, затвердженим компетентною церковною владою. В залежності від засновника – Апостольського Престолу, патріарха, місцевого єпископа - розрізняють монастирі папського, ставропігійного та єпархіального права. Усі ченці, прийнявши обітницю послуху, підлягають Римському Архієреєві як своєму найвищому Настоятелю [Там само].

Сучасна монастирська ієрархія в православних, греко-католицьких обителях України мало чим відрізняється від традиційної, заведеної ще Феодосієм Печерським: начолі монастиря стоїть ігумен (з грецької – *правлячий*). Великими монастирями управляють намісники разом з Духовним собором (радою) з числа найбільш авторитетних і шанованих ченців, що відображає давню киеворуську традицію монастирського самоуправління. Духовний собор (рада) створюється чернечою громадою начолі з намісником, затверджується митрополитом і є виконавчим та розпорядчим органом у монастирі. Особливу категорію складають ченці, які виконують церковні функції в монастирі – ієромонахи (священники) та ієродиякони (диякони). Нерідко значні господарства монастирів спонукають до створення розгалуженої системи управління ними, що включає, окрім намісника, казначея (скарбника), економа, благочинного та інших. Очолює монастир і керує ним безпосередньо намісник. Він скликає Собор (раду), представляє монастир при вирішенні канонічних, богослужбових, катехізаторських, благодійницьких, церковно-громадських питань; несе відповідальність за духовно-моральний стан братії, має право "вето" на рішення Духовного собору (ради) та ін. За традицією, що веде свій початок ще з часів Візантійської імперії, а в Київській Русі – з часів киево-печерського ігумена Полікарпа, старший ігумен чи настоятель над групою монастирів називається архимандритом.

У правовому відношенні монастирі є суб'єктами цивільного права. Базуючись на загальнохристиянських засадах чернецтва, сучасні греко-католицькі монастирі, їх устави в силу особливостей свого походження, зорієнтованості з XVIII-XIX ст. на західні форми чернечого життя, внаслідок кількох монастирських реформ, латинізації, періоду нелегального існування в XX ст. по цілому ряду позицій істотно відрізняються від православних, хоч декларованою метою більшості реформ чернечого життя в греко-католицькій церкві було наближення чернечого життя до східної традиції, зокрема, до Студійського уставу Феодора Студита [Див.: Повертаючись до давніх традицій монашого життя. Коментар Патріарха Любомира Гузара по Заповіту Патріарха Йосифа Сліпого // Патріархат. – 2004. - №3.- С. 12-13].

Настоятелі греко-католицьких монастирів, згідно параграфу 2 Канону 441 Кодексу канонів, мають владу керівництва, наскільки вона їм виразно надається правом або владою, якій вони підлягають. Вони обираються на Капітулі, скликаній згідно з уставом, на необмежений час, хіба що устав велить щось інше. Члени виборної Капітули повинні старатися обирати настоятелями справді достойних і здатних до управління монастирем, "утримуючись від будь-якого зловживання й

особливо від добування голосів як для себе, так і для інших" [Див.: Кодекс канонів східних церков. – С. 265]. Настоятелі повинні мати постійну раду з числа авторитетних ченців, спираючись на яку "виконувати уряд", тобто свої настоятельські функції.

Ці загальні положення Кодексу канонів східних церков деталізуються уставами (статутами) конкретних монастирів. Так, наприклад, Статут монастиря св. Теодора Студита, погоджений Верховним архиєпископом УГКЦ кардиналом Мирославом Любачівським у 1994 р., передбачає, що згідно з Типіком монастиря головним настоятелем монастиря є ігумен (архимандрит), якого вибирають повноправні члени і який діє спільно із Загальною Радою монастиря – збором усіх управнених (тобто – правомочних – *В.К.*) ченців. Крім того, Загальна рада й ігумен мають допоміжні органи (духовну раду, раду старців), спираються у своїй діяльності на допомогу посадових осіб монастиря - економа, вчителя послушників тощо [Див.: Статут монастиря св. Теодора Студита.- Львів, 1994. – С. 5].

Чернечий стан в греко-католицьких монастирях "остаточно приймається через довічну професію, яка включає в собі три довічні обіти послуху, чистоти і вбозтва"; така довічна чернеча професія робить неправосильними акти, що суперечать названим обітам. Кандидат, який бажає стати ченцем, повинен протягом 60 днів до "прийняття довічної професії" зректися усього майна, яким володіє. Кодекс канонів спеціально застерігає, що чернечий стан має бути прийнятий "без примусу, тяжкого страху і підступу". Відповідно до вимог уставу монастиря, чернець зобов'язаний щоденно брати участь у "церковному правилі", Божественній літургії, коли вона правиться в монастирі. Настоятель має дбати, щоб ченці "мали час для роздумів про божественні речі і наполегливо віддавалися іншим побожним вправам."

Цілий ряд специфічних особливостей має система прийняття в греко-католицький монастир, проходження т.зв. новіціату, навчання "новиків". Так, наприклад, система прийняття до одного з найбільш авторитетних серед українських греко-католицьких монастирів – Свято-Успенської Унівської лаври, що на Львівщині, включає 6-місячне випробування кандидата (у світському одязі), перший чернечий постриг, складання через рік перших річних тимчасових обітниць (з отриманням ряси й камилавки), триразового складання тимчасових обітниць, перш ніж чернець допускається монастирською владою до прийняття "малого ангельського образу" і "вічних обітниць": зречення світу, здержливість, побожність, убозтво, послух, аскетичне життя. Найвищим шаблоном чернечого сходження до досконалості є "великий ангельський образ" (велика схима), що передбачає життя за суворими

аскетичними правилами – усамітнення, мовчання (німотність), контемплативна молитва, піст [Див.: Юркевич Г. Судійське чернецтво і сьогодення // Патріархат. – 2005. - №2. – С.21. За християнською традицією сучасні греко-католицькі монастирі можуть набувати статусу ставропігійних – вони підпорядковані безпосередньо патріархові. Однією з особливостей греко-католицьких монастирів є те, що кілька монастирів свого права різних єпархій, а також ставропігійні монастирів в межах території патріархату можуть об'єднуватися в чернечу конфедерацію, попередньо узгодивши це питання з відповідними єпископами та патріархом. В залежності від цього розрізняють монастирі конфедеровані і неконфідеровані.

Окрім цього, на відміну від православної церкви, інститут посвяченого життя греко-католицької церкви в Україні включає чини та згромадження. Чин є спільнотою, заснованою компетентною церковною владою, в якій члени, хоч не є монахами, складають професію, яка прирівнюється до монашої професії. Згромадження – це також спільнота, але в ній члени вже "складають професію з трьома прилюдними обітами послуху, чистоти і вбозтва, яка, однак не прирівнюється до монашої професії, але має власну силу згідно з приписом права" [Див.: Кодекс канонів східних церков. – С. 292-293]. На початок 2006 року в Україні діяло 9 греко-католицьких чоловічих чинів та згромаджень (675 членів), серед яких Василіанський чин святого Йосафата (Василіани), Монастир Студійського уставу (Студити), Чин Найсвятішого Ізбавителя (Редемптористи) та інші; а також 18 жіночих спільнот (чинів та згромаджень), що включають, зокрема, спільноту Сестер чину святого Василя Великого (Василіаном), Згромадження Сестер Служебниць Непорочної Діви Марії (Служебниць), Згромадження Сестер св. Йосипа Обручника Пречистої Діви Марії (Йосифітки) та інші.

Основні напрями роботи чинів та згромаджень в Україні: апостольська, душпастирська праця, видавнича, просвітницька діяльність, катехізація дітей та молоді, духовний вишкіл священників, ченців та черниць, реалізація благодійницьких програм (влаштування безкоштовних їдалень, робота в будинках перестарілих, організація відпочинку для дітей та молоді тощо).

Як й інші обителі, греко-католицькі монастирів у сучасному світі стоять перед цілою низкою проблем, які необхідно невідкладно вирішувати, де питання нового поповнення монастирів – лише одна з проблем. "Райський змії не залишає в спокої монастирів і богопосвячених осіб, - пише ієромонах ЧСВВ Діонісій Ляховича, узагальнюючи свою діяльність в Чині. – Усюди панує сучасний

індивідуалізм і безтурботність, байдужість до святих справ, споживацький дух, закритість у своєму світі, гонитва за владою, непослух... При переселенні ченців з одного монастиря в інший... треба винаймати вантажівки, щоб перевезти їх майно..." [Див.: Ляхович Діонісій, ієромонах ЧСВВ. Роздуми над основою християнського та монашого життя.- Львів, 2005. – С. 28, 72) .

В монастирській структурованості, характері підпорядкованості, напрямках, формах, методах та засобах, пріоритетах діяльності тощо на сучасних греко-католицьких монастирях все ще значущим залишається відбиток впливу західних форм чернечого життя, тобто католицьких, що свого часу так непокоїв митрополита А. Шептицького. Аналізуючи через 400 років результати Берестейської унії, дослідниця Папського Східного інституту (Рим), черниця греко-католицької церкви С. Сенік констатувала важливі й для монастирів та чернецтва УГКЦ наслідки: замість єдності християнської церкви – поділ навіть у власній церкві; замість збереження в недоторканності звичаїв та обрядів своєї церкви – набуття церквою явно вираженого латинського характеру; при цьому латинізація стала наслідком ставлення до справи унії самого Риму: він приймав до унії з собою не церкву, що мала традиції такі ж цінні, як латинські, а окремих осіб, яким довелось пристосовуватися до Римської церкви [Див.: Сенік С. Брестская уния: подведение итогов // 400 лет Брестской церковной унии. 1596-1996. Критическая переоценка. Сборник материалов. – Неймеген (Голландия), 1998. – С. 28].

Як і в часи Й. Рутського, чернецтво, зорганізоване в Чин святого Василя Великого, залишається, на кшталт католицьких орденів, виокремленою в церкві структурою, з якої рекрутується церковна ієрархія, але яка незалежна від місцевих єпископів, а отже – й не долучена до місцевих проблем греко-католицької церкви, що частиною духовенства сприймається критично.

Що ж до монастирів, чернецтва власне Римо-Католицької Церкви, то з 91 монастиря (біля 670 ченців та черниць), що діяли в Україні на початок 2008 р., більшість розташована в регіонах з відносно високою часткою польського, угорського населення, а також на територіях, де в минулому активно здійснювалася політика сполячення, мадяризації, покатоличення українського населення, а на сьогодні діє найбільше римо-католицьких громад та місій, активне духовенство, більшість якого (52%) складають іноземці. Це, зокрема, Вінницька (13 монастирів), Житомирська (14), Закарпатська (8), Львівська (9), Тернопільська (7) та Хмельницька (14) області. З близько 40 чернечих та жіночих чоловічих орденів, жіночих згромаджень, що з більшою чи меншою стабільністю діють на сьогодні в Україні, представлені ордени

та згромадження: Конгрегація Найсвятішого Відкупителя (редемптористи), Орден братів проповідників (домініканці), Товариство св. Франциска Салезького (салезіани), Конгрегація отців місіонерів (місіонери), згромадження сестер св. Домініка (домініканки), чин Св. Урсули Римської унії (урсулини), згромадження сестер францисканок (францисканки) та ін.

Переважно ченцями католицьких орденів та чернечих об'єднань з Польщі, Угорщини компенсується брак в Україні римо-католицьких священнослужителів – вони складають понад 260 осіб з 527. Відповідно до історично сформованої спеціалізації члени домініканського, єзуїтського орденів займаються організацією освіти, видруком періодичних релігійних видань; інші, переважно жіночі ордени та згромадження здійснюють опіку, в першу чергу духовну, католицьких сімей, релігійне виховання дітей, надають гуманітарну допомогу, займаються соціальним благодійництвом тощо [Див.: Яроцький П.Л. Римо-католицизм в Україні // Релігійна панорама.- 2006. -№12. – С.51-52].

Представляє науковий (релігієзнавчий, соціологічний, історичний, філософський) інтерес вивчення системи релігійно-світоглядних, морально-ціннісних, національно-культурних, мовних орієнтацій, шкали цінностей римо-католицького чернецтва в монастирях та згромадженнях на території України, зокрема, в тих чернечих осередках, де більшість складають ченці-іноземці.

Як показує аналіз статутів (уставів) монастирів католицьких орденів, діючих в Україні з 90-х років м. ст., діяльність монастирів (домів) здійснюється відповідно до Кодексу Канонічного права РКЦ, а члени братських спільнот, як і в монастирях інших конфесій, дотримуються обітів послуху, убогства, celibату, "щоб неподільним серцем віддавати себе тільки Богу та ближнім". Монастирем (домом) керує настоятель, який, наприклад, в ордені Братів Менших Конвентуальних св. Франциска з Асізу (Львівська дієцезія РКЦ) призначається Генералом ордену за поданням Провінціала. Всі брати мають рівні права і обов'язки (крім посвячених), вважаються послушниками Католицької церкви; брати і Орден в цілому підпорядковані папі Римському. Орден начолі з Генералом Ордену традиційно для католицьких чернечих орденів ділиться на провінції, очолюваних провінціалом, і об'єднує певну кількість монастирів (чернечих домів) начолі з настоятелями (о. гвардіянами). Вищий керівний орган Провінції – Провінційна Капітула, до складу якої входять, окрім Провінціалу, провінційні консультори, всі настоятелі (гвардіяни) монастирів, делегати від конкретних монастирів та ін.

Найпоширенішими напрямками діяльності чернечих орденів на українських землях є катехізація, євангелізація, місійна діяльність, підготовка ченців до місійної діяльності, освітня, видавнича справа, широка програма роботи з дітьми, молоддю, подружніми парами (влаштування католицьких культурних центрів, недільних шкіл, організація багатоденних літніх таборів, екскурсій тощо), реалізація благодійницьких (харитативних) проектів щодо різних категорій населення (піклування про дитячі будинки, будинки перестарілих, допомога хворим, убогим, потерпілим від стихійного лиха тощо).

При всій акцентованості оприлюдненої в ЗМІ інформації про українські монастирі на їх соціально значущій діяльності головною, визначальною і найбільш масштабною є їх діяльність, заради якої вони були створені, - діяльність релігійна. Для сьогоденного чернецтва, як і майже 17 століть тому, головною ціллю при виборі чернечого способу життя залишається досить особистісна, суто релігійна мета, визначена одним із отців християнського подвижництва Пахомієм Великим: "сподобитися вічних благ у безконечному житті" через зречення світу й самого свого життя "аби мати змогу жити для Бога" [Див.: Древние иноческие уставы пр. Пахомия Великого, пр. Василия Великого, пр. Иоанна Кассиана и пр. Венедикта, собранные еп. Феофаном. – М., 1892. – С. 155-156]. У зв'язку з цим авторитетний церковний історик Є. Голубинський свого часу писав, що "чернецтво з'явилося у християнському суспільстві зовсім не для мети громадського служіння. Люди зрікалися мирського життя не для того, щоб ... самовіддано служити суспільству, а для того, щоб ... залишити його ... і цілком присвятити себе подвигу спасіння своєї душі" [Голубинский Е. История русской церкви. В 2-х т. – Том 1, 2-я пол. тома. – М., 1881. – С. 607-608]. Суттєво не відрізняється від цієї думки позиція й сучасних представників чернецтва: "До монастиря людина йде не для того, щоб робити щось зовнішнє, - вважає протоігумен Василіан, одного з найбільших чернечих згромаджень в Україні, о. Й. Будаї. – Монаше життя – це, в першу чергу, праця над самим собою..." [Василіанський монаший Чин має нового протоігумена. Інтерв'ю з новим протоігуменом василіан о. Й.Будаєм // Патріярхат. - 2000. - №7-8. - С. 24].

Тому в уставах (статутах) монастирів, що діють в сучасній Україні, як головні завдання цього інституту, значаться, в першу чергу, релігійні цілі: "спільне сповідання християнської греко-католицької віри, дотримання аскези ... апостольська діяльність, катехізація дітей...пропаганда ідей екуменізму, християнських норм моралі" та ін. (Статут монастиря св. Обручника Йосифа Студійського Уставу УГКЦ);



"відправа богослужінь, обрядів, ходів, церемоній; поширення релігійних переконань...місіонерська діяльність; справи милосердя та благодійництва, релігійна освіта, навчання, виховання; паломництво..." (Статут Києво-Печерської лаври УПЦ МП); "катехізація і проповідання Слова Божого для народу", "місіонерська діяльність" і т.п. (Статут української провінції св. Михайла архангела монастирів ордену Братів менших св. Франциска з Асізу РКЦ в Україні) та ін.

Не знімаються, як головні, релігійні цілі монастирської діяльності й при здійсненні ними сьогодні в Україні благодійницької (харитативної), освітньої, видавничої та іншою соціально значущою діяльності. Поширення і пропаганда своєї віри, прищеплення цінностей і світоглядних орієнтирів саме своєї церкви супроводжують діяльність православних, греко-католицьких, римо-католицьких ченців та черниць в ході опіки над хворими та перестарілими, влаштуванні літніх таборів відпочинку для дітей та молоді, організації екскурсій, у тому числі – за кордон; в процесі роботи в дитячих інтернатах, лікарнях, притулках, в пенітенціарній системі; в ході добродійних акцій, влаштуванні пісенних фестивалів, спортивних змагань, організації шкіл, гуртків по вивченню іноземних мов (зокрема, польської), підготовці молоді до навчання в духовних навчальних закладах в Польщі, США та ін.

При збереженні зазначених вище релігійних цілей благодійницька "багатопрофільність" сучасних монастирів в Україні істотно зросла. Так, наприклад, порівняно недавно відроджений (закритий ще і часи Російської імперії) київський Свято-Іонівський монастир (УПЦ МП) разом з налагодженням тут духовно-аскетичного, подвижницького життя створив на території монастиря іконну, ювелірну, швейну майстерні, на базі яких організоване навчання підлітків основам декоративного розпису, навикам столярства. Працює комп'ютерний клас, де діти освоюють знання з цифрової графіки, комп'ютерної верстки. Налагоджено роботу видавничого відділу. Як і багато інших обителів, цей монастир надає допомогу знедоленим, тим, які були позбавлені свободи тощо. Частину коштів на соціально-благодійницькі цілі монастир отримує від реалізації продукції, виготовленої в монастирі [Релігійне життя в Україні. Православ'я // Релігійна панорама. – 2006. - №10. – С.11-12].

Назагал, відмова нинішньої Української держави від радянських підходів щодо можливості залучення церкви, монастирів до соціальної роботи серед населення, коли вважалося, що держава повинна самотійно справлятися з вирішенням соціального блоку проблем, відкрила широкі можливості для представників церкви, чернецтва займатися благодійництвом, а разом з цим - здійснювати апостольську

діяльність, поширювати віровчення своєї церкви на соціальних об'єктах, де раніше це було неможливо: в дитячих будинках, лікарнях, колоніях та тюрмах, в літніх таборах відпочинку, будинках-інтернатах для людей похилого віку тощо.

Продовжуючи давню концептуальну традицію західнохристиянських монастирів вбачати вищу мету своєї діяльності не у зреченні світу, а в його спасінні, бути не пасивним, а діяльним щодо церкви і суспільства, сучасні римо-католицькі, греко-католицькі монастирі, їх чернецтво в Україні займають більш активну позицію, аніж православні монастирі у зв'язках та діяльності поза монастирями, зокрема, у здійсненні соціально значущої діяльності; їх арсенал не лише декларованих в монастирських уставах (статутах), але й практикованих засобах і формах соціальної допомоги та сприяння у різних сферах на сьогодні значно ширший, мобільніший і результативніший.

При всіх позитивних трансформаціях чернечо-монастирського комплексу в незалежній Україні православним, греко-католицьким, римо-католицьким, старообрядницьким монастирям, чернецтву взагалі притаманний цілий ряд проблем об'єктивного та суб'єктивного характеру. Беручи до уваги свідчення, оцінки, констатації ієрархів, кліру, самого чернецтва УПЦ МП, УПЦ КП, УАПЦ, УГКЦ, РКЦ, враховуючи результати досліджень релігієзнавців, соціологів, урядовців у центрі й на місцях, що займаються релігійною сферою та державно-церковними відносинами, узагальнено ці проблеми можна звести до наступних:

- ✓ відсутність очікувано активного бажання молодих віруючих присвятити себе чернечому стану, поки що не справджені сподівання ієрархів на прихід сучасної молоді в монастирі [Див.: Повертаючись до давніх традицій монашого життя. – С. 13]. Перша сесія Собору монашества УГКЦ у вересні 2004 р. констатувала кризу чернечих покликань, що існує в наш час. Нині, зазначалось на Соборі, "кандидатів до монастирів втричі менше, ніж було колись" [Кожух Ф. Сильне монашество – сильна Церква // Патріярхат. – 2004. - №3. – С. 24]. На Ювілейному помісному Соборі УПЦ КП в 2001 р. також з жалем констатувалося, що в багатьох монастирях чернечий послух несуть фактично два-три ченці й актуальною є проблема поповнення монастирів новими ченцями [Див.: Євстратій (Зоря), ієромонах. Про значення чернечого життя в Православній Церкві // Ювілейний Помісний Собор УПЦ КП, 9-10 січня 2001 р. Документи і матеріали. – С. 58];

- ✓ брак серед новітнього чернецтва істинного подвижництва, підміна "духу самоосудження і прийняття на себе гріхів світу" "агресивністю і "ревністю не по розуму", що суперечить сенсу самого аскетизму" [Доповідь патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета на Помісному Соборі з нагоди 2000-ліття Різдва Христового. – С. 39];
- ✓ нестаток релігійних, духовних, моральних, гуманних вартостей, корупція, мафія, брехня або "матеріалістична жадоба володіти чимось, нехтування потребами й стражданнями слабших", що, за переконанням колишнього глави святого Чину Василя Великого, ієромонаха Діонісія Ляховича, проявляється "навіть по монастирях і в самій церкві" і кваліфікується ним як "духовне негативне убожество". Ці негативні характеристики сучасного чернецтва ієром. Діонісій підкріплює численними прикладами непослуху сучасних ченців при їх призначенні в інші монастирі, небажання залишати "теплі місця", ігнорування ними євангельських вимог самозречення, поміркованості, убожества; нагромадження ченцями власного майна тощо [Див.: Ляхович Діонісій, ієромонах ЧСВВ. Цит. праця. – С. 71-73];
- ✓ недостатня увага церков до діяльності монастирів та чернецтва, тим більше, що "без чернецтва, - як зауважує Патріарх УПЦ КП Філарет, - помісна церква втрачає свою силу";
- ✓ побутуюче серед частини православного, греко-католицького духовенства, кліру негативне ставлення до чернецтва [Див.: Комуні кат Секретаріату Синоду єпископів УГКЦ // Патріярхат. - 1999.- №11. – С. 21]; невдоволення частини місцевого духовенства панівним становищем у церкві чернецтва, хоч з діяльністю останнього пов'язаний цілий ряд негативних проявів, кричущих порушень християнської моралі та канонічного права [Див.: Єленський В. Розлом // Людина і світ. – 2000. - №6. – С. 7];
- ✓ брак добре підготовлених вчителів, вихователів, які можуть на належному рівні здійснювати навчання та виховання молодих ченців у монастирях та згромадженнях, школярів у гімназіях при греко-католицьких монастирях тощо, у зв'язку з чим окремі навчальні заклади на базі монастирів доводиться закривати;
- ✓ надмірне захоплення монастирів, особливо тих, що відроджуються, господарською діяльністю, забезпеченням фінансово-господарською самодостатністю монастиря на

шкоду невідкладному налагодженню, впорядкуванню та вдосконаленню духовного життя чернецтва як головного в діяльності монастирів;

- ✓ триваюча практика проживання ченців та черниць поза монастирями, "у миру", служіння ченців у священному сані парафіяльними священиками, що за радянських часів була явищем вимушеним, а на сьогодні повинно бути подоланим чи стати винятком [Див.: Євстратій (Зоря), ієромонах. Цитована праця. – С. 25];
- ✓ все ще значний відсоток серед духовенства та чернецтва РКЦ на території України духовних осіб-іноземців;
- ✓ втягнення (явне чи латентне) частини монастирів, чернецтва в міжцерковне, міжконфесійне протистояння, в акції політичного характеру, особливо в період передвиборних кампаній та ін.

Наведені з посиланнями на переважно церковні джерела проблеми далеко не вичерпують всього переліку складностей, які доводиться розв'язувати сучасному чернецтву та церквам в Україні. У кожному випадку та чи інша проблема має свої причини чи комплекс причин об'єктивного та суб'єктивного характеру. Такими причинами, зокрема, є:

- ✓ тривалий період здійснюваного в СРСР та УРСР курсу на побудову безрелігійного суспільства, зорієнтованого на науково-матеріалістичні цінності і витіснення цінностей релігійних, що в 20-30-ті, 50-70-ті роки супроводжувався закриттям церков та монастирів, а в 40-80-ті роки ХХ ст. на західноукраїнських землях – утриманням на нелегальному становищі чи в засланні греко-католицького чорного та білого духовенства. Внаслідок цього в діяльності православних, греко-католицьких, римо-католицьких монастирів та чернецтва в Україні фактично відбулася перерваність в кілька десятиліть, що спричинила до втрати, значною мірою, тисячолітнього досвіду діяльності монастирів як релігійно-духовних центрів, де мали наочно реалізовуватися ідеали християнського життя;
- ✓ тривало діючі наслідки здійснення в Україні в XVIII-XX ст. російською синодальною церквою курсу на ліквідацію національних особливостей православної церкви та монастирів в церковному устрої, управлінні, в літургії, обрядах, освіті, церковно-монастирському книгодрукуванні тощо під приводом уніфікації, боротьби з "латинством", що денационалізували, деморалізували значну частину українського чернецтва та духовенства, породили тип ченців, байдужих до національних

- інтересів, до національної культури; у яких внутрішнє благодатне життя підміняється зовнішнім благочестям, а копітка духовно-місійна робота по утвердженню своєї віри та церкви - численними апеляціями до державних структур;
- ✓ складнощі відродження монастирів, чернечого життя в Україні, спричинені чинниками економічного, фінансового, матеріального характеру (тривалий кризовий стан економіки, що ускладнював можливість фінансової допомоги; значний відсоток знищених чи зруйнованих культових споруд, монастирських будівель, втраченого культового майна, майна господарського призначення; неможливість з різних причин оперативної передачі колишніх культових будівель, приміщень з державної чи комунальної власності у власність релігійних громад тощо);
  - ✓ зміни в ставленні в цивілізованих країнах, як на Заході, так і на Сході до явища чернечого покликання, поширеність негативного ставлення серед молоді до "прийняття довічної професії" і зв'язаних з цим целібату, убогства тощо;
  - ✓ демографічна криза в Україні, що своєрідно позначилася і на церковно-монастирському комплексі;
  - ✓ перетворення частини монастирів і монастирських комплексів в об'єкти міжцерковного протистояння (греко-католицько-православного, міжцерковноправославного), посиленого втручанням державно-адміністративних, партійно-блокових, націонал-патріотичних чинників тощо;
  - ✓ брак уваги церков, зайнятих самоутвердженням в новітньому українському суспільстві, міжцерковними суперечками, боротьбою за багатомільйонний загін неофітів з числа байдужих до релігії чи невіруючих, до діяльності монастирів та чернецтва;
  - ✓ прихід у відроджені українські монастирі у 90-ті роки м.ст. і пізніше значної частини малодосвідчених, недостатньо освічених у церковному і духовно-аскетичному житті людей та ін.

Чи не найскладнішою проблемою християнського чернецтва в сучасній Україні, на нашу думку, є проблема розбудови монастирсько-чернечого комплексу, коли є перед собою надзвичайно висока планка чернечого суспільного служіння періоду Київської Русі та Могилянської доби. Служіння нинішньому українському суспільству, що вже не може повторити колишнього подвижництва києворуських ченців-інтелектуалів у літописанні, рукописному письменництві та

церковно-монастирському книгодрукуванні, у запровадженні української мови, у виконанні патріотичної місії об'єднання Русі перед зовнішніми загрозами, утвердження самодостатньої вітчизняної церкви та ін.

Тенденції, що мають місце в діяльності чернечо-монастирського комплексу сучасної України, засвідчують, що, не обмежуючись налагодженням і вдосконаленням літургійно-молитовного, внутрішньо-духовного життя, українське чернецтво веде пошук своєї соціально значущої ніші, у якій чернецтво за результатами свого суспільно-церковного служіння наблизилось би до історичних взірців.

## 6. СТАН ПІЗНЬОПРОТЕСТАНТСЬКИХ КОНФЕСІЙ

Течії пізнього протестантизму – баптисти, п'ятидесятники, адвентисти, а також Свідки Єгови існують в Україні понад сто років. За радянської влади названі конфесії знаходилися в стані постійного адміністративного тиску, були об'єктом партійно-ідеологічної критики, атеїстичної пропаганди. П'ятидесятники фактично були заборонені і не підлягали реєстрації, оскільки після ініційованої державними органами в Москві «серпневої угоди» 1945 р. були насильно приєднані до євангельських християн-баптистів. Свідки Єгови від самого початку встановлення радянської влади в Західній Україні (1939 рік) були оголошені «антирадянською сектою», а тому владою були заборонені. У березні 1951 р. щодо Свідків Єгови здійснено акт геноциду: за «Доповідною запискою Міністерства державної безпеки СРСР», схваленою особистим підписом Й. Сталіна, всі Свідки Єгови разом з сім'ями (7650 осіб) були вислані з України на вічне поселення до Сибіру без права повернення в Україну, а їхні домівки і майно були конфісковані державою.

Складні процеси відбувалися в ці роки у середовищі баптистів і адвентистів. Правоохоронні органи щодо цих конфесій здійснювали політику жорсткого контролю, постійних репресій та провокованих ними розколів, утворення опозиційних або паралельних угруповань, нищення організаційної структури.

За 17 років української незалежності названі протестантські течії пройшли шлях від сектантських утворень до оцерковлення. Відбулися докорінні **інституалізовані зміни**. Умови їхнього існування в тоталітарній радянській державі спричиняли їхню закритість щодо

суспільства, індиферентне, а то й вороже ставлення до держави, конспіративний, напівлегальний, а частіше нелегальний статус існування цих протестантських громад. Це зумовлювало їхню сектантську сутність. Суспільна ж легалізація, правове визнання цих конфесій державою як церков і релігійних організацій, рівноправних з іншими так званими традиційними християнськими церквами, притаманний протестантизму динамізм в євангелізаційно-місіонерській діяльності й суспільному житті, сприяли формуванню нового типу конфесійної інституалізації і, що найістотніше, зняли табу на «відкритість світу», сприяли активному входженню їх у громадське життя.

Відтак, сучасні традиційні українські протестантські конфесії – євангельські християни баптисти (ЄХБ), християни віри євангельської – п'ятидесятники (ХВС), адвентисти сьомого дня (АСД), а також Свідки Єгови – досягли *високого рівня церковної інституалізації*. У них є ґрунтовно вибудоване теоретичне богослов'я, рукопокладена ієрархія, ефективна система підготовки священницьких кадрів – від коледжів і семінарів до інститутів й університетів, кваліфікований професорсько-викладацький склад з богословськими і науковими ступенями, вибудовані релігійні центри. Вони ведуть десятки теле- і радіопередач, створюють розгалужені місіонерські центри, які охоплюють євангелізаційно-місіонерською діяльністю не лише Україну, а й увесь східноєвропейський простір, Далекий Схід, Центральноазіатський регіон і Закавказзя. Вони мають налагоджені зв'язки, координують свою діяльність зі своїми закордонними церквами і релігійними центрами. Такий різновид конфесійного влаштування та релігійної життєдіяльності не можна вважати сектантським. Традиційне ставлення деяких представників так званих традиційних християнських церков до цих протестантських течій як «сект» успадковане від самодержавно-православної Росії та комуністично-атеїстичного Радянського Союзу.

Розглянемо конкретно, який же стан цих протестантських церков сьогодні, які інституалізаційні процеси відбуваються в кожній із них. Насамперед необхідно відзначити, що стрімкий злет кількості громад, охрещених, прихід неофітів, який був характерний для першої половини 90-х років минулого століття, помітно призупинився. Динаміка нинішнього кількісного росту пізньопротестантських громад дорівнює 1-2 % щорічного приросту замість 15-10 % першої половини 90-х років м. ст. Якщо в зазначений період масова євангелізація (на стадіонах, в концертних і спортивних залах) сприяла поповненню громад в основному людьми «зі сторони», які стали об'єктами публічної євангелізації, то в останні 5-7 років на 50-70% (в залежності від

конкретних конфесій) ці громади поповнюються за рахунок релігійної сім'ї. Основний напрямок євангелізаційної роботи – діти, підлітки, молодь, а також євангелізаційно-реабілітаційна робота з групами ризику (нарко- і алкогольної залежності і т.п.), а також з національними меншинами.

Важливою сферою стала **соціогуманітарна діяльність названих протестантських конфесій, яка коректує «вертикальне богослов'я»,** що характерне їхній сутності, **в бік його «горизонталізації»,** тобто відтворюється діяльність церков як соціальних інститутів шляхом зміщення акцентів з культової практики на гуманітарну сферу.

Кількісний ріст (або ж «будівельний бум») протестантських культових будівель – Домів молитви, «Залів Царства» - це ще один надзвичайно ефективний напрямок євангелізації. Кожне новозбудоване культове приміщення у населеному пункті або міському мікрорайоні – це своєрідна візитка конфесії, яка не тільки засвідчує її наявність, а й зацікавлює, агітує, притягує неофітів і, що не менш важливо, конкурує з культовими будівлями так званих історичних церков. За статистикою Державного департаменту у справах релігії, лише в 1992-2005 рр. збудовано понад 2000 протестантських церковних об'єктів.

**Значно зріс кадровий склад і рівень підготовки священнослужителів** протестантських церков. Кількість рукопокладених дияконів, пасторів, єпископів та інших служителів в протестантських конфесіях – ЄХБ, ХВС, АСД і Свідків Єгови - сягає понад 10 тисяч, що значно перевищує кількість священнослужителів УПЦ Київського Патріархату, УАПЦ, УГКЦ і РКЦ разом взятих (тут їх загалом 6137). Відтак, протестантські церкви надають особливого значення пасторській роботі у своїх громадах, концентруючи її до сім'ї, подружжя, дітей, підлітків, молоді. Виховання дітей і молоді, як резерву для майбутнього поповнення громад, – основний напрямок пасторської праці, що засвідчує як наявність різних форм євангелізаційної освіти і виховання, так і задіяну у них кількість пасторів, вчителів, наставників.

Крім того, зазначені пізньопротестантські конфесії свої євангелізаційні заходи у вигляді відзначення церковних подій, ювілейних конфесійних дат, свят, пов'язаних з історією або традиціями конфесії, виносять за межі своїх культових приміщень, презентуючи в такий спосіб себе «усьому світу», переносячи ці заходи до громадських видовищних приміщень (Палац «Україна», Палац спорту, стадіони, парки тощо). Проводячи ці заходи на належному професійному і художньому рівні, використовуючи засоби театралізації, інформатики, зокрема аудіо- й відео- їх відображення, вони досягають поставленої мети - емоційно впливати на безпосередніх учасників і запрошених



гостей цих видовищ. Нижче проаналізуємо стан і вияви зазначених тенденцій в окремих протестантських церквах.

**Всеукраїнський союз об'єднань євангельських християн-баптистів** (ВСО ЄХБ) на початок 2008 року нараховує понад 2640 церков і місіонерських груп з кількістю членів понад 160 тис. і біля 3-х тисяч священнослужителів. ВСО ЄХБ має 8 вищих навчальних закладів (6 семінарій і 2 університети), 18 біблійних коледжів, 21 біблійний інститут, в яких у 2007 р. навчалось понад 35 тис. слухачів, а також біблійні школи при баптистських церквах. Діє музична академія, працюють музичні школи для обдарованих дітей із баптистських сімей, заочні біблійні курси та інші форми навчання. Щорічно відкривається 100-150 нових баптистських церков.

Президентом ВСО ЄХБ у 2006 р. обраний Нестерук В'ячеслав Васильович, який замінив на цій посаді довголітнього президента баптистської церкви в Україні Коменданта Григорія Івановича.

Євангельські християни-баптисти беруть активну участь у суспільному житті України, зокрема у різних соціальних проектах та у справах доброчинства, зокрема надають допомогу школам-інтернатам, дитячим притулкам, домам пристарілих, працюють з безпритульними дітьми, групами ризику тощо. ВСО ЄХБ входить до складу Євангельської баптистської Федерації та Всесвітнього союзу баптистів (у світі нараховується понад 100 млн. баптистів), бере активну участь в європейських і світових міжрелігійних консультативних конференціях, а також підтримує міжнародні відносини, сприяючи авторитету України й відстоюючи принципи миру, злагоди та співдружності між державами [Там само. – С. 34].

ВСО ЄХБ відіграє активну роль у міжцерковному діалозі християнських церков в Україні, зокрема в Раді Євангельських протестантських церков (баптисти, п'ятидесятники, адвентисти, лютерани і деякі харизматичні церкви), в Нараді представників християнських церков України (представлені протестанти, православні, католики та інші церкви). Разом з тим у ВСО ЄХБ є невідкладні проблеми, пов'язані з опрацюванням стратегії подальшого розвитку (внутрішній устрій, євангелізаційна діяльність, розвиток богословської навчальних закладів, відносини між церквами і місцевими церквами (громадами), дотримання принципу централізму і автономії баптистських церков, взаємовідносини з місіями тощо).

Процес динамічного зростання й організованого будівництва баптистських церков в Україні відбувається в умовах внутрішніх криз. Виникнення великої кількості місіонерських організацій гостро поставило питання про місце місій (зокрема закордонних) у структурі

ВСО ЄХБ, про їхні відносини з церквами, зокрема підзвітність помісним церквам. Виникають протиріччя між новоутвореними місіями і традиційними церквами, між старими і новими церквами, більшість членів яких – неофіти останніх 10 років. Оскільки новоутворені церкви, як правило, дуже динамічні, використовують нові, не притаманні традиційному українському баптизму форми богослужінь і часто критично ставляться до традиційних форм баптистської життєдіяльності (як до богословської, так і до побутової культури), то це викликає звинувачення нових церков і місій з боку старих церков у «відступництві від євангельсько-баптистських принципів», у «харизматизмі» тощо.

Як і всі протестантські конфесії в Україні, ВСО ЄХБ з року в рік втрачає динаміку росту. В 2007 році він зріс лише на 6 громад. Тому пріоритетний напрямок євангелізації – релігійна сім'я, яка є основним каналом поповнення баптистських громад. У церквах ЄХБ діє понад півтори тисячі недільних шкіл, у яких майже 20 тисяч дітей навчають 5 тисяч вчителів-євангелістів. Саме у недільних школах формується світогляд майбутніх членів громад ЄХБ, 50% щорічно поповнення яких здійснюються за рахунок учнів недільних шкіл. Різноманітні форми роботи з підлітками – євангелізаційна програма АВАНА (для учнів 9-10 класів загальноосвітньої школи), молодіжні християнські клуби і кафе, християнські дитячі і молодіжні клуби спілкування та інші форми дитячої, підліткової та юнацької євангелізації є пріоритетними напрямками діяльності ВСО ЄХБ.

Поза ВСО ЄХБ знаходиться Братство незалежних церков та місій євангельських християн-баптистів України, яке зареєстроване у 1992 р., хоча витоки його починаються ще з 1961 р, коли в середовищі євангельських баптистських церков колишнього СРСР виник «рух оновлення» та звільнення церковного життя від втручання органів влади у канонічну діяльність церкви. Братство є об'єднанням рівноправних незалежних церков та місій ЄХБ. Кожна церква та місія представлені у цьому органі своїми керівниками або іншими служителями, які мають відповідні повноваження.

Вищим органом Братства є Загальні збори представників церков, що проводяться два рази на рік. Для вирішення поточних проблем обрано Раду Братства у складі 21 члена на чолі з Президентом Братства. На сьогодні до складу Братства входить понад 130 громад із більше 10,5 тис. членами.

Один із баптистських принципів передбачає автономію та незалежність кожної помісної церкви, що обумовлює таку схему управління: громада – пресвітер – Бог. Тобто, в незалежних церквах

відсутня ієрархічна централізована структура керівництва громадами. Саме на таких незмінних засадах – незалежності кожної помісної церкви – і засноване Братство незалежних церков та місій євангельських християн-баптистів.

Братство має свої навчальні заклади: Київську богословську семінарію, Одеський Біблійний інститут, біблійні школи в Харкові та Харцизьку, є співзасновником Донецького Християнського університету, громадської організації (української редакції) Трансвітового радіо, УХРТ (Українського християнського радіо і телебачення), асоціації «Духовне відродження».

При Братстві зареєстровано низку місій, зокрема Християнську благодійну місію «Табея», Християнську місію медичних працівників «Апостол Лука» (Київ), місію «Дорога до серця» (Харцизьк), Південно-західну місію милосердя та добродійності «Логос» (Одеса), Дніпропетровську місію милосердя та добродійності «Слово порятунку». Братство видає журнал «Дорога, Правда та Життя», бере активну участь у роботі Українського Біблійного Товариства, в консультативних зустрічах різних християнських організацій з метою захисту свободи совісті та віросповідання в Україні на законодавчому рівні.

Окремо від ВСО ЄХБ знаходиться також Релігійна організація колишньої Ради Церков Євангельських християн-баптистів (РЦ ЄХБ), яка була утворена в 60-х роках минулого століття в результаті розколу в баптизмі. Рада Церков ЄХБ стала в обороні релігійних свобод від тиску державних органів і вийшла із тодішньої Всесоюзної Ради ЄХБ, оскільки не погоджувалася з її угодовською позицією і залежністю від радянського режиму. Однак і в незалежній Україні Рада Церков ЄХБ не прилучилася до ВСО ЄХБ і позицінує себе як самостійну і незалежну від інших баптистських церков течію, у складі якої нараховується 48 церков, з яких офіційно зареєстровано лише 9. Рада Церков ЄХБ дотримується надто обережної щодо держави позиції, а тому більшість її церков не реєструється.

У цілому ж баптистські церкви, насамперед ВСО ЄХБ, активно співпрацюють з іншими християнськими церквами і релігіями нехристиянського спрямування, які існують в Україні, у Всеукраїнській раді церков і релігійних організацій, яка акумулює і погоджує конфесійні ініціативи, сприяє всім її учасникам у виконанні їхніх статутних завдань, становленню порозуміння і терпимості у взаєминах різних конфесій, удосконаленню правового поля державно-церковних відносин.

Другою євангельською протестантською течією в сучасній Україні є **Всеукраїнський союз церков Християн віри євангельської – п'ятидесятників (ВСЦХВЄ)**. Ця протестантська течія появилася в Україні в 20-х роках ХХ ст. У роки радянської влади п'ятидесятники не мали можливості інституалізуватися в самостійну релігійну організацію. Всеукраїнський Союз Християн віри євангельської з центром в Одесі, утворений 3 вересня 1925 р., був розгромлений у 1930 р. Його керівництво потрапило до радянських концентраційних таборів (ГУЛАГу) і там загинуло. 500 громад з 25 тис. віруючих були ліквідовані і зазнали гонінь. У 1945 р. радянська влада під загрозою нових репресій запропонувала керівникам нелегально існуючих громад і груп п'ятидесятників увійти до складу Союзу євангельських християн-баптистів. Більшість громад п'ятидесятників не погодилася з цим, оскільки неможливість спільного об'єднання з баптистами полягала в несумісності систем віровчення п'ятидесятників і баптистів. Упродовж 50-80 –х років м. ст. керівництво п'ятидесятницьких громад кілька разів зверталося до відповідних державних органів з проханням про надання їм можливості створити власний союз і реєструвати п'ятидесятницькі громади. Проте радянська влада на це не погоджувалася і відповідала репресіями. Це остаточно підірвало довіру п'ятидесятників до влади, а тому до розвалу СРСР вони вже не йшли на будь-який діалог з нею.

25-26 травня 1990 р. в Коростені (Житомирська обл.) відбувся з'їзд, на якому було відроджено розгромлений у 1930 р. Всеукраїнський союз християн віри євангельської п'ятидесятників. До нього увійшли п'ятидесятницькі громади зі складу Союзу ЄХБ (частина п'ятидесятників все ж змушені були увійти в об'єднання з баптистами), автономно зареєстровані і незареєстровані громади, місії. Головою Союзу християн віри євангельської п'ятидесятників було обрано Миколу Мельника. У 1998 році його на цій посаді змінив Михайло Паночко.

Почавши з 1990 р., **п'ятидесятницькі громади інституалізувалися в цілісну церковну організацію**. Сучасна її назва Всеукраїнський союз церков Християн віри євангельської (ВСЦ ХВЄ). У 2007 р. ВСЦ ХВЄ складався з 1525 п'ятидесятницьких громад (як і в баптистів, у п'ятидесятників діє принцип церковної автономії кожної громади), членами яких були біля 110 тис. осіб. Мав збудованих біля тисячі Домів молитви і 125 – знаходилися в стані будівництва. Понад 1200 пасторів і 1100 дияконів здійснювали священницькі функції у п'ятидесятницьких громадах. У десь 1150 недільних школах навчалася біля 38 тис. дітей під опікою майже 3200 вчителів. П'ятидесятники, які входять у ВСЦ ХВЄ, мають 16 навчальних закладів для підготовки

священнослужителів, 27 періодичних видань. Офіційними органами ВСЦХВС є журнали «Благовісник», «Євангельський голос», «Євангеліст». Окремі громади п'ятидесятників мають свою періодику.

У складі ВСЦ ХВС є 51 місія, які здійснюють євангелізацію не тільки в Україні, а працюють місіонерами в Російській Федерації, зокрема на Півночі і Далекому Сході, в країнах Середньої Азії і Закавказзі, утворюючи там п'ятидесятницькі громади і групи.

В Україні ВСЦ ХВС веде українською мовою 14 теле- і 22 радіопередачі з участю фахово підготовлених ведучих пасторів – євангелістів, редакторів і авторів. Майже третина п'ятидесятницьких громад зосереджені в двох західних областях – Рівненській (251) і Волинській (207). Саме ці області є традиційними для п'ятидесятників, бо саме в них у 20-30-х роках м. ст. зародилося українське п'ятидесятництво. Численні громади п'ятидесятників діють у Тернопільській (109), Чернівецькій (144), Вінницькій (180) та Львівській (89) областях. У цих областях працює більше третини всього українського складу п'ятидесятницьких священнослужителів (понад 1300 із загальної їх кількості – 3020).

Донедавна п'ятидесятництво в Україні було русифікованим, оскільки в основному користувалося російськими перекладами Біблії, російськомовними пісенниками і допоміжною богословською літературою. Після обрання М.С. Паночка головою ВСЦ ХВС (у 1998 р.) п'ятидесятництво в Україні поступово українізується, оскільки голова спільноти, як патріот України, всіляко сприяє і заохочує, щоб українська мова стала мовою п'ятидесятницького богослов'я і проповіді, мовою викладання в семінаріях, богословських інститутах і недільних школах. Це в п'ятидесятницькому офісі висить доволі дипломатично підібраний вислів К.Маркса: «Якщо людина не знає мови народу, на землі якого проживає, то вона є або гостем, або найманцем, або ж окупантом».

Як і в інших протестантських церквах в Україні, основний приріст п'ятидесятництва відбувся в першій половині 90-х років м.ст., коли п'ятидесятницькі громади в основному поповнювалися п'ятидесятниками, які виходили із Союзу ЄХБ, в якому вони були змушені перебувати, оскільки легального п'ятидесятницького Союзу за радянської влади не існувало. Проте динамічного приросту кількості п'ятидесятників, починаючи з другої половини 90-х років м. ст. не відбулося. В деякі роки в Україні спостерігалось помітне зменшення кількості п'ятидесятників. Це пояснюється їх еміграційною налаштованістю. П'ятидесятники постійно емігрують з України в США, Канаду. У 20-30-ті роки ХХ ст. п'ятидесятники із Західної України в

основному виїжджали до Аргентини і Бразилії. В роки радянської влади п'ятидесятники організовано надсилали до відповідних органів влади тисячі звернень на виїзд в «будь-яку некомуністичну країну». Цей еміграційний п'ятидесятницький демарш шокував владу, оскільки свою еміграційну налаштованість п'ятидесятники пояснювали відсутністю свободи совісті в СРСР, яка все ж була гарантована Конституцією, але не забезпечувалася. П'ятидесятники були найбільш організованим загалом релігійних дисидентів в СРСР. Саме це давало підставу західним країнам постійно звинувачувати СРСР у відсутності людських прав і релігійних свобод, нетерпимості та дискримінації на підставі релігії і переконань.

У незалежній Україні п'ятидесятники отримали можливість вирішувати свої проблеми – як їм жити і де їм жити. За роки української незалежності більше ста тисяч п'ятидесятників виїхало з України в США і Канаду. Цей еміграційний процес в останні роки дещо сповільнився, але продовжується. Саме тому у звітах ВСЦ ХВС в деякі роки фіксувалося зменшення кількості членів п'ятидесятницьких громад. Нинішня еміграція п'ятидесятників не політична, не дисидентська, а соціально-економічна. Традиційно п'ятидесятницькі сім'ї багатодітні. У поліських селах немає роботи і заробітку. Це й штовхає п'ятидесятників на виїзд з України, щоб вижити, зберегти сім'ю, «вивести в люди», як вони кажуть, своїх дітей. Проте в 2007 році п'ятидесятники різних об'єднань зросли на 90 громад, зокрема ВСЦ ХВС на 34 [Релігійна панорама. – 2008. - №2. – С.4 обк.].

Крім ВСЦ ХВС, в Україні діють самостійно інші від ВСЦ ХВС церкви. Це – Союз вільних церков Християн євангельської віри, Церква євангельських християн в дусі апостолів в Україні, Релігійні організації Центру Божої Церкви християн віри євангельської, Український центр об'єднаної церкви християн віри євангельської та інші релігійні організації п'ятидесятницького спрямування. Таке розмаїття автономних п'ятидесятницьких церков пояснюється насамперед самою природою п'ятидесятницького світового руху, який постійно диференціюється, «розбруньковується» на окремі незалежні церкви, місії, братства.

Чисельність п'ятидесятників у світовому масштабі – питання досить проблематичне, оскільки є безліч церков, церковних союзів, які не називають себе п'ятидесятниками, але сповідують п'ятидесятницьке вчення в середовищі інших, не п'ятидесятницьких церков. Згідно журналу «Світова п'ятидесятниця» [№59, 1998 рік], власне класичних п'ятидесятників у світі 215 мільйонів. «Британська енциклопедія» повідомляє, що в 2004 р. в п'ятидесятницькому і харизматичному русі

сукупно нараховувалося 540 мільйонів послідовників. Найбільше п'ятидесятників в Азії (28% від світової чисельності), в Північній Америці (23%), Південній Америці (24%), Африці (15%), Європі (10%).

П'ятидесятницькі церкви й союзи конструктивно співпрацюють між собою. В основному вони мають одне віровчення, спільну мету і завдання. Періодично проводяться Всесвітні конференції п'ятидесятницьких церков. Зберігаючи свою структуру, свої особливості й повну автономію в питаннях внутрішнього життя, вони входять (але не підпорядковуються) до Всесвітнього Союзу Християн євангельської віри – п'ятидесятників (Пентекостал), який періодично скликає світові конференції із запрошенням всіх п'ятидесятницьких церков і союзів. Остання, 20-та конференція відбулася у 2004 р. в Йоханезбурсі (Південна Африка), 21-а запланована на 2008р. в Лісабоні (Португалія).

Найбільшим (за межами ВСЦ ХВС) п'ятидесятницьким об'єднанням є **Релігійний центр Божої Церкви ХВС України**, який є спадкоємцем Церкви Божої в Україні, діяльність якої звершувалася на території Західної України в довоєнний період. Тоді названа церква нараховувала у своєму складі 320 громад. Їх центр знаходився в місті Кременець, мав своє видання українською мовою й семінарію. Під час радянської влади громади «Церкви Божої в Україні» звершували свою діяльність підпільно, при цьому не входили до будь-якого п'ятидесятницького об'єднання. Під час репресій безліч служителів цієї Церкви були репресовані і знищені.

Поновлення роботи зі створення цього об'єднання п'ятидесятників розпочато місіонерами, які прибули в Україну із Заходу наприкінці 80-х років м. ст. Було віднайдено більше 30 громад, які мали своє коріння в довоєнній Церкві Божій. Вони й стали засновниками оновленого об'єднання.

У 1995 р. було сформовано Оргкомітет, а в 1997р. зареєстровано Об'єднання Божа Церква в пророцтвах в Україні, яке має відповідну структуру, підпорядкування і визнає себе як християн віри євангельської п'ятидесятницького напрямку [Пізній протестантизм України. Колект. монографія. За ред. П. Яроцького. – К.-Дрогобич, 2007. – С. 207].

У 2001р. на з'їзді Об'єднання було прийнято рішення про зміну його назви на «Релігійний центр Божої Церкви Християн віри євангельської України». Керівним органом «Релігійного центру Божої Церкви Християн віри євангельської України» є Комітет єпископів, які представляють обласні об'єднання. Головують в Комітеті єпископів двоє служителів, які розподіляють між собою функції як співголови,

один з яких відповідає за зовнішнє представництво Центру, а інший – за духовне служіння. Першу посаду в 2006 р. посідав Вознюк Віталій Володимирович, другу – Савочка Пилип Михайлович. Обидва мають єпископський сан. У 2007 р. до складу цього Релігійного Центру входило 85 громад з понад 70 тис. членами.

Центр має 46 біблійних коледжів та біблійних шкіл з підготовки нових служителів, 42 центри реабілітації для алко- та наркозалежних осіб, надає допомогу 36 будинкам для дітей-сиріт. Центр здійснює масштабне будівництво. Так, у м. Києві по вулиці Жмаченка зводиться будівля за масштабами й архітектурою подібна до палацу «Україна». Це – майбутній Духовно-благодійницький та оздоровчий комплекс помісної церкви християн віри євангельської «Християнська надія», в якому функціонуватимуть: зали для богослужінь, центр допомоги бездомним дітям та сиротам, центр допомоги інвалідам та людям похилого віку, центр дитячої творчості, бібліотека, християнська благодійна клініка, спортивно-оздоровчий центр, благодійна їдальня. Це – яскрава ілюстрація «горизонталізації» протестантської євангелізації й культової практики.

**Союз вільних церков Християн євангельської віри України** пов'язує свої витoki з п'ятидесятницьким рухом, заснованим Іваном Воронаєвом у 20-х роках минулого століття в Одесі. Союз вільних церков ХЄВ України був заснований 22 листопада 1990 р. Станом на 1 січня 2008 р. у цей Союз входило 182 громади. У трьох навчальних закладах Союзу навчалось 247 служителів. Духовним життям Союзу вільних церков ХЄВ України опікується понад 200 служителів. Має 110 недільних шкіл. Старший єпископ Союзу – Райчинець Василь Федорович.

**Український центр Об'єднаної церкви Християн віри євангельської (УЦОЦХЄС)** є відгалуженням утвореної 1-2 серпня 1992 р. в Москві «Об'єднаної Церкви християн віри євангельської країн СНД» (ОЦ ХЄС СНД). Згодом на національних з'їздах були сформовані й затверджені Правління ОЦ ХЄС незалежних держав колишнього СРСР. Перший з'їзд Об'єднаної Церкви ХЄС України відбувся 4 вересня 1992 р., на якому керівником ОЦ ХЄС України було обрано Георгія Бабія. До складу цієї п'ятидесятницької церкви увійшли віруючі незареєстрованих громад.

До кінця 80-х років м. ст. спільнота незареєстрованих громад ХЄС (на той час більшість колишніх п'ятидесятників увійшли до Союзу євангельських християн-баптистів) продовжувала існувати нелегально. Свобода, яка настала для руху ХЄС, виявила глибокі внутрішні суперечності як спадщину в психології віруючих, яку вони винесли із



трагічного минулого, переживши репресії й зневаження людських і громадських прав. Значною мірою саме із цієї причини частина п'ятидесятницьких громад навіть за демократичного законодавства про свободу совісті залишаються незареєстрованими. Це був (і подекуди майже у всіх пізньопротестантських церквах залишається надто стійким) психологічний спадок від півстолітнього періоду репресій і дискримінації.

Знадобилися великі зусилля з боку християнських і державних організацій, щоб у світлі демократичних перетворень після розпаду СРСР як «імперії зла» переконати віруючих, що свобода дійсно прийшла і надовго, що вороття до минулого не буде і церковно-державні відносини будуть правовими, цивілізованими. Значну роль у переконанні таких «твердих» і «впертих» віруючих зіграли й міжнародні зв'язки із всесвітнім п'ятидесятницьким рухом з його віковою практикою конструктивного співробітництва з державою й входження в громадянське суспільство.

Об'єднана церква ХВС України зібрала під своїм «дахом» саме громади п'ятидесятників зі стійким феноменом недовіри до держави й небажанням реєструватися в державних органах. По суті, Україна є своєрідним епіцентром «Об'єднаної церкви ХВС країн СНД». Саме в Україні відбуваються з'їзди цієї церкви країн СНД і навіть Прибалтики.

Український центр Об'єднаної церкви Християн віри євангельської має у своєму складі 26 зареєстрованих і 115 незареєстрованих громад (станом на 1 січня 2008р.). 58 незареєстрованих громад знаходяться у Вінницькій області. Підготовка служителів здійснюється в Біблійному коледжі у Кривому Розі.

Основним напрямком євангелізації і водночас методом поповнення громад цієї церкви є робота з дітьми й молоддю. Поширеною формою духовного виховання стали літні християнські табори, в яких відпочивають діти з багатодітних і неблагополучних сімей. Цей соціально значущий напрямок євангелізації успішно розвивається у Київській і Житомирській областях (у зонах прилеглих до Чорнобильської АЕС і районах, що постраждали від Чорнобильської катастрофи), а також на Вінниччині.

У цій п'ятидесятницькій церкві, крім восьми існуючих благодійних місій, створені відділи милосердя, які надають допомогу людям, що знаходяться за межею бідності, малозабезпеченим, вдовам, інвалідам, хворим, самотнім. Організується допомога для забезпечення паливом, обробітку городів, ремонтування житла, виділяються продукти, взуття, одяг. Партнером цієї церкви у її соціально значущій діяльності є християнська місія «Стефанус» з Німеччини.

Об'єднана церква ХВС України вирішує й інші проблеми, в тому числі в боротьбі і з наркоманією, пияцтвом, дитячою безпритульністю. Створено Християнський центр для реабілітації страждаючих від наркоманії в м. Черкаси, реабілітаційний центр для дітей, схильних до бродяжництва, у Кривому Розі. Відповідна робота цією церквою здійснюється у Донецькій, Дніпропетровській та Вінницькій областях.

Підсумовуючи аналіз стану п'ятидесятницьких церков в Україні, потрібно констатувати, що найбільш значущий внесок в євангелізаційну, соціально спрямовану, гуманітарну та реабілітаційну діяльність вносить Всеукраїнський союз церков Християн віри євангельської-п'ятидесятників, очолюваний М.С. Паночком. Ця п'ятидесятницька церква виявляє найбільшу відкритість до екуменізму і співпраці з іншими християнськими церквами – протестантськими, православними, католицькими. Так, наприклад, на щорічне свято «Подяки за врожай» у вересні 2006 р. у Київський «Палац Україна» були запрошені представники української влади, депутати Верховної Ради України і Київської міської ради, а також всіх християнських церков. Це була яскрава демонстрація духовності, українськості, екуменізму і патріотизму Всеукраїнської церкви Християн віри євангельської – п'ятидесятників. І це було не тільки свято подяки за врожай, а й свято єднання всіх українських християнських церков. Виступи запрошених представників багатьох церков, зокрема УПЦ Київського Патріархату, УГКЦ, Римсько-Католицької Церкви в Україні, засвідчили їх вражаюче захоплення від побаченого і почутого на цьому високохудожньому й естетично підготовленому п'ятидесятницькому святі з виявом української традиції і культури, християнської духовності. Це була яскрава демонстрація духовності, українськості, екуменізму і патріотизму Всеукраїнської церкви Християн віри євангельської – п'ятидесятників, очолюваної М.С. Паночком. Здавалося, що після цього зникнуть будь-які спроби так званих традиційних, історичних християнських церков подекуди натякати про «жупел сектантства» й застерігати своїх парафіян від «сектантських зайд». Але, на жаль, і зараз на полицях деяких православних і католицьких книжкових магазинів, подекуди в їхніх церковних виступах і публікаціях надibuємо збережену від синодально-православної царської Росії й комуністично-атеїстичного Радянського Союзу ці жаргонно-трафаретні випадки проти п'ятидесятників, адвентистів, Свідків Єгови.

**Українська уніонна конференція Церкви адвентистів сьомого дня (УУК ЦАСД)** – одна із пізньопротестантських течій, яка проникла в Україну в кінці ХІХ століття. Як і попередні протестантські течії, вона

зазнала великих гонінь, жорстоких переслідувань, кількарізних розгромів своїх центрів в роки радянської влади. 1955 – 1980 роки для Церкви АСД в Радянському Союзі були драматичним періодом внутрішньоцерковних розколів. Церква АСД в СРСР була відірвана від всесвітнього керівництва – Генеральної Конференції упродовж 65 років (з 1911 до 1975 року). Це призвело до того, що, як вважає нинішнє керівництво УУК ЦАСД, їхня Церква розвивалася однобічно, без впливу прогресивних ідей, викладених в матеріалах Генеральної Конференції, до яких адвентисти, що жили за радянською «залізною завісою», не мали доступу. У цей час особисті амбіції окремих адвентистських лідерів призвели до виникнення в СРСР декількох адвентистських центрів. Деструктивна позиція радянських владних структур була визначальним роз'єднуючим чинником. Адвентистський загаль був втягнутий у міжособистісні й міжцерковні «розборки», які продовжувалися кілька десятиліть. У 1955 р. виникло два центри адвентистської церкви. Один центр формувався навколо П.Мацанова – колишнього керівника Всесоюзної Ради АСД, в якого в кінці 1954 р. Рада в справах релігій при Раді Міністрів СРСР забрала реєстраційну довідку керівника церковного органу. У цей же час в Москві функціонував другий адвентистський центр начолі з С.Кулижським, якого офіційно було обрано в 1955 р. головою Всесоюзної Ради АСД. Прибічники Мацанова вважали московський центр начолі з С. Кулижським «прокомуністичним», угодовським щодо влади, поставленим з подачі КДБ. Водночас офіційно діюча Всесоюзна Рада АСД начолі з С.Кулижським вважала нелегальний центр на чолі з Мацановом «незаконним».

Обидва центри мали паралельні структури і відділи. Конфронтація в Церкві АСД була вигідна державним органам, а агенти КДБ, маскуючись під друзів «врасдівців» чи «мацанівців», поглиблювали розкол. Тоді ж виникло й третє, так зване «нейтральне угруповання». Усі три розкольницькі угруповання вербували своїх прибічників – служителів громад. Поділ почався уже в середині громад, в яких часто доходило до взаємних звинувачень, виключень із членів Церкви і навіть рукоприкладства [Парасей А.Ф., Жукалюк Н.А. Бедная, брошенная бурей...-К., 1997. – С. 73-75].

Подолання розколу та створення унійної організації Церкви АСД в Україні тривало ціле десятиліття (1980-1990 рр.). Як визнають самі авторитети Церкви АСД в Україні, це був найскладніший і найдраматичніший період в усій історії становлення та розвитку адвентистського руху. Весь цей період продовжувалися зустрічі,

перемовини між служителями різних адвентистських центрів та орієнтацій, які часто заходили в тупик.

Лише в серпні 1988 р. відбувся Всеукраїнський з'їзд, на якому був затверджений Статут Церкви АСД в Україні. На посаду голови Української Унійної Ради Церкви АСД було обрано голову Західноукраїнського об'єднання пастора Жукалюка Миколу Арсенійовича. Нинішнім президентом Української Унійної Конференції Церкви АСД є Крупський Володимир Аркадійович, обраний на цю посаду VI з'їздом АСД в 1998р.

Загальна кількість членів Церкви АСД в Україні на кінець 1987 р. становила 14114 осіб. За 20 років, які минули відтоді, у 2007 р., Українська унійна конференція Церкви АСД складалася з 1040 громад, членами яких було понад 62 тис. осіб. Відтак, кількість адвентистів в Україні від 1987 р. зросла в 4,4 рази.

Керівний центр Церкви АСД в Україні – Українська Унійна Конференція (УУК), яка складається з восьми конференцій (регіональних управлінських структур) – Буковинської, Дніпровської, Західної, Південної, Подільської, Східної, Східно-Дніпровської та Центральної. Крім того, є ще й Київська місія, яка нараховує понад 5 тисяч членів.

Українська Унійна конференція церкви АСД надзвичайно структурована і субординована. Особливо важливу роль в її структурі і життєдіяльності відіграють відділи, а саме відділ глобальної місії, освіти, суботньої школи та особливого служіння, «жінки пастора», сім'ї, молоді, дітей, здоров'я, управління ресурсами, видавничий відділ, відділ зв'язків та релігійної свободи, відділ комунікації, АДРА (Адвентистське агентство допомоги і розвитку).

Оскільки однією із догматичних основ адвентизму є здоровий спосіб життя, тобто система заходів зі збереження гармонійного способу життя: здоров'я, раціонального і здорового харчування, праці і корисного відпочинку, то відділ здоров'я поділяється на чотири основні напрямки: відділ здоров'я у місцевих громадах; Адвентистська Медична асоціація України (АМАУ); адвентистські медичні заклади; гуманітарна допомога.

Кожний із напрямків орієнтований як на членів Церкви АСД, так і на різні верстви населення. Відділ активно співпрацює із Всеукраїнським товариством медиків-християн, Міжнародним конгресом із запобігання алкоголізму та наркоманії, Адвентистським міжнародним медичним співтовариством.

Лише в 1999 – 2003 рр. відділ здоров'я Церкви АСД в Україні надав гуманітарну допомогу на суму 1,3 млн. доларів США. У

різноманітні заклади України відділ здоров'я передав протитуберкульозні медикаменти й устаткування. У багатьох міських громадах АСД відкрито медичні фізіотерапевтичні й стоматологічні кабінети, центри реабілітації. У Києві функціонує Адвентистський міжнародний медичний центр. Крім того, у кожній адвентистській громаді передбачено функціонування відділу «здоров'я і утримання», який пропагує принципи здорового способу життя, «санітарної реформи», влаштовує різноманітні кампанії профілактичного і реабілітаційного характеру.

Як і в інших пізньопротестантських течіях, Церква АСД в Україні в основному поповнюється за рахунок релігійної сім'ї і водночас спрямовує різні форми свого впливу на позацерковну молодь. Церква АСД взяла курс – працювати на перспективу. Більшість керівників уніонного рівня і регіональних конференцій, пасторів громад – це молоді люди віком від 25 до 30 років. Робота з молодіжними лідерами адвентистських громад дозволяє церкві вирощувати нові кадри та робити їх постійну ротацію. Саме за цей напрямок відповідає відділ сім'ї, молоді, дітей.

Цей відділ вважається одним із найбільш перспективних в структурі Церкви АСД, оскільки враховує сучасну тенденцію омолодження громад АСД і підвищення молодіжної ініціативи в житті суспільства та власної церкви. Підструктурні відділи – молодіжний і дитячий – в першу чергу звертають увагу на тих, хто в майбутньому поповнить адвентистські громади. У період з 2003 до 2006 рр. ці організаційні ланки відділу (молодіжна і дитяча) працювали з 28 тисячами молоді, серед якої: діти до 9 років – майже 9 тис., підлітки 10-15 років – 6 тис., молодь від 16 до 30 років – 13 тис. Більшість із них (майже 17 тис.) – позацерковна молодь. Це дає можливість щорічно поповнювати адвентистські громади 4-5 тисячами охрещеними членами Церкви.

Головне завдання відділу молодіжного служіння – надати служінню євангелізаційний, місіонерський напрямок і зробити його соціально спрямованим, суспільно динамічним. Відділ молоді опікується майже 700 молодіжними місіонерськими групами. У 2006 р. відділ організував 237 табірних зібрань, на яких було більше 25 тис. молоді, у тому числі 25% - не з адвентистських громад. Саме такі форми роботи з молоддю забезпечують майбутнє Адвентистської Церкви в Україні.

Церква АСД в Україні – лише одна з усіх протестантських церков має ґрунтовно опрацьоване соціальне вчення, в якому чітко сформульоване її відношення до держави, суспільства, політики, влади,

економіки, культури, християнської етики і світського права, глобальних проблем сучасності, екуменізму, секуляризації. Центральне місце в соціальному вченні АСД України посідають проблеми сім'ї, подружжя, підростаючого покоління [Див.: Історія Церкви Адвентистів сьомого дня в Україні. – К., 2004].

Широку благодійну діяльність звершує всесвітня Адвентистська агенція допомоги і розвитку (міжнародна назва – АДРА). В Україні філія цієї добродійної організації спрямовує свої зусилля на допомогу постраждалим від стихійних лих, екологічних катастроф, здійснює спеціальні програми для біженців, виявляє турботу про людей в будинках похилого віку і немічних, безпритульних дітей.

Українська Уніонна Конференція Церкви АСД (її чисельний склад на кінець 2007 р. дорівнював понад 70 тис. членів) є найбільшою в Євро-Азіатському дивізіоні, який загалом нараховує десь 150 тис. членів. Для порівняння зазначимо, що кількість членів Церкви АСД у всьому світі станом на 1 червня 2005 р. дорівнювала майже 14 мільйонів.

За межами УКУ Церкви АСД в Україні продовжує існувати **Церква адвентистів сьомого дня реформаційного руху**. Витоки цього адвентистського відгалуження пов'язані з VI Всесоюзним з'їздом Церкви АСД, який відбувся 12-19 травня 1928 р. На цьому з'їзді були прийняті непопулярні рішення задля виживання адвентистської Церкви в умовах атеїзації і репресій. З'їзд прийняв Декларацію про ставлення до радянської влади та військової повинності. Ці рішення зобов'язували адвентистів виконувати громадянську та військову повинності на загальних підставах. Ця заява суперечила позиції, яку займала з цього питання Всесвітня організація АСД. Сьогодні багато діячів адвентизму визнають нелегитимність рішень цього з'їзду, які викликали розкол в адвентистському середовищі. Частина адвентистських лідерів і громад вийшли із об'єднання і створили незалежну організацію «Російське поле Адвентистів сьомого дня реформаційного руху». Адвентисти реформаційного руху жорстоко переслідувалися радянською владою як «ворожа антирадянська організація». Судові процеси над адвентистами-реформістами продовжувалися до 70-х років ХХ ст.

Залишки послідовників адвентистсько-реформаційного руху в Україні збереглися до наших днів. «Церква адвентистів сьомого дня реформаційного руху в Україні» в 2007 р. складалася з 43 громад, більша частина яких знаходиться в Закарпатській (11 громад) і Чернівецькій (18 громад) областях [Церква Адвентистів сьомого дня Реформаційного руху: історія і сьогодення // Релігійна панорама. – 2003. - №3. – С. 64-77].

**Релігійна організація Свідків Єгови** упродовж існування радянського режиму була жорстоко переслідувана, заборонена як «антирадянська секта». Всі члени релігійної організації Свідків Єгови у 1951 р. були вивезені з України в Сибір. 6100 Свідків Єгови залишили свої домівки, майно, поля в західних областях України, які були конфісковані державою. Повертатися з місць заслання додому або переїжджати в інше місце Свідки Єгови не мали права. Вони мушили регулярно реєструватися в органах місцевої влади і залишатися в Сибірі.

У кінці 1990 р. радянська влада почала реабілітацію Свідків Єгови як «жертв сталінського режиму», повертаючи їм усі права та надаючи їм пільги згідно Закону про реабілітацію жертв політичних репресій. 28 лютого 1991 р. було офіційно зареєстровано і визнано юридично релігійну організацію Свідків Єгови в Україні. На той час в Україні нараховувалося 25448 членів конфесії. За 17 років легального існування їх кількість збільшилася у 6 разів і становила у 2007 р. біля 150 тисяч. Біля півтори тисячі громад Свідків Єгови знаходяться в усіх областях України, але найбільше їх сконцентровано за офіційною реєстрацією в Закарпатській (164 громади), Харківській (90), АР Крим (72), Львівській (56), Донецькій (86) та Чернівецькій (63) областях, м. Києві (50 громад). Релігійна організація Свідків Єгови в Україні за кількістю своїх членів посідає перше місце у Східній Європі і користується високим авторитетом у світовій спільноті Свідків Єгови, яка складається з 6 млн. 957 тис. так званих «вісників», 978 тис. спеціальних піонерів і 17 млн. 672 тис. постійних учасників так званої «Господньої вечері».

Найбільші темпи кількісного зростання Свідків Єгови в Україні були в 1994 – 1997 рр. (15-20%). З 2000 р. темпи поповнення громад неофітами почали спадати з 8% до 2% в 2005-2006 роках. Приріст громад Свідків Єгови новими членами відбувається в основному за рахунок релігійної сім'ї. Саме тому орієнтація на релігійне виховання в сім'ї, як, зрештою, в усіх пізньопротестантських церквах, посідає важливе місце в євангелізаційних програмах релігійної організації Свідків Єгови. Крім того, Свідки Єгови масово – в публічних місцях, буквально на вулицях міст – розповсюджують безплатно свою літературу, активно працюють з людьми, які проявляють будь-яку цікавість до їхнього віровчення, з метою збереження контакту, відвідання домівок і квартир «зацікавлених» і проведення в них одноособових або сімейних «біблійних вивчень». Так, у 2007 р. такі «біблійні вивчення» проводилися у 86 тис. квартирах. Саме такі методи євангелізації дозволяють прирощувати щорічно до 10 тисяч новохрещених членів цієї релігійної організації. Таким чином, приріст

відбувається завдяки проповідницько-місіонерського ентузіазму 136 тис. «вісників» і 19 тис. спеціальних «піонерів» (місіонерів). У Свідків Єгови потужний корпус кадрових священнослужителів – старійшин громад, районних і обласних наглядців. У 2007 р. їх кількість сягнула 2540 осіб, які обслуговували 1503 громади в усіх областях України.

Налагоджена система підготовки та підвищення кваліфікації кадрів служителів, вісників, піонерів. З цією метою організовані різні школи. Школа службового вдосконалення розрахована на підготовку неодружених молодих осіб з духовним саном (старійшин і служителів) для особливих релігійних призначень. Школа служіння Царству пристосована для надання старійшинам і служителям настанов з метою ефективного виконання їхніх службових обов'язків, передачі досвіду керівництва різним службовим ланкам цієї релігійної організації. Школа піонерського служіння допомагає так званим «повночасним проповідникам» - піонерам ставати ефективнішими у своїй проповідницькій діяльності та підвищує їх кваліфікацію. У кожній релігійній громаді щотижня проводиться навчання у школі теократичного служіння. У ній покращують свої ораторські здібності, вміння готувати та виступати з відповідними проповідями, промовами, короткими «свідоцтвами» перед різними аудиторіями. Після кожного виконаного завдання учень отримує оцінку та заохочення працювати над удосконаленням своєї ораторської майстерності, проповідницьким мистецтвом. Учнями цієї школи є як чоловіки, так і жінки, а також діти Свідків Єгови.

Як і в інших пізньопротестантських конфесіях, у Свідків Єгови продовжується «будівельний бум» культових приміщень – «Залів Царства». В Управлінському центрі Свідків Єгови (м. Львів) створений спеціальний відділ будівництва, який координує працю 15 бригад, що будують «Зали Царства» в Україні. Кожна бригада складається з підготовлених служителів, які водночас є фаховими будівельниками різних профілів (монтажників, електриків, сантехніків тощо). Комплексне будівництво культового приміщення продовжується кілька місяців.

Використовуючи прогресивні методи будівництва за допомогою зарубіжних фахівців, відряджених закордонними центрами Свідків Єгови, Релігійний центр Свідків Єгови в Україні щорічно отримує 60-70 новозбудованих досить комфортабельних «Залів Царства», архітектурні форми і дизайн яких привертають до себе увагу місцевого населення, засобів масової інформації, громадськості. Так, «Зал Царства», побудований у місті Арциз Одеської області, зайняв перше місце у номінації «Зразково-показовий об'єкт». Цей конкурс проводився



органами архітектури і містобудування, які відзначили, що культова споруда Свідків Єгови «побудована у повній відповідності з вимогами євростандартів, - починаючи з організації проектування, охорони праці, енергозбереження, культури виконання будівельних робіт і досконалості зовнішнього та внутрішнього оздоблення, дизайну та благоустрою прилеглої території [Арзизські вісті.- 2003, 27 червня].

За 2001-2006 роки в Україні побудовано 350 таких «Залів Царства», які не лише задовольняють релігійні потреби віруючих цієї конфесії, а й є об'єктами для екскурсій місцевого населення і приїжджих туристів. Таким чином, ці культові споруди виконують водночас функції реклами і пропаганди віровчення Свідків Єгови.

В Управлінському центрі Свідків Єгови функціонують специфічні лише для цієї релігійної організації структурні відділи. Так, *відділ Служіння* наглядає за проповідницькою діяльністю 135 тис. «вісників» і 19 тис. спеціальних піонерів (місіонерів), планує проведення щорічних районних і обласних конгресів, діяльність шкіл з підвищення проповідницької кваліфікації, розподіляє для кожної громади (збору Свідків Єгови) території для проповідницької діяльності (розповсюдження літератури, ходіння від дому до дому, запровадження біблійних вивчень та інших форм пропаганди віровчення).

Специфічними лише для Свідків Єгови є вже названий **відділ будівництва «Залів Царства» і служба лікарняної довідки (СЛД)**. Остання надає **місцевим комітетам зв'язку з лікарнями** найновішу інформацію про методи безкровної медицини, оскільки Свідки Єгови утримуються з догматичних переконань від переливання донорської крові. Спеціально підготовлені служителі контактують з лікарнями, передаючи їм інформацію про лікування без застосування переливання донорської крові.

**Перекладацький відділ** здійснює переклади з англійської українською мовою духовної продукції (журналів «Пробудись!», «Вартова башта», книжок, брошур, буклетів, відеофільмів). **Юридичний відділ**, який складається з фахових юристів, захищає інтереси, права цієї релігійної організації у виконавчій владі і судах. **Комп'ютерний відділ** встановлює та обслуговує електронні програми, якими користується Управлінський центр, водночас навчає користувачів комп'ютерів і надає їм необхідну технічну допомогу.

Як й інші протестантські конфесії в Україні, Свідки Єгови активно використовують для поповнення неофітами своїх громад форми євангелізації у місцях позбавлення волі, працюють з національними меншинами, групами ризику, дефектологічними групами.

Однією із найбільш ефективних масових форм організаційного єднання, проповідницької діяльності, зрештою, найважливішого свята для свідків Єгови та їхньої репрезентації для зовнішнього світу є конгреси – районні, обласні, особливо міжнародні, на які з'їжджаються сотні тисяч одновірців і запрошуються всі зацікавлені їх віровченням люди. На міжнародних конгресах, які продовжуються 4-5 днів підряд на стадіонах, що вміщують до сотні тисяч відвідувачів, виступають відповідальні очільники міжнародного центру Свідків Єгови в Брукліні (США), виголошують нові положення віровчення, презентують нову духовну літературну продукцію.

Уже двічі – у серпні 1993 р. і 2003 р. – такі міжнародні конгреси відбувалися на олімпійському стадіоні в м. Києві, на яких зібралося відповідно 65 і 73 тисячі свідків Єгови з України та інших країн світу.

Аналіз стану релігійної організації Свідків Єгови в Україні дає підставу зробити висновок, що ця конфесія відзначається з-поміж інших протестантських церков особливою специфікою, насамперед своїм динамізмом, інтенсивними формами і методами підготовки кадрів служителів і проповідницько-місіонерської діяльності, зразковою організованістю, всесвітньою конфесійною солідарністю, теократичним принципом підпорядкованості й субординації від низових зборів (громад) до Керівного центру в Брукліні (США). Націленість на досягнення ефективності різних форм і методів євангелізаційної діяльності з метою придбання нових послідовників, планування і контроль у виконанні цієї діяльності засвідчують Свідків Єгови як особливий феномен сучасної релігійності.

Необхідно зазначити, що протестантизм в Україні не обмежується лише пізньопротестантськими конфесіями. Відроджуються течії раннього протестантизму – лютеранство і кальвінізм, з'являються нечисельні громади англіканської церкви, а також методистів і менонітів. В Україні діють Німецька євангелічно-лютерантська церква (40 громад), Шведська євангелічно-лютерантська церква, Чеська євангелічно-лютерантська церква (ці дві церкви представлені нечисельними громадами), а також Українська лютерантська церква (42 громади).

Кальвінізм в Україні представляють євангелічно-реформатські церкви, які були досить розгалуженими і поширеними на Заході України у 20-30-ті роки минулого століття і цілком знищені радянською владою в 1939-1940 рр. після входження західноукраїнських земель в УРСР. На початку 90-х років ХХ ст. відновила свою діяльність на Волині, відкрила біблійні курси в Рівному і почала видавати газету «Віра і наука». У центральному і південних регіонах України створені

осередки пресвітеріантської церкви (72 громади). Реформатська церква діє в Закарпатті. У її складі 118 громад. Церква має незалежну пресвітерію, підтримує тісні контакти з Угорською євангелічно-лютерантською церквою.

В Україні також є окремі методистські громади в Криму, Луганській і Полтавській областях, на Закарпатті. Меноніти (в основному німці) на початку Другої світової війни сталінським режимом були депортовані з України у північні райони Росії. Нині в Україні все ж діє кілька їх громад у Запорозькій області. У зв'язку з тим, що з 2004 року Держкомрелігій ввів оптову фіксацію в статистиці цілого ряду конфесій назвати конкретну цифру кількості громад методистів, менонітів, англікан та інших невеликих протестантських об'єднань тепер ми не можемо. Відтак складається хибне враження, що їх взагалі в Україні немає. А між тим це далеко не так.

Всі протестантські церкви України мають необхідні управлінські структури, 89 навчальних закладів (біля 9 тис. слухачів), налагоджену видавничу діяльність, видруковують 87 газет і журналів, опанували ефір українського радіо, виходять на телебачення. При громадах діє 4382 недільні школи, наявні 193 протестантські місії.

Богослов'я пізньопротестантських церков пріоритетно зорієнтоване або на євангельські етично-моральні аспекти (баптисти, п'ятидесятники) з незначним акцентуванням на есхатології та хіліазмі, або на есхатологічно-хіліастичні вияви віровчення (адвентисти, Свідки Єгови) з посиленою останнім часом акцентуацією на етично-моральних проблемах. До етично-моральних проблем, які мають пріоритетне значення в богослов'ї й проповідницькій діяльності всіх пізньопротестантських конфесій відносяться: шлюбно-сімейні стосунки, зокрема, ставлення до розлучень, абортів, гомосексуалізму, шлюбів з іновірцями, критичне ставлення до секуляризації, загроза якої вбачається у західному впливі, прагматизмі у щоденному житті, лібералізмі в теології.

Разом з тим, під впливом західної протестантської теології, стимулюється активна участь протестантських громад у суспільно-політичному житті, посилення патріотичних виявів, використання у богослужінні національних мов, позитивне ставлення до виконання громадських обов'язків, зокрема військової служби, викладання християнської етики в загальноосвітніх школах, здобуття позитивних характеристик конфесії у засобах масової інформації.

Баптисти і п'ятидесятники, стоячи на позиції хіліазму, все ж не надають особливого значення актуальній есхатології (про наближення кінця світу і другого приходу Ісуса Христа). Ці аспекти віровчення не

посідають пріоритетного значення у протестантському богослов'ї, зокрема, в сотеріології. Адвентисти і Свідки Єгови, як есхатологічні течії, постійно актуалізують ті положення свого віровчення, які стосуються відтворення апокаліптичної інтерпретації так званої «трюхангельської вісті» про «останні часи світу», «відхід від істинної віри» і «неминуче покарання тих, хто поклоняється звірю і образу його» (апокаліптичне вчення, характерне для адвентизму) і «наближення Армагедону», «знищення фальшивої релігії», «всієї світової зло системи речей», «встановлення Царства Божого на землі» (особливості есхатології Свідків Єгови).

Так, наприклад, коли Свідки Єгови в Україні залучилися до всесвітньої компанії, ініційованої їхнім керівним Бруклінським центром у США, і розповсюджували на вулицях українських міст буклет «Кінець фальшивої релігії вже близько!», одночасно адвентисти Сьомого дня у своїх бігбордах, розташованих по людним місцям у м. Києві, запрошували до своїх церков на місячний цикл проповідей «Таємниці Апокаліпсиса», в яких роз'яснювалися ті ж самі апокаліптичні сюжети про «трюхангельські вість», про блудницю, яка сидить на плечах звіря з сімома головами і десятьма рогами». Звичайно, це випадковий збіг паралельної апокаліптичної інтерпретації Свідків Єгови і адвентистів. Але це яскравий приклад актуалізації апокаліптичного світорозуміння і світотворення в богослів'ї цих двох течій пізнього протестантизму.

Разом з тим адвентисти і Свідки Єгови у своєму богослів'ї і проповідницькій діяльності не меншого значення, ніж баптисти і п'ятидесятники, надають сучасним актуальним проблемам людського буття, більше того, на належному науковому рівні, з позицій здорового глузду, в прагматичній площині осмислюють актуальні гуманістичні, антропоцентричні проблеми, які стосуються входження у сучасний секулярний світ, знаходження свого місця і ролі в громадянському суспільстві. Актуальними темами проповідей є їх спрямованість на надання практичної допомоги жертвам наркоманії, алкоголізму, СНІДу, сексуальної аморальності та інших етично-моральних аномалій і збочень. Відтак, світське, актуальне, гуманістичне сьогодення виважено дозується із сакральним, есхатологічним, потойбічним. Теоцентризм урівноважується антропоцентризм.

Водночас, у кожній із названих пізньопротестантських конфесій накопичуються суто богословські проблеми, які загалом можна охарактеризувати як проблеми не лише інституційного становлення, але й якісних доктринальних змін. Вони призводять до вже очевидних протиріч між традиціоналізмом і лібералізмом, між традиційними

українськими й американо-європейськими протестантськими моделями влаштування і подальшого розвитку конфесійного життя, між старшим і молодим поколінням віруючих, між автохтонами і неофітами, між залишками сектантської ментальності й новими оцерковленими формами функціонування громад, зрештою - між консервативним і новаційним (західним) богословським мисленням, що нестримно формується в українському протестантизмі.

Особливі протиріччя спостерігаються між прихильниками кальвіністського й армініанського богослов'я в баптизмі. Поширення прозахідних модерністських поглядів в українському баптизмі розцінюється деякими традиційними баптистськими авторитетами як негативний наслідок закордонних місіонерів і викладачів у баптистських навчальних закладах України. Активні контакти із західними баптистськими церквами і американськими протестантськими навчальними закладами призвела до таких нововведень у богослужінні й обрядовій сфері, які не сприймаються значною частиною українських традиційних баптистів. Це стосується практики так званого «пасторського служіння», особливих «груп прославлення» та інших інновацій, які, по суті, розділяють віруючих на клір і рядову масу, строго ритуалізують богослужіння, що фактично суперечить протестантському принципу «всезагальному священству».

Загострюються протиріччя між принципом незалежності баптистських церков і необхідністю їх об'єднання. І принцип незалежності кожної баптистської громади як осібної діючої церкви, й ідея їх централізації мають своїх прихильників. Подібні тенденції спостерігаються в середовищі п'ятидесятників, де діють відцентрові й навіть сепаратистські сили, зорієнтовані на побудову єпископальної моделі церковного життя. Зрозуміло, що це передбачає й істотну централізацію. Відображенням цієї тенденції є обрання єпископів, а не старших пресвітерів чи голів об'єднань.

Якщо раніше національна самобутність українських баптистів, їхнє православне коріння проявлялося і у святкуванні спільно з Православною Церквою Хрещення, Стрітення, Преображення, то останнім часом значна кількість баптистських церков, особливо новоутворених, зберігає святкування лише Різдва, Великодня (Пасхи) і Трійці, уподібнюючись у цьому американським протестантським церквам. В такий спосіб відбуваються зміни в напрямку прозахідної орієнтації українського баптизму. Деякі баптистські авторитети в Україні вважають, що це призводить до певного розвитку з національною духовністю, перешкоджає сприйняттю баптизму як органічної частини української духовної традиції.

Водночас спостерігаються енергійні спроби з боку національно свідомих баптистів і п'ятидесятників, як й інших протестантських течій і України, зберегти свої самобутні українські витоки, свою спорідненість з національною духовністю. Це сприяє українізації богослужіння і в цьому українізації всіх пізньопротестантських конфесій в Україні.

Відразу після проголошення незалежності України протестантські конфесії ініціювали створення Українського Біблійного Товариства з метою перекладу Біблії українською мовою і безкоштовного поширення її в Україні, залучаючи до цієї шляхетної справи інші церкви, зокрема Православні й Греко-католицьку. За 15 років діяльності Українського Біблійного Товариства праця з видання і поширення української Біблії набула таких масштабів, що, по суті, кожна українська сім'я отримала можливість мати Біблію українською мовою. Це надзвичайно важливо для подолання русифікації українства, яке, на жаль, століттями, почавши від царської Росії і Радянського Союзу, здійснювала російськомовна Біблія. Усі протестантські конфесії, як і Православна Церква, були зросійщині, оскільки Слово Боже читалося російською мовою, проповіді виголошувалися російською мовою, пісенники були російські. Особливо ця тенденція мала масштабні вияви на Сході й Півдні та в Центрі України. Нині, завдяки українській Біблії, протестантські конфесії повертаються до національних витоків.

Разом з тим, пізньопротестантські конфесії в Україні, крім адвентистів, не мають чітко опрацьованого, цільного соціального вчення – одного із важливих і актуальних сегментів богослов'я. В «Основах соціального вчення Церкви АСД в Україні» – віросповідно-соціальному документі, прийнятому в 2003 р., зазначається, що в ньому «відображено розуміння Церквою АСД свого місця і ролі в соціальному просторі України». Це стосується насамперед таких проблем: взаємовідносини особи, сім'ї церкви з суспільством і державою; ставлення до екуменізму та інших релігій; розуміння сучасної світськості, зокрема модерної культури; ефективні заходи для збереження здоров'я особи і нації; актуалізація біомедичної етики і екологічної проблематики; спрямованість соціального служіння в цілому на потреби українського суспільства.

Проте соціальне вчення інших пізньопротестантських конфесій (зокрема, баптистів і п'ятидесятників) досі залишається нерозвиненим і становить собою коментар до більш загальних доктринальних положень.

«Визнання віри» Всеукраїнського Союзу Об'єднань Євангельських християн-баптистів містить розділи: «Свобода християнина і свобода совісті», «Ставлення до держави та громадських

обов'язків», «Християнин і добрі вчинки». Але в цьому віросповідному документі немає положень, які стосуються приватної власності, демократії, громадянського суспільства. Тим більше, що така необхідність актуалізується наявністю в громадах євангельських віруючих значного соціального потенціалу. Тільки у ВСОЄХБ діють 42 духовних навчальних закладів, в яких навчаються біля 7 тисяч студентів-християн нової формації, які можуть стати активними учасниками суспільного життя в Україні. Вже сьогодні вони здійснюють широкомасштабні соціальні програми: працюють у школах-інтернатах, дитячих притулках, будинках для літніх людей, в лікарнях, опікуються бездомними дітьми, наркозалежними, ВІЛ-інфікованими. Саме вони мали б працювати заради відновлення духовно-морального потенціалу суспільства. Проте подекуди в євангельських протестантських церквах, як зазначають самі протестантські аналітики, зберігається дистанція та підозрілість стосовно суспільства. Деякі громади свідомо цураються соціальної ідентифікації, підкреслюючи свою інакшість від цього світу.

Деякі протестантські аналітики схильні до таких спостережень: в економіці роль українського протестантизму незначна; у політиці українські протестанти поки що не стали значущим чинником; національне суворо підпорядковане релігійному; в етиці немає місця лібералізму, навпаки, панівним є жорсткий риторизм; в добродійності неминуче присутній євангелізм.

Окремо слід сказати про Свідків Єгови, які у своєму ставленні до політики, ідеологічної боротьби, інших релігій дотримуються принципу нейтральності, який, проте, не заважає їм піддавати критиці расизм, крайній націоналізм, комунізм і фашизм, тоталітаризм і клерикалізм. Ці теми постійно присутні в їх богословській літературі – журналах «Вартова башта» і «Пробудись!». Разом з тим ставлення Свідків Єгови до світської влади, демократичної держави, громадянських обов'язків позитивне. Як законслухняні громадяни, Свідки Єгови зразково поведуть себе у суспільстві. Більше того, останнім часом в інституційній структурі цієї конфесії створені спеціальні підрозділи для підтримання зв'язків з державними, науковими, гуманітарними установами з їх інформування і вирішення проблем, які мають не лише конфесійне, а й суспільне значення. Свідки Єгови стають все більш відкритою і прозорою конфесією.

Справжнім проривом у відносинах між так званими «традиційними» і протестантськими церквами було створення 2 грудня 2004 р. «Всеукраїнської ради Церков і релігійних організацій» – альтернативного міжконфесійного консультативного дорадчого органу,

до складу якого увійшли УПЦ Київського Патріархату, УГКЦ, Римокатолицька Церква, Всеукраїнський союз Церков християн віри євангельської (п'ятидесятники), Українська християнська євангельська церква і Братство незалежних Церков та місій ЄХБ (баптисти).

Це об'єднання однієї православної, двох католицьких і трьох протестантських церков не можна вважати єкуменічним проектом. Але сутнісна природа цієї Всеукраїнської ради полягає у тому, що церкви, які входять до неї, зайняли чітку і прозору громадську позицію, яку послідовно демонструють в останні три роки під час суспільних трансформацій та загострення політичної боротьби. Ці церкви та релігійні організації активно виступили проти фальсифікації президентських виборів 2004-2005 рр. і закликали до чесного проведення голосування українського народу як важливого поступу України на шляху демократичного розвитку. У 2006 р. ці церкви і релігійні організації виступили одностайно проти розпалювання міжнаціональної ворожнечі, сепаратизму, зневажливого ставлення до української мови як державної.

4 квітня 2007 р. ці ж конфесії, як учасники Всеукраїнської ради Церков і релігійних організацій, прийняли Звернення до українського народу, в якому акцентували увагу на політичну корупцію, забуття окремими політичними силами своїх передвиборчих обіцянок і програм, нездатність політичних сил, представлених у Верховній Раді України, виробити взаємоприйнятні механізми співпраці, що поглибило протистояння гілок влади. Єдиним виходом із політичної кризи Всеукраїнська рада Церков і релігійних організацій вважає – позачергові вибори, на яких український народ, як єдиний носій повноти державної влади, повинен зробити своє волевиявлення, а політичні партії - очиститись від підозр у нехтуванні волею народу. Саме таке розв'язання політичної кризи пропонується у цьому Зверненні, яке привернуло до себе увагу не лише політичних сил і громадськості в Україні, а й за її межами.

Протестантські конфесії, які брали активну участь у Помаранчевій революції 2004-2005 рр., відкрито й активно демонструють громадську, патріотичну позицію чи то в оцінці голодомору (1932-1933 рр.), чи у ставленні до Української повстанської армії (УПА) і до героїв Крут, а також до конституційного статусу української мови як державної. Зрештою, протестантські лідери гідно представляють Україну на міжнародній арені як патріоти України.

Так, наприклад, 17 листопада 2007 року група п'ятидесятницьких єпископів виступила з відкритим листом до громадськості. Цей лист був відповіддю на зневажливе ставлення до УПА і критику Президента



України з боку С.Ряховського, члена Громадської палати Російської Федерації при Президенті В.Путіні. Оскільки С.Ряховський є п'ятидесятницьким єпископом і посідає досить вагомe місце у п'ятидесятницькому русі в Російській Федерації, українські п'ятидесятницькі єпископи в його висловлюваннях і діяльності вбачають імперську тенденцію до великодержавності і очевидну спробу дискредитації України як незалежної, демократичної, європейської держави. Українські п'ятидесятницькі єпископи засудили спробу розпалювання міжрелігійної ворожнечі, внесення розколу в церковний простір України шляхом спекуляції християнськими цінностями і мораллю, використовуючи при цьому чутливі для української історії й української ментальності події і процеси. Вони запропонували Громадській палаті Російської Федерації при Президентові В.Путіні виступити з ініціативою щодо визнання Державною Думою Росії голодомору 1932-1933 рр. в Україні геноцидом українського народу, щоб в такий спосіб підтримати дружні стосунки між українцями і росіянами, Україною і Росією.

Українські протестантські пастори намагаються пояснити своїм співвірникам в Російській Федерації, які знаходяться під певним впливом проімперської пропаганди деяких російських ЗМІ, справжній стан політичного і громадського життя в Україні, активно захищають українську державність, українську мову. Про це свідчать листи, які вони надсилають, наприклад, до редакцій російських протестантських видань, зокрема, журналу «Нард» (баптистське видання). Відтак, ми можемо спостерігати розмежування в оцінках політичних процесів між українським євангельським протестантизмом і його російським крилом.

Підсумовуючи аналіз стану пізньопротестантських конфесій в Україні, зробимо такі узагальнюючі висновки:

- 1) Незважаючи на незначну (у порівнянні з парафіянами православних і католицьких церков в Україні) кількість своїх послідовників (приблизно 0,75 млн.), пізньопротестантські конфесії застосовують динамічні й ефективні засоби, методи і форми євангелізаційної, місіонерсько-проповідницької, інформаційної, освітньо-виховної, кадрової, благодійницької, реабілітаційної, підприємницької діяльності, завдяки яким їм вдається успішно розвиватися і досягати поставлених цілей.
- 2) Відбуваються істотні інституалізаційні процеси, які пізньопротестантським конфесіям надають «нового обличчя» в суспільстві і «нової динаміки» в порівнянні з православ'ям і католицизмом: швидкими темпами зростає кадровий склад і рівень підготовки професіоналів-священнослужителів у вищих релігійних

зкладах в Україні і за кордоном; оскільки масове поповнення громад майже припинилося, релігійна сім'я є основним об'єктом євангелізації, а релігійний вишкіл і християнське виховання дітей і молоді як резерв поповнення новими членами громад – пріоритетний напрямок пасторської праці.

- 3) Соціогуманітарна діяльність, яка характерна для всіх пізньопротестантських конфесій, корегує «вертикальне богослов'я» в бік його горизонталізації; відбувається зміщення акцентів з культової практики, зокрема хіліастично-есхатологічного вчення, на гуманітарну, освітню, реабілітаційну сферу. Саме таким чином проводиться євангелізація людей, які перебувають за межею бідності, соціально малозабезпечених, інвалідів, одиноких, безпритульних, осіб з груп ризику.
- 4) Важливим фактором інституалізації пізньопротестантських конфесій і водночас наглядної євангелізації людей «з цього світу», діючим засобом привернення до цих конфесій уваги громадськості, а відтак й пропаганди віровчення, є масове будівництво Домів молитви, Залів Царства, приміщень духовних навчальних закладів, архітектурні форми яких, зовнішнє та внутрішнє їх оздоблення відповідає сучасним євростандартам. Вони ефективно вписуються в забудову особливо занедбаних селищ міського типу, районних центрів, міст з підвищеним ризиком екологічної, соціально-психологічної та морально-етичної обстановки.
- 5) Всі пізньопротестантські церкви і релігійні організації України ґрунтують своє світобачення, зокрема щодо ролі і місця релігії в сучасному секуляризованому суспільстві, на антропологічній парадигмі, надаючи пріоритетного значення громадянському суспільству, позаконфесійному облаштуванню суспільства, солідаризуючись з принципами Конституції України про відокремлення церкви від держави і школи від церкви.
- 6) Протестанти вбачають особливу небезпеку для суспільства в запровадженні будь-яких переваг чи винятків для якоїсь однієї або кількох релігій з визнанням їх особливої ролі як «національної», «історичної», «традиційної» церкви, оскільки завжди, коли релігійні інституції посилювали свої позиції або намагання за допомогою державної влади ініціювати виконання клерикальних проєктів, результат був трагічним в цілому для суспільства. Відтак, пізньопротестантські церкви і релігійні організації зорієнтовані на соціогуманітарні, освітні й правозахисні цілі. Таким чином, відбувається корекція «вертикальної сутності» протестантизму в бік

«горизонталізації», тобто зміщення акцентів на суспільні, соціогуманітарні сфери діяльності.

- 7) Церква, як сакральна установа, не повинна брати участь в політичному житті, партійній діяльності, що роз'єднує суспільство. Такої точки зору дотримуються всі пізньопротестантські конфесії в Україні. І все ж у баптистів, п'ятидесятників, адвентистів утверджується переконання про доцільність брати участь у суспільній, державній діяльності, а утримання від будь-якої політичної діяльності – обов'язкова вимога лише для штатних служителів церкви. Віруючі цих конфесій працюють у місцевих і центральних органах влади, балатуються, як кандидати, на виборах до місцевих рад і до Верховної Ради України.
- 8) Пізньопротестантські церкви все більше позицінують себе як українські, патріотичні, екуменічні. Вони сприяють утвердженню конфесійної рівноваги, толерантності й стабільності в українському суспільстві, виступаючи водночас проти національної обмеженості, шовінізму, расизму, екстремізму в будь-яких формах – світських і клерикальних.

## **7. ПРОБЛЕМИ ІСЛАМСЬКОГО СВІТУ НИНІШНЬОЇ УКРАЇНИ**

Сучасна Україна належить до групи європейських країн, які мають власне корінне мусульманське населення. Іслам на теренах України нараховує понад тисячолітню історію. Але протягом тривалого часу релігія мусульман існувала на українських теренах в нелегальному стані, що й зумовлювало її занепад.

Нині в Україні спостерігається становлення мусульманських спільнот, але все ж існує велика низка проблем на шляху відродження цієї світової релігії. Насамперед звертає на себе увагу те, що ця конфесія не має в країні єдиної організаційної структури. Іслам до того ж не має у нас чіткої ієрархії подібної до християнських церков. Але, незважаючи на порівняно короткий період свого відродження, іслам в Україні вже постає як помітне розмаїття організаційних форм, що спираються як на місцеву традицію, так і на зовнішні джерела.

Нині в Україні офіційно діють чотири зареєстровані центри: Духовне Управління мусульман України (ДУМУ), Духовне Управління мусульман Криму (ДУМК), Духовний Центр мусульман України

(ДЦМУ) і Київський муфтїят. Останній став окремою централізованою мусульманською структурою України лише рік тому поряд з іншими, раніше зареєстрованими духовними мусульманськими спільнотами [Див.: Київський Муфтїят // Релігійна панорама. – 2007. - №3]. Проте поява ще одного духовного осередку не вирішить проблем українських мусульман. Річ в тому, що хоч якоїсь узгодженості між ними не існує, а це означає, що всі духовні управління проводять власний вектор діяльності на теренах релігійного простору України.

Мусульманські громади діють, як правило, у межах чинного законодавства, стоять на засадах української державності, не допускають проявів крайнього релігійного фанатизму та екстремізму. Водночас наявність в Україні кількох незалежних один від одного мусульманських центрів зумовлює суттєві суперечності між ними, зокрема боротьбу за лідерство у мусульманському середовищі, монопольний вплив на віруючих, одноосібне представництво мусульман як в Україні, так і поза її межами. Кожен духовний осередок намагається здобути першість різними шляхами: своїм прилученням до політики, до діяльності певних державних структур; будівлею мечетей; активізацією у сфері спонсорської чи благодійницької допомоги; відкритим невизнанням один одного і прагненням у різний спосіб довести свою єдиноправність на представництво українського мусульманства та ін.

Процес утворення самостійних духовних управлінь у деяких регіонах України набув тенденції розмежування мусульманських громад і об'єднань за національною ознакою, що може призвести до релігійно-етнічних конфліктів. Проте інколи керівники мусульманських громад не відкидають можливості спільного й узгодженого вирішення своїх проблем. Однак при цьому жодне з духовних управлінь не намагається визнати, що головною метою його діяльності є не боротьба за свій пріоритет в духовній сфері, а відродження мусульманської релігії, духовності, культури та традицій ісламу, забезпечення і задоволення релігійних потреб віруючих відповідно до ісламського віровчення.

До кола проблем становлення ісламу на теренах України входить ряд проблем: забезпеченням мусульманських громад культовими спорудами і висококваліфікованими кадрами священнослужителів; питання мови мусульманської проповіді; віднайдення матеріальної підтримки з боку іноземних фондів; налагодження мусульманської освіти тощо.

Однією з актуальних проблем буття ісламу в Україні є стан релігійних переконань (акида) сучасних віруючих мусульман: вони не

завжди відповідають ісламським нормам. Широких знань з ісламу бракує у більшості послідовників конфесії. Коран сприймається ними як Священне Писання, але прочитати його арабською мовою можуть далеко не всі вірні. При цьому вони слабо усвідомлюють зміст аятів Корану. За результатами соціологічного дослідження лише 21,56 % віруючих-мусульман розуміють хутбу арабською мовою, інші ж 73,68 % не розуміють її взагалі або ж розуміють частково [Корюшко Н.И. Мусульмане в украинском обществе: социологические исследования. – К., 2003. – С. 15].

З питання дотримання норм Шаріату (ібадату) українських мусульман можна умовно поділити на кілька категорій:

1. ті, що дотримуються ібадату повністю (наскільки це взагалі можливо в умовах світської, постатеїстичної держави);
2. ті, що дотримуються ібадату частково, зокрема моляться у мечеті тільки по п'ятницях або дотримуються посту тільки в останні 3-10 днів Рамадану;
3. ті, хто виконує лише окремі елементи ібадату кілька разів на рік, зокрема при відвіданні мечеті під час святкової молитви два рази на рік;
4. ті, що не дотримуються основних форм ібадату, але виконують окремі приписи Сунни, сприймаючи це як обов'язкову національну традицію, зокрема, влаштовуючи збори із читанням Корану (запрошуючи для цього спеціальну людину), з роздачею садака, або прославляючи Аллаха шляхом вимовляння окремих формул [Хайретдинов Д. Проблемы мусульманской семьи // Islam.ru];
5. тих, хто заперечує ібадат, але змушених дотримувати певних звичаїв із-за їх громадської значимості. Так, вони влаштовують одруження за шаріатом (нікях), а чи ж роблять обрізання хлопчиків (суннат) або ж поховання покійного відповідно з мусульманським ритуалом (джаназа).

Таким чином, можна констатувати, що серед сучасних мусульман існує дещо спотворене уявлення ісламу. В середовищі мусульман України спостерігається помітний вплив національних традицій (арабських, волзьких татар, кримських татар, азербайджанських та ін.). Можливо, що саме із-за цього й виникають конфлікти між духовними управліннями та окремими релігійними організаціями.

Під час виконання ібадату мусульмани зустрічаються переважно із проблемами такого характеру:

- ✓ як правило, із відсутністю можливості здійснювати молитву (салят) під час роботи на державних, а також і на багатьох

приватних підприємствах, не говорячи вже про армію, міліцію тощо;

- ✓ п'ятниця є робочим днем в Україні, а відтак здійснити п'ятничну молитву (джума) працюючому мусульманинові дуже складно; також і святкові дні мусульман часто припадають на робочі дні, що ускладнює відвідання ними мечеті. Мусульманам Криму в даному випадку простіше, бо ж, згідно рішення Верховної Ради Автономії від 26 березня 1993 року «Про встановлення святкових днів для громадян Республіки Крим, що сповідають іслам» і статтею 73 Кодексу Законів про працю України, перший і останній дні свята Ід аль-Фітр (Ураза-Байрам) визнані неробочими днями для мешканців півострова мусульманського віросповідання;
- ✓ на більшій частині території України майже не розвинена халяль-промисловість, тому проблемно купити м'ясо тварин, забитих за правилами Шаріату, а також інші халяльні продукти. В Росії, зокрема Комісія з міжнаціональних та міжконфесійних відносин Мосміськдуми, підтримується ініціатива щодо відкриття в столиці та області магазинів халяльної продукції. Рада муфтіїв РФ водночас розробила стандарт і порядок контролю над виробництвом та торгівлею продуктами, дозволеними до вживання в їжу мусульманам. Створено також Центр стандартизації й сертифікації халяль;
- ✓ у містах, де проживають мусульмани, недостатньо мечетей та ісламських релігійних центрів або ж вони взагалі відсутні. До встановлення радянської влади в Криму існувало близько 750 мечетей. До 90-х років м. ст. їх збереглося 68, але з останніх тільки 2 мечеті – у Бахчисараї та Євпаторії – перебувають у задовільному стані. Дійшло до того, що мусульмани Криму вже протягом багатьох років не можуть навіть одержати земельну ділянку під будівництво соборної мечеті в Сімферополі. Молебні в мусульманські свята проводяться в залі Будинку профспілок.

Взагалі кількість мечетей в Україні надто мізерна, якщо враховувати, що мусульмани України об'єднані у 1064 офіційно зафіксовані релігійні громади у різних областях країни. Нині українським мусульманам у спорудженні нових культових будівель допомагають Туреччина, Саудівська Аравія та Кувейт. В 2007 році Туреччина виділила майже 3 млн. доларів на відновлення мусульманських святинь Криму. Річ в тому, що внутрішніх ресурсів для задовільного розв'язання проблеми побудови мечетей в мусульманській

умми Криму не вистачає. Ось і доводиться звертатися за допомогою до братів по вірі за кордоном. Повільно вирішуються питання ремонтно-реставраційних робіт на об'єктах, які вшановуються віруючими. Окрім того, мусульманським організаціям не повернуто ряд культових споруд, що внесені до плану-графіку реституції культового майна, зокрема у Феодосії, Ялті, Сімферополі, Бахчисараї. Усе це, звичайно, продукує почуття етнорелігійної невдоволення, що має тенденцію до загострення. Цьому сприяє й зрима підтримка кримською владою діяльності Московсько-Православної Церкви, першочергове виділення їй земельних наділів, вирішення питань реституції та ін.

Але, не враховуючи функціональне значення мечетей, можна все ж констатувати, що процес їх побудови в Криму відбувається набагато динамічніше, ніж, наприклад, у Татарстані, де в розпорядженні мусульманських громад знаходиться приблизно 400 будівель. Відтак там одна мечеть припадає приблизно на 5 тис. осіб. Але, порівнюючи насиченість мечетями Криму з Туреччиною, Е.С. Муратова відзначає, що в останній забезпеченість віруючих мечетями є вдвічі вищою, оскільки в Туреччині одна мечеть припадає на 900 осіб [Муратова Э.С. Политологический анализ процесса возрождения ислама в Крыму. Канд. диссертация. – Симферополь, 2004. – С. 199].

Крім того, мусульмани України майже не мають своїх окремих цвинтарів. Інколи колишні їхні цвинтарі використовуються навіть як речові ринки (ситуація зі старовинним мусульманським кладовищем Бахчисараю –Азізлер”).

Проблемою в бутті мусульман в Криму є й те, що тут у багатьох школах у вигляді регіонального обов'язкового навчального компоненту вивчається історія православної культури; при цьому вивчення ісламу, як однієї із корінних релігій півострова, до загальноосвітніх шкільних програм не входить. Пропаганда православ'я стала водночас нормою для української влади в Криму: це відбувається й на телебаченні, і по радіо, і в пресі.

Крім перерахованих проблем, існують ще й деякі специфічні питання, характерні для будь-якої немусульманської країни, у тому числі й України. Це, зокрема, відсутність спеціалізованих розділених (для чоловіків і жінок) лікарень, санаторіїв, шкіл тощо. Хоч відзначимо те, що в цьому аспекті вже є деякі позитивні зрушення. Так, Укрзалізниця, з метою створення більш зручних умов проїзду, пропонує проїзні квитки в чоловічі та жіночі купе. Але це поки що і все. А ось в Росії, зокрема, вже функціонують мусульманські лікарні, де мусульман обслуговують за нормами шаріату. В Європі хоч і немає спеціалізованих лікарень для мусульман, де б хворі обслуговувались за

нормами шаріату, але існують лікарні, зокрема у Великобританії, де всім мусульманкам пропонуються лікарняні халати у вигляді довгого плаття і хіджабу. Бажаючі можуть додати ще нікаби (вуаль, що закриває обличчя) з вирізом для очей. Такий халат дає можливість пацієнткам не лише дотримуватись лікарняної гігієни, а й правил мусульманського благочестя [Новости. – 2006, 6 сентября // Islam Online].

Поява таких медичних центрів, звісно, сприяє дотриманню коранічних засад способу життя мусульманки, але не вирішує проблеми повністю. Тому фатва «Про лікування жінок лікарями-чоловіками» є важливою для мусульман світу. Згідно фатви, основним принципом лікування жінок лікарями-чоловіками є те, що якщо є лікар-жінка, то саме вона зобов'язана оглянути пацієнтку. Але якщо такої можливості немає, то пацієнтку може оглянути лікар-жінка немусульманка, а якщо й її немає, то вже лише тоді огляд може робити лікар-чоловік – мусульманин. У крайньому випадку огляд можна довірити й лікареві-чоловіку немусульманинові. Але тіло пацієнтки чоловік має право оглядати лише в межах необхідних для діагностування і лікування, відводячи за можливістю свій погляд від тіла пацієнтки. При цьому такий огляд пацієнтки слід проводити в присутності її близького родича чи чоловіка, або іншої жінки, яка заслуговує на довіру.

Одним з гострих питань для віруючих мешканців немусульманських країн є носіння хіджабу. Наприклад, мусульманки Європи вже протягом 10 років відстоюють в судах своє право на носіння хіджабу в державних установах, намагаються створювати там свої жіночі осередки. Але в Україні це питання так гостро не стоїть. Можливо, що це обумовлене тим, що більшість мусульманок у нас не працює, або ж особливостями етнічного ісламу (у волзьких татар покриття голови не є обов'язковим). В Україні також не вирішене питання оформлення документів, де б мусульманки були з покритою головою. До того ж, в нашій країні не існує жодного спеціалізованого магазину, де б можна було придбати традиційний жіночий мусульманський одяг. Стосовно жіночих об'єднань мусульманок, то в Україні вони існують і є активно діючими громадськими осередками. Мусульманки України представлені у Європейському форумі мусульманських жінок (EFOMW).

Мусульманські релігійні організації, як і переважна більшість конфесій України, мають серйозні проблеми із висококваліфікованими кадрами священнослужителів. Так, нині діючі в Україні мусульманські духовні навчальні заклади мають таку інституційність: ДУМК – 5 духовних навчальних закладів (217 слухачів), 69 недільних шкіл; ДУМУ – 38 недільних шкіл, один ісламський університет (79 слухачів);



Незалежні релігійні організації мусульман (НРОМ) – 6 недільних шкіл, один навчальний заклад (24 слухачі); Незалежний духовний центр мусульман України – один духовний навчальний заклад (6 слухачів), 10 недільних шкіл [Статистичний звіт Держкомнацрелігій України за 2007 рік.- С. 34-35]. Зваживши на такі показники мусульманської освіти, можна зробити висновок, що й надалі мусульманські громади будуть відзначатися дефіцитом священнослужителів, що також гальмуватиме відродження мусульманських традицій.

Ми вважаємо, що в Україні взагалі відсутня цілісна система ісламської освіти. Аналізуючи роботу наявних мусульманських навчальних закладів, можна прийти до висновку, що традицій в галузі освіти українська умма ще не набула. Тому більшість її духовних закладів працює за навчальною програмою, яка відповідає стандартам освіти мусульманських країн. У Криму в галузі вищої освіти домінують турецькі організації – Управління релігійними справами [Diyamet İşleri Başkanlığı – Діянет), Фонд Азіза Махмуда Хюдаї та релігійна громада (джемаат) Сулейманіа. Діянет також активно діє на рівні початкової освіти. У Києві ісламську освіту на підвищеному рівні надає ДУМУ. В Донецькому регіоні ініціатива в галузі вищої освіти перейшла під турецький контроль, після того, як у 1999-2002 роках вона належала АРРАЇДУ. Ця організація тепер є спонсором початкової мусульманської освіти у Криму та Києві. Започатковує роботу свого мусульманського університету Київський муфтіят.

Більшість духовних навчальних закладів мусульман має низький рівень релігійної освіти. Наявні, як на сьогодні, медресе не володіють, як правило, державними ліцензіями, а їх дипломи не визнаються державою. Окрім того, в більшості цих навчальних закладів відсутні кваліфіковані викладачі, частково їх запрошують із закордону. Отже, випускники медресе, як правило, мають не дуже високий освітній рівень. У більшості випадків тих, хто виїздить на навчання в зарубіжні країни, їх релігійні погляди формуються під впливом країни навчання (Туреччини, Саудівської Аравії, Лівії тощо), а відтак вони на українському тлі не завжди є адекватними.

У результаті кожен духовний центр українського ісламу – кримський Муфтіят, ДУМУ, Київський муфтіят, Донецький Духовний центр мусульман України – намагаються розвивати власну модель ісламської освіти [Див.: Богомолів О., Данилов С., Семи волос І., Яворська Г. Ісламська ідентичність в Україні. – К., 2005. – С.43]. Оскільки АРРАЇД з юридичної точки зору не є релігійною організацією, то він співпрацює з окремими мусульманськими громадами або

намагається налагодити співпрацю з найбільшими мусульманськими організаціями.

Мовна політика різних шкіл суперечливо взаємодіє з лінгвістичними уподобаннями різних аудиторій та відповідних політичних еліт. Успіх деяких арабських освітніх ініціатив значною мірою пояснюється відсутністю в них політичної чутливості до мови навчання та проповіді. Розширення функціонування кримськотатарської мови в публічній сфері є одним з основних пунктів програм національного відродження, яку провадить Меджліс. Останній, судячи з усього, розглядає релігійну службу (п'ятничну проповідь) та освіту як інструмент мовної політики, що фактично виключає з їх потенційної аудиторії переважно російськомовну більшість, насамперед молодь. Турецький мовний вплив, одним із каналів якого є релігійна освіта, є предметом гострої дискусії: дехто ставиться до цього толерантно, інші ж – негативно. При цьому аудиторія мусульманських проповідників та викладачів обмежена переважно тими, хто розуміє турецьку або арабську мову.

Аналізуючи навчальні програми мусульманських освітніх закладів, приходиш висновку, що моделлю більшості кримських медресе є турецькі ліцеї Імам-Хатип (Там само. – С. 45]. Концепція середньої освіти ДУМУ як для дорослих, так і для дітей розроблена за моделлю системи шаріатської середньої школи (*tanawīya šar'īya*), поширеної в арабських країнах.

Кримськотатарське керівництво усвідомлює, що багато проблем у сфері релігійного життя мусульман, з якими воно постійно зустрічається, спричинено відсутністю національних релігійних авторитетів. Тому воно вважає, що можливим виходом із ситуації може стати розвиток власної національної системи релігійної освіти шляхом поступового засвоєння турецького досвіду і знань. Але спроба створення вищих релігійних навчальних закладів за моделлю турецьких, зокрема факультету богослов'я (*İlahiyat*) на базі Індустріально-педагогічного інституту м. Сімферополя, виявилася невдалою. Представник Меджлісу в кримському муфтіяті Арсен Альчіков вважає, що кінцевою метою системи ісламської освіти має стати можливість випускати сучасного імама, який має поєднувати все в одному – і політика, і історика, а також «знавця національного руху», бути не менш освіченим, ніж служителі інших конфесій, зокрема православних [Там само. – С. 51].

Поява школи хафізів у Сімферополі, де відбувається професійна підготовка хафізів, тобто людей, які цитують Священний Коран на пам'ять,

є єдиним в Україні ісламським навчальним закладом подібного профілю. Тому, на наш погляд, можна сподіватися, що з'явлена школи хафізів послужить вагомим підґрунтям розвитку ґрунтовної ісламської освіти в Україні. Все це зрештою сприятиме залученню мусульман країни до світової умми. Самі лідери мусульманської спільноти вважають, що це лише початок великої роботи.

Для виправлення того складного становища, яке мають із кадровим забезпеченням священнослужителями мусульманські спільноти України, протягом останніх п'яти-шести років українські молоді мусульмани направляються на релігійне навчання за кордон – переважно до Туреччини, а також до Лівану, Лівії (Університет Джинан у Тріполі) та в Саудівську Аравію (Університет Медіни). Забезпечення релігійною літературою здійснюється в основному із Туреччини, Саудівської Аравії та Кувейту. Проте кількість тих юнаків, які можуть виїхати на навчання в зарубіжжя, є незначною. До того ж, і в часі це навчання тривале. Тому, як це слушно відзначає член Меджлісу Джебедет Куртумеров, «більшість сільських імамів є самоуками і недостатньо освіченими, звідси впливають небажані порушення, відхилення від законів Шаріату» [Цит. за: Богомолів О., Данилов С., Семи волос І., Яворська Г. Ісламська ідентичність в Україні. – С. 211]. Помітна диспропорція серед імамів спостерігається у віковій структурі. За даними ДУМК, близько 75 % імамів – це люди у віці 50-60 років і старші. Саме вони здебільшого не мають релігійної освіти. Посади імамів обіймають представники двох вікових груп – особи до 25 років та літні люди [Там само. – С. 51]. Ці дві категорії виявляють два різні світогляди і розуміння своєї ролі у суспільному житті, що іноді створює напруження у відносинах між ними.

Окрім проблеми мусульманської освіти, існують ще й інші, з якими українська умма стикається щодня. Так, в Україні, на відміну від інших європейських країн, відсутні можливості користуватися мусульманським громадам безвідсотковими вкладами й позиками, тому що більшість фінансових операцій простих громадян України проводяться через державний Ощадний банк, що має фіксовані відсоткові ставки, а, згідно Корану, відсотки (ріба) заборонені: «...Аллах дозволив торгівлю та заборонив ріст (відсотки – *Т.Х-о.*). Знищує Аллах ріст і зрощує милостиню ... Ви, що увірували! Бійтесь Аллаха і залиште, те що залишилось від росту, якщо ви віруючі» (Коран 2: 275-278). Тому мусульмани України, не маючи змогу користуватись ісламськими банками, видають відсотки на добродійність.

Про деяку нормалізацію релігійного життя мусульман свідчить поява можливості для здійснення хаджу – паломництва до Мекки й

Медіни. Від початку 90-х років м. ст. у хаджі побувало близько 400 осіб з України. Проте останнім часом все ж викликає занепокоєння ситуація, що складається навколо паломництва мусульман з України до святинь ісламу в Саудівській Аравії. Вище державне і духовне керівництво цього Королівства дотримується вибіркового підходу при визначенні пільгових турів для паломників з України. Пріоритети при цьому ними надаються лише тим мусульманським кримськотатарським спільнотам, які орієнтуються на зовнішньополітичний курс цієї країни, підтримують зміст і спрямованість доктрин мусульманських центрів Саудівської Аравії. В такий спосіб паломництво мусульман стає інструментом вагомого впливу на релігійно-політичну орієнтацію віруючих мусульман, особливо кримського регіону, які щорічно складають понад 80 відсотків від загальної кількості паломників з України [Див.: Здіорук С.І. Україна, Іслам, Європа: сучасний світовий контекст // Іслам і Євро інтеграція: проблеми і перспективи. – К., 2006. – С. 112].

Однією з болючих проблем релігійного життя послідовників ісламу України можна вважати також мізерну кількість мусульманських програм на телебаченні й радіо України. В Криму працює кримськотатарський телеканал АТР, але поки що його робота дещо обмежена: основною проблемою тут є кадри [Мусульмани України // Релігійна панорама. – 2006. - №8-9. – С. 19]. Кожну неділю вранці на каналі УТР виходить програма –“Мінарет” та розпочинає свою роботу в Україні саудівський телеканал –“Мекка”. Наявність таких каналів надасть можливість розкрити духовно-етичні та гуманістичні цінності ісламу, викрити штучно створені міфи про іслам як релігію екстремізму, дасть можливість відокремити поняття екстремізм і тероризм від мусульманської релігії.

Тривалий час в Україні не існувало мусульманських газет і часописів. Останніми роками дещо регулярно видруковується російською мовою газета „Аррайд”, з певними затримками виходить орган ДУМУ „Минарет”. Київський муфтіят оприлюднює себе в часописі „Дуслик”.

В цьому параграфі ми означили лише основні проблеми, з якими зустрічаються мусульманські спільноти України у своєму повсякденному житті. Більшість проблем пов’язані з відсутність освічених імамів, що, зрозуміло, веде до неосвіченості української умми. Низький рівень знань з ісламу є однією з передумов того, що віруючі мусульмани порівняно легко піддаються різним агітаціям, стають прихильниками такої організації як Хізб-ут-Тахрір або членами груп ваххабітів чи хабашитів. Зрозуміло, що це загрожує самотньому ісламу як кримських, так і волзьких татар. Водночас відсутність

телепередач, газет з мусульманської тематики веде до неадекватного сприйняття ісламу пересічними громадянами та навішування на цю світову релігію різних ярликів засобами масової інформації.

## **8. РЕЛІГІЙНІ МЕНШИНИ УКРАЇНИ: СТАН І ПРОБЛЕМИ**

Демократичний державний і суспільний курси свого розвитку, який обрала Україна, визначили її релігійне багатоманіття, де чільне місце посіло таке помітне у духовному житті суспільства явище як релігійні меншини, що відіграють неоднозначно важливу роль у формуванні нової системи ціннісних орієнтацій. Всі ці зміни відбуваються на тлі глобальних трансформацій у сучасному світі, який стає все більше відкритим до взаємодій і взаємовпливів між різними його елементами, плюралістичним і мультикультурним, в якому вільно співіснують різні релігійні традиції. Водночас в ньому спостерігаються прояви дискримінації певних груп людей, які називаються меншинами. Все частіше меншини відчувають на собі політичний, культурний, економічний та фізичний гніт, а то й геноцид.

На тлі цих загальносвітових тенденцій і процесів у релігійно-меншинному бутті Папа Бенедикт XVI і Патріарх Варфоломій I вважають, що Євросоюз повинен стати на захист прав релігійних меншин [Див.: [www.in-alusta.ru/sn\\_new/545](http://www.in-alusta.ru/sn_new/545)].

Звичайно, загальносвітові процеси безпосередньо чи опосередковано позначаються на бутті релігійних меншин в Україні, впливають на характер їх діяльності, а відтак - і на ставлення до них з боку держави, суспільства, громадян, релігійних більшостей. З іншого боку, внутрішня релігійна, культурна, економічна та політична ситуація в державі й суспільстві формують унікальність та неповторність феномену релігійних меншин, детермінують специфіку їх функціонування, дій і взаємодій.

Варто зауважити, що в національному законодавстві термін «релігійні меншини» відсутній. Цей термін вживається в міжнародних правових документах, які визнала Україна. Зокрема, в «Декларації про права осіб, які належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин» [Резолюція Генеральної Асамблеї ООН 18 грудня 1992р.) та в Резолюції Комісії з прав людини ООН від 3 березня 1995р. «Права осіб, які належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин»].

На думку М.Ю. Бабія, термін «релігійна меншина» постає як дериват поняття «національна меншина». Науковець описує поняття «релігійна меншина» як певну конфесійну спільноту, «що за чисельністю, рівнем поширення, впливу в релігійному середовищі територіально не посідає домінуючого становища, а віросповідна і культова практика якої має свою самодостатність і самобутність» [Бабій М.Ю. Правовий статус діяльності релігійних меншин // Релігійна панорама. Спецвипуск 2006 року. – К., 2006. – С.15]. До релігійних меншин, які функціонують в Україні, дослідник відносить релігії національних меншин (іудаїзм, караїмське віросповідання, іслам, вірменську церкву та ін.), історично традиційні для України релігійні спільноти деяких протестантських конфесій, старообрядців, молокан, лютеран та ін., нетрадиційні релігійні новоутворення (неохристиянські, неоорієнталістські, езотеричні та неоязичницькі спільноти, синтетичні неорелігії, саєнтологічні рухи та ін.) і так звані регіональні релігійні меншини домінуючих, традиційних в Україні конфесій (громади УАПЦ, УГКЦ, РКЦ в східних областях України й УПЦ МП – в західних) [Там само. – С. 15-16].

М.С. Катько в праці «Критерии определения меньшинства» визначає кількісні (група повинна бути менш численною порівняно з іншими і не домінувати в суспільстві) і якісні (група повинна відзначатися стійкими етнічними, релігійними і мовними характеристиками) критерії визначення меншин. Під меншинами він розуміє групи громадян держави, що чисельно менші від основної частини населення і/чи займають не домінуюче становище, відзначаються стійкими етнічними, мовними, релігійними і культурними характеристиками та мають бажання зберегти свою самобутність. При цьому він зауважує, що варто під меншинами розуміти як етнічні, так і релігійні, мовні і культурні меншості й об'єднувати їх одним терміном «меншина». Якщо самоідентифікація особи чи ідентифікація групи відбувається за релігійною ознакою (а етнічні, мовні, культурні характеристики при цьому постають як другорядні), то тут варто говорити про релігійні меншини. Таким чином, **релігійна меншина – це група громадян держави, що чисельно менша від основної частини населення і/чи не займає домінуючого становища й має стійкі релігійні характеристики та намагається зберегти свою релігійну самобутність** [Див.: <http://www.bible.com.ua/neys/r/19657>].

На нашу думку, при визначенні релігійних меншин до вище згаданих кількісного і якісного критеріїв варто значимо додати правовий критерій. В статті 1 частині 2 Документу

Центральноєвропейської ініціативи про захист прав меншин (Будапешт, 13 листопада 1994 р.) сказано, що національна меншина – це група меншої кількості, ніж решта населення держави, члени якої є громадянами цієї держави, мають етнічні, релігійні або мовні особливості, відмінні від решти населення і керуються бажанням зберегти свою культуру, традицію, релігію або мову.

Грунтуючись на Декларації ООН 1992 р. «Про права осіб, що належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин», український дослідник Рябошапко Л.І. пропонує розробити Кодекс прав меншин, який закріпив би загальне визначення меншини, її різновидів, а також правовий статус різних форм автономії. На його думку, меншини слід розуміти як «групи громадян, які проживають на території країни, адміністративно-територіальних одиниць і окремих населених пунктів, наділені відмінними від більшості населення даної території національними, мовними, релігійними характеристиками, не займають на даній території домінуючого становища, мають почуття групової солідарності і намагаються досягнути формальної і фактичної рівності з більшістю. Меншинними різновидами є національні, мовні і релігійні меншини. Національна (етнічна) меншина – це частина народу, що проживає за межами однойменної держави, територіальної автономії в інонаціональному середовищі, зберігає свою самобутність, а також громадяни, котрі належать до народів, що не мають однойменних територіально-державних утворень. Мовна меншина – частина народу, яка розмовляє рідною мовою, усвідомлює власні мовні відмінності від більшості, але зараховує себе до цього народу. Релігійна меншина – частина народу, яка відрізняється специфічними рисами віросповідання і релігійного життя від більшості, усвідомлює ці відмінності, але відносить себе до цього народу» [Рябошапко Л.І. Правове становище національних меншин в Україні (1917 – 2000) / Автореф. дис. д.ю.н. – Х., 2002]. Ухвала Кодексу прав меншин, на думку Л.І.Рябошапки сприяла б легалізації нового міжгалузевого правового інституту – права меншин. При цьому, враховуючи історико-правовий досвід України, він пропонує у етнонаціональному законодавстві використовувати термін «меншості».

Як вище зазначалося, в українському законодавстві термін «релігійна меншина» відсутній. Проте в статті 11 Конституції України сказано, що держава сприяє розвитку етнічної, культурної, мовної та релігійної самобутності всіх корінних народів і національних меншин України. Відтак, термін «релігійна меншина» в українському контексті необхідно використовувати як умовний або операційний.

Ми пропонуємо варіант визначення релігійних меншин через види правового статусу церкви. Так, в державах з офіційно узаконеною і фактично панівною або державною церквою релігійну більшість складають віруючі саме цих релігійних організацій, а всіх інших - відносимо до релігійних меншин. Так само належність до релігійних меншин можна визначати у державах з конституційно визнаною традиційною релігією (конфесією) в суспільстві, яка займає пріоритетне становище з-поміж інших віросповідань. Інша ситуація в державах з конституційно узаконеним відокремленням церкви від держави і школи від церкви. Саме до такої категорії держав і належить Україна. Згідно з чинним українським законодавством, церква в Україні відокремлена від держави. Відповідно всі церкви (релігійні організації) мають в нашій країні однаковий правовий статус і є рівноправними. Відтак, в цьому контексті, питання релігійних меншин і більшостей є не актуальним, а то й не правомірним. Зауважимо, що відокремлення церкви від держави не означає її відмежування від суспільства. Тому в даному випадку, як критерій співвідношення релігійних спільнот, можна брати їх суспільний статус (особливо важливо на це зважати в умовах громадянського суспільства чи його побудови, як це є в Україні). Адже не всі релігії і релігійні організації мають однакове суспільне визнання, підтримку тощо.

Задекларована рівність конфесій перед законом чинна лише в державно-правових відносинах. Про рівність релігій у суспільно-політичній сфері можна говорити з певною долею умовності. У суспільстві різні конфесії не завжди отримують однакове визнання серед громадян, адже історично його доля може бути пов'язана з певною конфесією. Так, у своїй історії Україна тісно пов'язана з православною Церквою. Тому не випадково, що переважна частина населення України релігійно ідентифікують себе з Православ'ям. Значимість цієї конфесії в історії, культурі, державності, моральності, наступності традицій українського суспільства не могла не бути відзначеною і на законодавчому рівні. Так, Кодекс законів про працю України (ст. 73) визначив такі православні релігійні свята – Різдво Христове, Пасха (Великдень) та Трійця як святкові і не робочі дні. Проте, зважаючи на багату палітру, поліконфесійність українського суспільства та проголошений релігійний плюралізм з гарантіями рівності, в цьому ж законодавчому акті закріплено: "За поданням релігійних громад інших (неправославних) конфесій, зареєстрованих в Україні, керівництва підприємств, установ, організацій надає особам, які сповідують відповідні релігії, до трьох днів відпочинку протягом



року для святкування їх великих свят з відпрацюванням за ці дні ” (ст. 73).

З огляду на це можна визначити:

1. В Україні релігійну більшість складають християни, а представники інших релігій належать до релігійних меншин.
2. Оскільки християнство не є монолітним і представлене різними напрямками і течіями, то релігійну більшість (насамперед, за кількістю громад) складають православні.
3. Православ'я в Україні також неоднорідне: релігійною організацією більшості є УПЦ МП.

Керуючись такою методикою, можна визначати релігійні меншини і більшості в межах будь-якої релігії чи віровизнання. Так, в православній конфесії, яка є більшістю у співвідношенні з іншими, домінує УПЦ МП, а УПЦ КП, УАПЦ, Руська православна старообрядницька церква (Білокриницької згоди), Російська вільна православна церква (закордонна), Російська істино-православна церква, Руська дrevлеправославна церква, Українська істино-православна незалежна громада, релігійні громади апокаліптичної православної церкви, Богородична церква, Православна церква Божої Матері «Державна», Німецька Готська православна церква, Грецькі громади УПЦ, Українська реформована православна церква та інші по суті є релігійними меншинами.

Така само ситуація простежується, зокрема, і в протестантизмі. Так, в середовищі баптизму, якщо за домінанту взяти Всеукраїнський Союз Об'єднань Євангельських християн-баптистів, то до меншин можна віднести релігійні громади колишньої Ради церков Євангельських християн-баптистів, Незалежні громади ЄХБ, Асоціацію незалежних Церков ЄХБ, Братство Церков ЄХБ, Братство незалежних церков і місій ЄХБ України.

Це стосується й адвентистів. Тут більшість складає Українська Уніонна конференція Церкви Адвентистів сьомого дня, а до меншин належать Церква адвентистів сьомого дня реформаційного руху в Україні, незалежні громади адвентистів сьомого дня.

На активізацію діяльності релігійних меншин вплинули наступні фактори:

1. Розпад Радянського Союзу і крах марксистсько-ленінської ідеології як домінуючої, девальвація колишньої системи ціннісних орієнтацій та утворення духовного вакууму, що детермінувало повернення до релігії.
2. Демократичні орієнтири в суспільно-політичному житті України і, в зв'язку з цим, орієнтація на релігійний плюралізм.

3. Відкритість українського суспільства щодо зовнішніх впливів як східних, так і західних та, відповідно до цього, активізація зарубіжних релігійних центрів, місій і окремих проповідників, фінансова підтримка ними переважно меншинних релігійних організацій.
4. Зміщення акценту з інтернаціоналізації на національне культурне і духовне відродження; криза релігійних більшостей (православ'я в нових умовах не створило міцного ґрунту для свого подальшого консолідованого розвитку і практично одразу, передусім з політичних мотивів, розколалося на окремі антагоністичні сегменти, що й понині перебувають в конфлікті, який в просторі й часі зазнає ескалації, і поповнюють ареал релігійних меншин. Подібна тенденція спостерігається в протестантизмі, іудаїзмі (в Україні він також не єдиний, маємо тут Об'єднання іудейських релігійних організацій України, Всеукраїнський конгрес іудейських релігійних громад, Об'єднання хасидів Хабад Любавіч Іудейських релігійних громад та організацій України, Релігійні громади прогресивного іудаїзму та ін.), ісламі (на українських теренах представляють Духовне управління мусульман України, Незалежний духовний центр мусульман України, Духовне управління мусульман Криму, Київський муфтіят, Незалежні релігійні громади мусульман).

На основі з'ясування ролі етнонаціональних та етнокультурних чинників у функціонуванні релігійних меншин можна визначити національну зорієнтованість значної частини їх. Так, релігійні меншини орієнталістського спрямування (релігійні громади Товариства Свідомості Крішні, вайшнави, прихильники Шрі Чінмоя, буддисти, даоси, громади «Місії Чайтані», тантристів, послідовників Саї Баби, Махаріші, громади ведантистів та ін.) спираються на елементи національних традицій, вірувань й культури народів Сходу, переважно індійського.

Релігійні меншини протестантської орієнтації переважно не ідентифікують себе з відповідними національними традиціями, хоча деякі з них і зорієнтовані на власну або титульну націю (німецькі, шведські, українські лютерани, представники чеської євангельської церкви, угорської реформатської церкви, англіканської церкви). Інші ж, щоб вписатися в український націокультурний контекст, використовують у своїй практиці українську мову. Хоча такі випадки є поодинокими і не визначають загальну тенденцію мовного плану в релігійному середовищі. Переважно вся релігійна діяльність в цих

громадах ведеться російською мовою, «але при цьому відчувається американізація культової практики. Це, зокрема, проявляється в інтонаціях проповідування, побудові речень, простоті структури проповідей. Під час молитовних зібрань використовуються модернізовані прийоми спілкування із залом (питання, вигуки тощо). Часто наводяться американізовані приклади для підтвердження своєї думки чи для переконання в чомусь слухачів. При цьому не завжди враховується конкретна соціально-економічна ситуація в країні. У питаннях пожертви на церкву проявляється американський прагматизм. Підкреслюється, що пожертвою вірні демонструють свою любов до Бога, а звідси висновок: сила любові залежить від розмірів пожертви» [Бодак В.А. Модернізація обрядової сфери: пропозиції нових релігій // Новітні релігійні рухи в Європі та Україні. – К.,2006. – С. 58].

В Україні функціонують релігійні меншини від світових релігій, а є й релігійно-національні меншини. В чому ж особливість функціонування останніх? Скажімо, наявні у нас німецькі, шведські і українські лютерани. В основі такого поділу, лежить насамперед національно-культурна зорієнтованість і зв'язок з національно-культурними товариствами (союзами). Що ж відрізняє, наприклад, українських лютеран, що нині активно працюють над відновленням своєї Церкви, від німецьких. Передусім, це: 1) синтез релігійної і національної ідеї через активне включення у культурне, суспільне й духовне життя України, налагодження добрих взаємин з іншими конфесіями і Церквами, що діють на території України; 2) звернення до православного обряду та юліанського календаря, що, ймовірно, детерміноване греко-католицьким походженням засновників цієї Церкви та її північноамериканським корінням (німецькі лютерани значною мірою орієнтуються на Західний обряд); 3) курс на створення національної церкви, головною метою якої є пробудження духовності і національної свідомості українців [Див.: Українська Лютеранська Церква // Релігійна панорама. – 2003. - №2. – С.66-78]. Хоча варто зауважити, що в 2002 році в Статут Української Лютеранської Церкви були внесені зміни, які стосуються мови богослужіння, а саме – дозвіл на вжиток російської та німецької мови у богослужіннях. До цього богослужіння проводилися лише українською мовою [Синод Української лютеранської Церкви // Стяг. - 2002. - №2 – С. 5].

Ті релігійно-меншинні організації, що мають міцні, налагоджені зв'язки з релігією матірньої території, є менше, а то й взагалі неукраїноцентричні. Етнічні спільноти, контакти яких з україномовним оточенням зведені до мінімуму, продукують відносно замкнутий спосіб життя й будують «відносини між своїми членами майже виключно на

основі культурних традицій предків. Релігія відіграє при цьому роль важливого чинника усвідомлення ними власної ідентичності, а також слугує потужною поєднуючою ланкою з історичною батьківщиною, з якої надходить різноманітна допомога тощо... Зазначена тенденція..., обумовлює протиставлення різних культур і віросповідань, а відтак не сприяє консолідації Українського народу на засадах демократичної інтеграції національних і релігійних меншин в українське суспільство» [Здіорук С.І. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні ХХІ століття. - К., 2005. – С. 547-548]. Впливають на функціонування релігійних меншин і релігійні діячі, що приїзять з-за кордону. Багато рабинів і понад 50% священників РКЦ є іноземними громадянами, що теж не може не позначатися на діяльності меншин цих конфесій.. Активно надають гуманітарну допомогу міжнародні релігійні організації з Європейських країн, США, Канади та Ізраїлю.

Часто національні товариства слугують появі тих чи інших меншин в Україні. Так, наприклад, становлення ісламу в Криму відбувалося на основі етнічних принципів. Тому він і став стрижнем етноконсолідації кримськотатарського народу. Кримські татари використовують іслам як засіб етнічної інтеграції і самозахисту. З цією метою в тандемі мають працювати Духовне управління мусульман України і Меджліс. Причому, «аналіз причин розділення на початку 90-х років ХХ ст. мусульман України й формування трьох незалежних і конкуруючих між собою центрів дає підстави стверджувати, що в основі розділення лежать не релігійні (суніти – шиїти) чи політико-економічні, а саме етнічні (точніше – етноконфесійні) чинники. Тому можна говорити про кримськотатарську (ДУМК), татарську чи волзько-татарську (ДЦМУ), та емігрантську (ДУМУ) складову причину поділу мусульманського руху в Україні... Загалом тут можна виділити близько 40 етнічних груп – мусульман за віросповіданням» [Саган О. Іслам у контексті етноконсолідації кримських татар // Релігія і нація в суспільному житті України й світу. – К., 2006. – С. 139-140]. Серед них лише 7 мають понад 5 тис. своїх представників: кримські татари, волзькі татари, азербайджанці, узбеки, турки, араби і казахи. В грудні 2006 р. на конференції представників незалежних релігійних мусульманських громад в Києві було прийняте рішення про заснування Київського муфтіяту [Див.: Київський муфтіят // Релігійна панорама. – 2007. - № 3]. До нього увійшли переважно татарські мусульманські громади України (Львівська, Севастопольська, Запорізька, Полтавська, Миколаївська, Київська, Одеська, Симферопольська).

За даними Державного Комітету України у справах національностей і релігій на перше півріччя 2008 року більше тисячі

релігійних організацій в країні створено національними меншинами. Найбільшу частину з них створено послідовниками ісламу – 1138 організацій, іудаїзму – 290, Закарпатської (угорської) реформатської Церкви – 118, Німецької євангелічно-лютеранської Церкви – 40, Вірменської апостольської Церкви – 26 організація та ін. [Див.: Колодний А.М. Релігійна карта України на початок 2008 року // Релігійна панорама. – 2008.- №2. - С. 3-4 обкл.].

Відтак, релігійно-національні меншини постають в українському відроджувальному процесі здебільшого як відцентрова сила. А найбільш проукраїнськи національнозорієнтованими є релігійно-меншинні громади українських язичників (Громади Рідної української національної віри, Об'єднання синів і дочок України рідної української національної віри, Собор Рідної української віри, Незалежна громада Рідної віри, Об'єднання релігійних громад Рідновірів України, громади українських язичників та ін.). Волхвиня рідновірів Зореслава (Галина Лозко) вважає, що етнічною релігією українців є українське язичництво. Засновник РУНВіри Лев Силенко визначає Сім Законів Правильного Життя (Правильне мислення, Правильне хотіння, Правильне виконання, Правильне ставлення до себе, Правильне харчування, Правильна любов, Правильна віра) та сімнадцять Заповідей (Розумій і люби Бога по-рідному. Не поклоняйся чужоземним поняттям Бога. Самовдосконалюй розум, душу і тіло. Вір у себе. Люби родичів своїх. Виховуй дітей своїх у дусі Рідної віри. Шануй духовність предків своїх. Шануй свята Рідної Віри. Не само забувайся на чужині. Не обмовляй. Живи для добра Вітчизни. Будь правдивим свідком. Обороняй свої скарби і не привласнюй чужі. Не люби ворогів народу твого. Не лишай у біді приятеля твого. Не зневірюйся. Люби дітей свого і чужого народів), які виражають любов до своєї землі і свого народу. Київський рунвістський священник Мирослав Марченко відзначає: «Наша віра ґрунтується на науці, все у нас пов'язане з Сонцем, іншими космічними явищами та процесами. І саме тому вона має майбутнє, у нас виключені забобони. Наша віра – віра українців, патріотів Батьківщини» (<http://h.ua/story/45335/>).

Релігійна більшість ідентифікує себе як «ми» на противагу меншинному «вони». Ця позитивна самоідентифікація пов'язана з негативною ідентифікацією будь-яких меншин (не лише релігійних). Відтак, відбувається формування не індивідуальної, а групової ідентичності за принципом «ми» - «вони». Релігійні меншини теж часто використовують цей принцип, але в протилежному варіанті. При цьому проблематичним є особистий релігійний вибір людини, бо це не заохочується ні релігійною більшістю, ні релігійною меншістю.

Феномен релігійних меншин в українському суспільстві активізував міжконфесійну конкуренцію в релігійному середовищі, особливо з боку релігійних більшостей, які виявляють упередженість, нетерпимість до релігійних меншин, а їх наявність і діяльність розцінюють як відступництво від правильної, істинної віри чи як анексію їх віросповідної території. В цьому контексті вони відкрито або завуальовано відстоюють тезу, що «немає потреби придумувати нових теорій, нових філософських систем, а треба визнати наймудрішу філософію православної теології про те, що світ, створений Богом, без Божого промислу розлетівся б, розсипався; що людина виконує свою місію найкраще тоді, коли слідує за програмою, поставленою Христом. Це – мудрість Божа, і ніякої іншої мудрості людина не знайшла і не знайде, бо більшої мудрості просто немає. Тисячолітні шукання, всупереч даного Христом Богом порядку, порядку нового, не дали результатів, і не дадуть, а індійсько-тибетські мудрості, експериментування душами – це все витівки лукавого і його слуг. Наша пострадянська «наука» й «освіта» веде до загибелі людства і самого світу» [Перший Всеукраїнський християнський конгрес // –Примирення – дар Божий, джерело нового життя”. Тексти виступів та доповідей. – К., 1999. – С.9)

Протоієрей Олексій Добош в доповіді –Єучасні культові новоутворення як релігійно-суспільна проблема”, виголошеній на регіональній конференції –Духовна безпека України” (Ковель, 23 січня 2007 року), висловив стурбованість успішним розвитком релігійно-меншинних організацій. Він твердив, що –екти добиваються успіху там, де не допрацьовує Церква”. Тому, на його думку, остання має скеровувати зусилля на роботу з кожною окремою людиною. –Чому сектантська група може створити ефект психологічної теплоти для своїх adeptів, а молода людина у храмі в більшості випадків стикається лише з бурчанням бабусь та ритуальним офіціозом? Ми парадоксально забули, що християнство – це спосіб життя”, – задає запитання і дає відповідь на нього священник. При цьому він захоплюється прийнятим 11 грудня 1997 року Австрійським парламентом законом, згідно якого юридичний статус релігійним меншинам може бути наданий після 10-річного випробувального терміну і при наявності не менше як 16 тисяч послідовників.

Нетерпимість щодо релігійних меншин, їх негативне сприйняття підсилюється матеріалами деяких ЗМІ, окремих громадських організацій та громадян і часто підкріплюється позицією представників владних структур, особливо тієї частини посадових осіб та політичних

сил, які пов'язують подальший духовний поступ українського суспільства лише з релігіями більшості.

Так, в Доповіді Міжнародної організації релігійної свободи в Державному департаменті США за 2006 рік щодо релігійної ситуації в Україні йдеться, що деякі місцеві чиновники іноді чинять перешкоди представникам релігійних меншин при реєстрації та придбанні чи оренді майна, мають місце поодинокі вияви антисемітських та антиісламських настроїв. Відзначимо, що хоч такі випадки є надто поодинокими на тлі частих антиукраїнських, українофобських проявів і тенденцій в діяльності окремих представників керівництва і мирян спільнот деякої релігійної більшості та деяких релігійних меншин, але ця проблема в Доповіді - свідомо чи несвідомо - чомусь не вперше залишається поза увагою. Проте слід визнати те, що при розгляді складних і конфліктних проблем міжконфесійних відносин і буття окремих конфесій суди, інтерпретуючи закон, не завжди сприяють релігійній свободі і часто стають на бік домінуючої конфесії. Процес повернення власності релігійним громадам ускладнюється внутрішнім суперництвом, яке спостерігається у середовищі християнської, іудейської та мусульманської конфесій.

Відомо, що у Збройних силах України інститут військових священиків офіційно відсутній. Однак військовослужбовці регулярно отримують доступ до релігійних відправ. У багатьох військових частинах є священики. В армії проводять православні богослужіння і широко використовують православну символіку. При цьому маємо явне ігнорування прав послідовників релігійних меншин, які хотіли б відвідувати богослужіння своєї конфесії, бачити і чути, якщо вже запрошують у військову частину служителів культу, й представника свого віровчення.

Така позиція релігійних більшостей, посадових осіб і відповідна громадська думка детермінують двоїсту тенденцію в функціонуванні релігійних меншин. Частина з них замикається, ізолюється від суспільних потреб і сконцентровує увагу на власних інтересах і проблемах. Інша ж частина, намагаючись віднайти і зайняти свою нішу в українському духовно-релігійному і культурному полі, шукає можливостей встановлення діалогу, порозуміння з представниками релігійних більшостей, суспільними інституціями, громадськими організаціями, політичними партіями і охоче йде при цьому на різні компроміси. При вирішенні суперечок в релігійному житті важливу роль відіграють Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій, Конференція представників християнських церков України та Рада Євангельських протестантських церков. Проте переважна частина

релігійно-меншинних організацій не мають можливості брати участь у функціонуванні цих організацій. Вони чомусь із волі своїх засновників стали закритими, що актуалізує питання утворення Всеукраїнської Ради релігійних меншин України.

Оскільки релігійні меншини знаходяться в нерівному стані щодо релігійних більшостей і постійно відчують тиск з боку останніх, то значну роль в збереженні її життєспроможності відіграє їх лідер, його індивідуально-психологічні особливості, соціальні характеристики, активність і настирливість в обстоюванні прав своєї спільноти, здатність до харизматичної легітимації його особи. Від особистісних якостей лідера релігійної меншини прямопропорційно залежить траєкторія її руху в суспільному просторі і часі та здатність переходу в цих координатах в іншу якісну категорію — релігійну більшість або ж в стан її функціональної більшості.

Ситуація в релігійно-меншинному бутті порівняно з першою половиною 90-х років минулого століття нині стабілізувалася. Цьому сприяли, з одного боку, намагання релігійних меншин зайняти своє місце в релігійному просторі України, а з іншого — негативні тенденції в процесах національно-культурного відродження, зокрема спад цих відроджувальних процесів, який особливо помітним став останнім часом, коли зниження рівня протистояння релігійних об'єднань і конфронтаційного способу мислення детермінувалося екстраполяцією протистояння **—ми - вони—**, переміщенням поділу на **—своїх”** і **—чужих”** з релігійної в політичну площину. При цьому політична активність меншинних релігійних організацій корелює з їх включеністю у національно-духовне життя українців (УГКЦ) чи національних меншин (кримські татари, іудеї). «Чим глибше таке занурення — тим активніша участь конфесії у політичних процесах країни... Відсутність прив'язки до національної культури (римо-католики, неорелігії) чи малочисельність вірних (вірменські, караїмські, язичницькі та інші громади) не дозволяє виділити якусь особливу політичну позицію цих релігійних напрямів, оскільки їх влаштовують задекларовані українським законодавством базові принципи свободи совісті...» [Саган О. Релігійний чинник у виборах Президента України // Релігійна панорама. Спецвипуск 2006 року. — К., 2006. — С. 80].

В Україні спостерігається стійка тенденція збільшення чисельності релігійно-національних меншин мусульман та іудеїв, розвивається релігійно-культурне життя інших національних меншин (Закарпатська реформатська церква, Німецька євангелічно-лютеранська церква, Вірменська апостольська церква та ін.). Мають



свої релігійні організації корейці, караїми, кримчаки, шведи, корейці, грузини, болгари та представники інших народів, що проживають в Україні.

Низький рівень правового забезпечення і навіть незначне обмеження релігійної свободи меншин у свою чергу детермінують тенденцію до їх суспільної ізоляції, консервують їх духовно-культурне життя, відриваючи його від духовного і культурного поступу всього суспільства і в такий спосіб повертають релігійну меншину до зародкового її стану – генетичного зв'язку з етнічними ідентичностями. Це в перспективі призводить до її функціонального колапсу. Релігійна меншина, намагаючись з нього вийти, може провокувати конфлікти в суспільстві. На думку О. Уткіна «функціонування конфесійних утворень національних меншин (угорці-реформати, євреї-іудеї, вірмени-григоріанці і т. ін.) – характерна риса соціально-політичної обстановки в регіонах... Церкви національних меншин нормалізують свою діяльність при наявності і послідовному виконанні сучасної за змістом і формою державної національної та церковної політики, реалізації соціально-економічних програм розвитку держави і регіонів... Нерозв'язані соціально-економічні питання, непомірна централізація влади з обмеженням прав регіонів трансформують проблеми конфесій та національних меншин у політичні. Тому активнішими стають дії відцентрових сил. У своїх інтересах вони здійснюють акції, що відповідають прагненням етнічних меншин отримати більші права і свободи, автономії, освячені авторитетом церкви. Все це дестабілізує соціально-політичну обстановку...» [Уткін О. Етнічні меншинами та їх церкви як фактор соціально-політичної стабільності // Екуменізм і проблеми міжконфесійних відносин. – К., 2001. – С.260-261]. Тому, на нашу думку, щоб протистояти таким негативним тенденціям держава і місцеві органи влади намагаються вирішувати проблемні питання релігійного буття. Так, у 2006 році повернено 8 православних храмів у Харківській області, костел Святого Іоана в Житомирі, резиденцію римо-католицького митрополита у Львові, Німецьку лютеранську церкву в Одесі, синагоги у Луцьку й Сумах, на користь РПЦ закордонної вирішена суперечка довкола права власності на церкву Святої Трійці в Одесі, місцева влада в Меджибожі сприяє місцевій єврейській громаді будувати нову синагогу та готель для прийому паломників-хасидів, вирішується питання прийому хасидів і в Умані.

Залежно від вибору шляхів функціонування релігійні меншини можуть бути як рецесивними (здійснюють слабкий, незначний вплив на характер, рівень, ступінь, динаміку релігійності), так і

домінантними (значно впливають на формування і зміни в усталеному релігійному комплексі, а відтак – детермінують негативи в системі релігійних відносин, вносять деструкцію або ж реконструкцію в релігійне середовище, нав'язують, диктують свій вибір моделі релігії, ініціюють створення в масовій свідомості образу «ворога своєї віри» тощо). На нашу думку, в українському релігійному полі все помітнішим стає таке явище як **меншини в меншині**. Цей термін згадано в Рекомендації 1201 Парламентської Асамблеї Ради Європи 1993 року. Релігійну суть меншини в меншині можна пояснити так: це - релігійні організації, що є формально представниками релігійної більшості (в масштабах країни), але в окремих частинах цієї ж країни відчують незручності, незахищеність, притаманні ситуаціям релігійних меншин. Прикладом цьому є тенденція до домінування на сході України УПЦ МП, а на заході – УГКЦ, що зрештою спричинює існування інших релігійних спільнот в цих регіонах в статусі меншин.

Таким чином, відносини релігійних меншин з релігійною більшістю в сучасній Україні спрямовані одновекторно. Остання вбачає в релігійних меншинах конкурента, який потенційно може зайняти її місце або ж відібрати до себе її послідовників. Відтак її стратегія спрямована на локалізацію, нівеляцію, а то й нейтралізацію діяльності релігійних меншин, які, у свою чергу, намагаються вибудувати механізми формування зв'язків, взаємодій, опосередкувань з релігійною більшістю для зміцнення свого становища і позитивної перспективи розвитку. Ці механізми можуть мати як конструктивний (підтримка державних програм, загальнонаціональних ідей, соціальне служіння, міжрелігійний, міжкультурний, міжнаціональний діалог в процесі побудови громадянського суспільства, участь в розробці й реалізації заходів щодо розв'язання глобальних проблем, сприяння підвищенню рівня суспільної моралі та індивідуальної моральності тощо), так і деструктивний характер (самоізоляція, заглиблення у світ власного буття і байдужість до суспільних процесів, нетерпимість, агресивність та агресія до інаковірних, антидержавна, антисуспільна, антиукраїнська діяльність тощо), а, відповідно до цього, постають і своєрідні суспільні наслідки. Якими будуть останні, покаже майбутнє. Але, безперечно, характер цього типу відносин безпосередньо залежатиме від правового забезпечення свободи совісті та релігійної свободи взагалі і свободи релігійних меншин зокрема.

## 9. НОВІ РЕЛІГІЙНІ ТЕЧІЇ В УКРАЇНСЬКОМУ СОЦІУМІ

Кінець ХХ століття в релігійному житті українського народу позначився кардинальними змінами: стрімко зросла мережа релігійних організацій, збільшилася кількість віруючих, Церква із переслідуваної і упослідженої владою інституції перетворювалася на активний елемент соціуму, почавши шукати порозуміння із новою державою, відповідне до свого статусу місце у суспільстві. Національне піднесення збіглося із складними трансформаційними процесами, пов'язаними з глобалізацією світової економіки, фінансів, природних і трудових ресурсів, міграції населення, культури, духовної сфери. Все це надзвичайно актуалізувало проблему самоідентифікації України як держави і кожного окремого українця як її громадянина в різних координатах, а особливо духовних. Напрямок пошуків задавався і вкоріненістю та розвитком традиційної культури, її історичним типом світогляду, і способом господарювання та стилем життя, і характером міжособистісних та міжспільнотних відносин, її орієнтаціями на ті чи інші регіони, країни, які виступали взірцевими, ціннісними для тих, хто визначався. Все це спричинило появу і поширення в Україні нових релігійних течій, які за майже 20 років свого існування в Україні стали елементом її релігійного ландшафту, фактором духовного життя, суб'єктом міжрелігійних відносин. Сучасний стан неорелігій перш за все визначається їх кількісними показниками, в яких відбиваються тенденції їх появи і поширення.

В українському поліконфесійному середовищі доля нових релігійних течій і рухів нині порівняно незначна. За даними Державного Комітету України у справах національностей і релігій станом на 1 січня 2008 року в Україні офіційно зареєстровано 1895 організацій новітніх релігійних течій, зокрема 1627 неохристиянських (серед них 613 належить Церкві Повного Євангелія, 173 – Українській Християнській Євангельській Церкві, 117 – Церкві Христа, 59 новоапостольських організацій, 55 організацій Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів). В Україні офіційно діють 151 організацій неоорієнталістського спрямування (серед них крішнаїтських - 45, буддистських - 54), 116 громад рідновірських течій (з них 52 – РУНВіра). Серед загальної кількості діючих релігійних організацій всіх конфесій в Україні (33841) організації новітніх рухів складають біля 5,6 відсотків [Див.: Релігійна панорама. – 2008. - №2].

Проте абсолютні та офіційні кількісні показники не відтворюють повноти процесу поширення нових релігійних течій в Україні. Треба мати на увазі, що є певна кількість релігійних громад, яка діє поза

реєстрацією чи із-за відмови державних органів визнати їх право на існування, чи небажанням самої неогромади декларувати про свою наявність. І все ж таки, використовуючи лише офіційну статистику, подивимось на динаміку змін, що відбулися в прирості кількості релігійних громад взагалі і порівняймо їх з динамікою зростання новітніх течій.

Якщо 1989 рік визнати роком релігійного буму в Україні, коли державними органами була зареєстрована рекордна кількість громад, то в наступні роки спостерігається повільність, а зрештою і спад приросту релігійних організацій. В 1992-1993 рр. відмічаємо їх певну стабілізацію з подальшим (в останні 7 років) дуже незначним приростом - 2-5% щорічно. Такі загальні закономірності в зростанні всієї кількості релігійних організацій в Україні не відносяться до новітніх рухів, приріст серед яких лише з 1991 по 2000 рр. склав в середньому 500 відсотків. Так, наприклад, РУНВірівські громади зросли в 17 разів (з 3 громад у 1991 р. до 51 у 2008 р.). Орієнталістські спільноти за цей же період зросли приблизно на 700% (з 21 організації до 151). Цікаві процеси відбувалися і в неохристиянському середовищі. Найбільшого приросту зазнали саме нові для України спільноти. Так, Церква Повного Євангелія з 1991 по 2007 рр. зросла з 3 громад до 585. Неіснуюча в Україні до 1992 року Новоапостольська Церква зараз має 58 громад. Взагалі відбулося значне зростання релігійних громад всіх об'єднань харизматичного напрямку (з 33 до 1485). Церква Ісуса Христа Святих останніх днів за останні 15 років збільшилася з 2 громад до 54.

Виходячи із такої статистики, можна очікувати, що неорелігійний вплив на духовне життя України мав би бути надзвичайно великим. Проте аналіз не тільки абсолютних і позаконтекстуальних статистичних даних, а й відносних та порівняльних цифр, знайомство з реальними процесами в нерелігійному середовищі дає підстави вважати, що темпи проникнення нових для України релігій, порівнюючи із збільшенням релігійної мережі традиційних церков, є повільними. Хоча рік від року питома вага нових течій взагалі помалу зростає: якщо на 1995 рік ми фіксували лише 1 відсоток зареєстрованих неорелігійних організацій, то в 2000 їх - вже біля 3-х відсотків, зараз – біля 5-ти. При збереженні нинішніх темпів зростання неорелігійних громад через 15-20 років кількість нових релігій в Україні може скласти до 10 відсотків від загальної кількості діючих організацій. Це може дещо змінити релігійне обличчя України, але не істотно.

Є специфіка в географічному поширенні нових релігій. Можна говорити про їх регіоналізацію - локалізацію по відповідних районах України. Розподіл нових течій за регіонами істотно відрізняється від

поширення традиційних конфесій. Захід, найрелігійніший район України, де розміщена нині третина всіх релігійних громад, найменше відчуває на собі вплив новітніх рухів. Південні та Східні області України, місто Київ нині є регіонами найінтенсивнішого поширення нових течій. В 2007 році найбільша кількість неорелігійних організацій діяла в Донецькій (280) та Запорізькій (86) областях, в Криму (101), місті Києві (135), які значно поступаються Західним областям за загальною кількістю релігійних організацій взагалі. Водночас у Львівській області серед 2888 організацій тільки 38 відносяться до неорелігійних утворень, в Івано-Франківській з 1328 - 14, в Тернопільській з 1702 - 11, у Хмельницькій з 1746 - 38. Основна мережа релігійних неорухів знаходиться на Сході і Півдні України й продовжує зростати саме тут переважно за рахунок цих в минулому надто затеїзованих регіонів. У відсотку до загальної кількості існуючих релігійних організацій в Україні нові релігійні течії порегіонально поширилися так: Волинь – 0,1%; Північ – 0,93%; Слобожанщина – 0,28%; Галичина – 0,19%; Поділля – 0,3%; Степ – 0,28%; Закарпаття - 0,25%; Подніпров'я – 0,66%; Схід – 1,3%; Буковина - 0,2%; Південь - 0,67%; Крим – 0,3% (Релігійна панорама. – 2008. – №2). Ще більш наглядним будуть розрахунки, які зроблені на визначенні відсотку новотворів відносно кількості релігійних організацій регіону. Найменша питома вага нових течій на Галичині (1%), потім йдуть Волинь – 1,2%, Буковина – 3,2%, Поділля – 2,8%, Закарпаття – 4,6%, Північ – 5,46%, Слобожанщина (по 6,3%) і Крим – 4,8%. За середню межу поширення НРТ перейшли Південь- 8,26% і Степ - 7,85%. Найбільш насичені новими релігіями Подніпров'я, де серед всіх зареєстрованих релігійних громад їх нараховується понад 10,8 % і Схід (Луганська і Донецька обл.) – з найвищим показником в 19,4%.

Як бачимо, поширення новітніх течій носить регіональний характер і залежить від наявності й сили традиційних церков. НРТ віднаходять територію для свого поширення в найменш релігієзованих регіонах України, що дає підстави стверджувати, що основними послідовниками НРТ стають не віруючі в минулому чи прихильні до якихось церков люди, а колишні атеїсти або агностики.

Нові течії поширені в містах і то переважно центральних та південно-східних областей України. Зруйнована внаслідок урбанізації традиційна релігійність, як і весь традиційний уклад життя з його особливим впливом громадської думки на поведінку людини, виявилися найкращим ґрунтом для поширення саме нових релігій з їх неприйняттям традиції. Показово, що у Львівській області, де проживає біля 3 млн. громадян України, зареєстровано 2888 релігійних громади, а

в Києві, який за населенням дорівнює Львівщині, лише 1027. Тому, з'явившись як міський феномен, новітня релігійність зберігає цю характеристику й понині.

Базований на статистичному аналізі огляд нових релігій, що фіксує їхню присутність в українському суспільстві, не дає підстав ані перебільшувати, ані применшувати їхнє значення в релігійному житті українського суспільства. Враховуючи причини та історію появи НРТ в Україні, можна спрогнозувати і перспективи їх буття в духовному розвитку сучасної України.

В новітньому поширенні НРТ в Україні виділяється **2 етапи**: екстенсивний, який припадає на кінець 80-х-середину 90-х років ХХ ст., і інтенсивний, що розпочався із середини 90-х років і пов'язаний з певною стабілізацією стрімкого зростання кількості релігійних громад. **Перший етап** характеризується як великим напливом, так і не меншим відтоком віруючих. На той час церкви нагадували табори для переміщених осіб – тисячі людей снували туди-сюди. Вони приходили до їх громад і йшли з різних причин. Але головне, що визначало подальше перебування людини в церкві після періоду романтичного захоплення було те, чи ця релігія відповідає її зовнішнім і внутрішнім потребам, чи здатна людина дотримуватися всіх тих приписів, які сповідаються даною релігією, зокрема, чи здатна вона важко працювати над собою, ходити на зібрання, слухати проповіді, читати священні тексти, жити відповідно до релігійно-церковних вимог?

Тому то **другий етап** постає вже як етап відбору дійсно віруючих з випадково зайшлих до церкви, це етап сутнісної трансформації вірних, їх якісного внутрішнього зростання, утвердження і зміцнення у вірі. Це етап організаційного оформлення громад, висування лідерів вже українського походження, здобуття себе серед інших. Все це визначає характеристику **сучасного стану** НРТ в Україні, який можна кваліфікувати як суперечливий, що відзначається як певними успіхами, так і поразками.

Серед здобутків НРТ можна виділити деякі ознаки останніх, які свідчать про вітальність явища в Україні, зокрема:

- ✓ НРТ своєю активною місіонерською діяльністю відродили первісну - місіонерську - природу світових релігій, особливо християнства, нагадали традиційним церквам про найважливіше покликання християн – через проповідь нести Євангеліє всім народам. Під впливом зарубіжних християн більшість традиційних церков вже постворювали місіонерські відділи, активізували мирянський місіонерський рух, провели

- з'їзди православних місіонерів, почали видавати відповідну літературу;
- ✓ віруючі іноземці, особливо християни, зродили, викликали, збудили в українців зацікавленість Священними Писаннями, зокрема і переважно Біблією, спонукаючи віруючих не тільки бачити релігію (у формі обрядів, мозаїк в храмах, у піснеспівах чи богослужбах), а й читати, вивчати, використовувати, пропагувати її;
  - ✓ НРТ продемонстрували практичність своїх віровчень, показали, що релігія не тільки теорія, але й практика, утвердили образ практикуючого віруючого і, що дуже важливо, практикуючого християнина;
  - ✓ привнесли іноземні мови, переважно англійську, як мову священних текстів, богослужінь, молитов, церковного спілкування, спілкування віруючих;
  - ✓ НРТ часто виступали як дипломатичні інституції, через які інші, частіше всього протестантські держави спілкуються із інославною державою, а особливо як інституції народної дипломатії, через які прості люди, а не тільки лідери, прагнуть взаємопорозуміння, єдності у вірі, добрих стосунків між цілими родинами, що спілкуються не тільки як співвірники, але й як представники двох країн;
  - ✓ завдяки своїй глобальній присутності у світі НРТ ввели Україну у світовий релігійний простір, культурно адаптуючи українців до всесвітнього контексту;
  - ✓ більшість НРТ сприяли західному (європейському) вибору українців, ставши противагою Росії із її московським консервативним православ'ям, коли створилася можливість порівняти і свідомо вибрати, додатково спираючись і на релігію, східну або західну орієнтацію;
  - ✓ східного походження НРТ повернули Україну і до Сходу, в основному Далекого (Китай, Японія, Корея та ін.) та Середнього (Індія), де сьогодні концентрується найбільша кількість населення і науково-технічний капітал - перспектива розвитку всього світу;
  - ✓ будучи орієнтованими на персону, що живе в суспільстві, НРТ актуалізували важливу соціальну функцію церкви – опіки над нужденними (духовно і матеріально) через надання соціальної і гуманітарної допомоги;
  - ✓ НРТ подали реальний приклад демократизму, поваги до людської особистості, виступили гарантом демократичних

процесів в Україні; підняли значення релігійної свободи, права на свободу совісті, на свободу світоглядного, в т.ч. й релігійного, вибору, на можливостях права релігійних організацій, віруючої людини в утвердженні свободи релігій;

- ✓ кардинально новими вченнями НРТ реально змінили світогляд віруючих, відношення до себе, світу, інших людей, до життя: замість колективного несвідомого приходить відповідально індивідуально свідоме;
- ✓ НРТ показали можливі нові форми організації духовного життя;
- ✓ як альтернативні релігії, НРТ зрештою виконали роль ферменту сучасного релігійного життя українців, чия релігійність актуалізована завдяки неправославним-неукраїнцям.

Але присутність НРТ в релігійному полі України актуалізувати і деякі проблеми, які дослідники пов'язують виключно із наявністю нетрадиційних для України релігій. За останні роки, як вже зазначалося, релігійна карта України, яка раніше була обмежена лише «дозволеними» 9 конфесіями, істотно збагатилася, релігійне життя українців урізноманітнілося. І це посилює релігійну гетерогенність українського народу, розділення, роз'єднання українського суспільства за релігійної ознакою. До різнополітичності, поліетнічності додалася і полірелігійність. Зростаюча кількість релігійних течій і центрів (з 9 до 120) свідчить про плюралізацію суспільної свідомості, релігійного світобачення зокрема. З одного боку, в житті народу України створена унікальна ситуація реального (практичного) релігійного і світоглядного плюралізму, а з іншого – це є загрозливим для відносної релігійної гомогенності українського суспільства, яку навряд чи вдасться зберегти, якщо Україна усвідомлює себе частиною світового, зокрема європейського, співтовариства. Останнє давно вже характеризується як полірелігійне. З одного боку, так, плюралізація зрештою сприяє демократизації держави, входженню України до світової спільноти, яка давно вже не є монорелігійна (навіть Європа, де на відміну від Америки існують історичні, традиційні, базові релігії), а з іншого – НРТ розмивають етнічну ідентичність, створюючи тим самим так звану проблему конфлікту ідентичностей. Чи сприяють НРТ духовній консолідації нації, чи не створюють вони плутанину в релігійній сфері, в якій сучасному віруючому важко зорієнтуватися? Це є питання, однозначну відповідь на які дати не можна.

Саме завдяки новим релігіям ідейний і екзистенційний простір України збагатився нетрадиційними підходами і способами життя, що будуються на інших світоглядних засадах, ніж ті, що були притаманні



українцям від роду. Присутність нових, альтернативних релігійних явищ струснуло традиційний світогляд, спосіб мислення, традиційні устої українського суспільства. Українці побачили, що є ІНШЕ, і воно не завжди гірше від українського. За кожною нетрадиційною релігією стоїть інша культура, інші стереотипи, які не збігаються з автохтонно українськими. Світоглядна революція відбувається не просто в змінених умовах, а в умовах ринкової конкуренції. Не дарма сучасну ситуацію вибору релігій порівнюють з маркетом, де попитом користується дешевший і якісніший товар. Плюральність створює умови вільного вибору релігій, але ці умови не рівні для традиційних і нових релігій (відомо, що перші певною мірою підтримуються владою, особливо місцевою, а більшість НРТ – в кращому випадку, іншими державами).

НРТ утвердили повагу до прав людини на особистий вибір, але при цьому відсутній баланс інтересів особи і спільноти, що призводить до нехтування загальнонаціональних пріоритетів. НРТ пропонують нові трактування, нові концепції, нове розуміння життя і світу, Бога і людини, чим створюють, без сумніву, певну загрозу традиційним релігіям, традиційній духовності, традиційному способу життя. Самі НРТ, базуючись на певній традиції, як правило, чужій для українців, надають можливість познайомитися з іншим світом, з іншими культурами, привчаючи українців до толерантного співжиття з іновірцями. Але постають питання: чи не призводить це до негачії українських традицій? чи не виступають НРТ невільно додатковою можливістю розсварення своїх із своїми, розмиття поняття єдиної церкви, єдиної нації, єдиної культури тощо? Не будучи наслідком внутрішнього розвитку традиційного українського релігійного простору, чи перетворяться НРТ з часом на рідні для духовного життя нації релігії?

Демонструючи новітню форму співіснування різних релігій, НРТ подають приклад того, як можна жити за новими правилами – не в ситуації постійного конфлікту, а в режимі діалогу. Але при цьому, зрозуміло, НРТ використовують виключно чужий, частіше всього американський досвід. Але чи спрацьовує він в Україні?

Пропагуючи ідеї родини, поваги до батьків, НРТ невільно вплинули на загострення проблеми поколінь. Деяким українським батькам так хотілося, щоб діти успадкували заборонену комуністичним режимом віру, щоб держава релігійно зміцнилася за рахунок однієї церкви. Вони і так не розуміють молодь за її дещо нові життєві орієнтації, а тут з'являється ще додатковий дратівливий момент у відносинах –батьки-діти” – світоглядний, релігійний, що свідчить про

більш глибокий розрив традиції, багатовікової духовної спадщини, культурної неперервності поколінь.

Тим не менш, НРТ, успішно справляючись з духовними, соціальними проблемами, виявилися достатньо функціональними: крім звичайних (комунікативна, інтеграційна, компенсаційна тощо), нові релігії виконували і специфічні функції (дипломатична, міжкультурного спілкування, англійзації чи американізації та ін.) в українському суспільстві, про що вже вище йшла мова. Але розширяючи функціональність релігії в соціальній та культурній сфері, чи не втрачають від цього НРТ себе як власне релігії? Чи залишається там віросповідна компонента, а чи ж тільки надаються послуги на віросповідні потреби споживача-віруючого?

Незважаючи на збільшення все нових неофітів, появу все нових церков, НРТ не здатні охопити духовним впливом більшу частину українців, які у своїй основній масі залишаються все таки поза конфесіями, ставляться до релігії індіферентно, незважаючи на проповідницькі та організаційні зусилля як традиційних церков, так і нових течій.

Повній адаптації нових релігій до українських умов і перетворення їх на українське духовне явище заважають чимало факторів, серед яких домінуючими є інtrarелігійні або внутрішньоцерковні проблеми НРТ, що відбивається на їх невизначеному і в цілому невизнаному статусі в українському суспільстві.

Однією із найпекучіших проблем, що лежить на поверхні, є нестача культових приміщень. Загальний показник забезпеченості релігійних організацій культовими спорудами на 2008 рік складає лише 64,9%. Незважаючи на те, що за роки незалежності віруючим повернуто у власність та користування десь 3,6 тисячі колишніх культових споруд, які не використовувалися або ж використовувалися не за призначенням, збудовано майже 5 тисяч нових, а в стадії будівництва знаходиться ще понад 2 тисячі, і досі ця проблема не розв'язана остаточно (<http://www.risu.org.ua/ukr/news/article;18526/>). Особливо для НРТ, яким ніхто нічого не повертав і не збирається повертати. Надія тільки на власні сили. Але отримати землю, не те, що у власність (земля в Україні не продається), а й в оренду для побудови культової споруди НРТ майже неможливо. Будівництво приміщень новими релігіями і для нових релігій можна вважати ексклюзивом, бо ніяких дотацій з боку держави вони не отримують, спонсорські внески обмежені в силу їх малочисельності. Все складніше новим течіям отримати наявні приміщення, які не використовуються за своїм призначенням (колишні

клуби, центри, школи тощо), для проведення молитов і обрядів навіть на правах оренди. Ніяких перспектив НРТ не мають і з введенням Закону про реституцію церковного майна, бо ж в минулому вони не мали в Україні своїх культових споруд. Сподіватися на те, що якась конфесія поділиться своїми приміщеннями з НРТ також не приходиться – попит традиційних церков вище за пропозиції держави.

У більшості НРТ є труднощі з інформування не тільки суспільства, але й своїх вірних про віровчення, новини в русі, ставлення до тих чи інших суспільно значимих подій. Непросто організувати НРТ і видання такого інформаційного джерела, як газета чи журнал. І хоча щороку збільшується кількість релігійної періодики в Україні (з 1 в 1989 р., до 23 в 1991, 160- в 1997, 383 – 2007), її збільшення відбувається не за рахунок нових видань НРТ. Виручає нові релігії Інтернет: майже всі вони прагнуть мати свої сайти.

Складніше вийти НРТ на загальноукраїнські або регіональні радіо чи ТБ. Найбільш фінансово незалежні церкви купують ефір і готують свої власні програми. Але більшість НРТ змирилися із такою ситуацією, тому основна увага направлена на використання можливостей Інтернету: він і радіо, і ТБ, і газета, і журнал, й інші форми комунікації. НРТ виявилися найбільш оперативними та успішними в цій сфері, їм явно поступалися в цьому історичні церкви, які вимушені «доганяти» НРТ.

Гостро для НРТ стоїть проблема фінансування своєї діяльності. Ходять слухи про численні багатства НРТ, про постійну підтримку їх із Заходу. Певний час, дійсно, така підтримка була, але з часом НРТ мали навчитися заробляти на свої потреби самостійно. Українські неохристияни використали як вітчизняний, так і запозичений досвід із-за кордону для формування бюджетів своїх церков. Східні релігії при цьому ніколи й не були багатими, а тому Україну вони розглядали як можливу територію тимчасового вирішення своїх фінансових труднощів. Не ллється золотим дощем допомога із-за кордону до необуддистів чи неоіндуїстів. Українські громади, як правило, весь час самі шукають фінансування, беруть участь у різноманітних проектах, оскільки не всі з них мають традиційну десятину і вимушені перебиватися від пожертви до пожертви. Важко НРТ існувати за рахунок внутрішніх – українських – благодійних внесків, оскільки в цілому українці не багаті, хоча останніми роками ситуація змінюється. НРТ вчать заробляти гроші, і тут вони є більш динамічними, ніж, скажімо, православні церкви, оскільки не мають стількох обмежень і заборон.

Перехід на самофінансування не призвів НРТ до розриву їх зв'язків із своїми віросповідними та організаційними центрами. Вони підтримують контакти із своїми зарубіжними матірними організаціями. Як особливу подію, НРТ організують приїзд вчителя, гуру, ідеологів, богословів своїх конфесій із-за кордону для спілкування українських adeptів із рідними носіями віровчення. За даними відповідних служб, в Україні в минулому році перебувало більше 3 тис. проповідників, місіонерів різних напрямів, серед яких половину складають представники НРТ.

З матірною церквою чи рухом українські послідовники НРТ пов'язані і через постійний потік українських паломників до сакральних місць тієї чи іншої релігії. Найбільш розвинутими є паломництво до Індії представників Товариства свідомості Крішні (за оцінками керівництва МТСК щороку в Індії перебуває більше 1000 паломників). Буддисти їздять в Китай, Японію, Корею, Тайланд та інші країни Східної Азії.

Але головним для будь-якої релігії, а особливо для нової, є людський ресурс (звичайні віряни, висококваліфіковані кадри проповідників, менеджерів, лідерів різних служінь). Не маючи розгалуженої системи місіонерської роботи, таких закладів для підготовки кадрів, які мають православні чи греко-католицькі, навіть протестантські церкви, НРТ готують собі кадри священників, богословів, регентів самодіяльно, дуже рідко за кордоном. В НРТ практично в більшості конфесій не налагоджена система безперервної освіти.

Через відсутність підготовлених проповідників, пасторів віросповідний рівень самих вірян НРТ, як правило, є доволі низьким, а їхні вірування виглядають наївними, часом навіть примітивними, хоча у порівнянні із вірними традиційних церков вони на перший погляд можуть здатися більш розвинутими. Незважаючи на глибокі традиції вірування сучасного вірянина НРТ характеризує жадоба до навчання, до опанування нових знань, до досягнення духовних цінностей, що задовольняється у різний спосіб. Самонавчання є однією із провідних форм цього. Неовіряни читають багато книжок, часто нерозбірливо, покладаючись на власний розум в осмисленні їх змісту та інтерпретації.

Крім зазначених внутрішніх перешкод для нормального розвитку неорелігій в Україні, є ще й зовнішні обставини, які ускладнюють і без того непросте життя новим релігіям. В цілому українське суспільство й досі не прийняло НРТ як свої, рідні, природні. Незважаючи на певні успішні спроби організувати повноцінне релігійне життя НРТ, вони досі є маргінальними і не зовсім вписаними в культурний контекст України, почуваються чужими в цьому середовищі, важко сприймаючи

українські реалії. На перших порах неовіряни ставилися до своїх громад як до можливості виїхати за межі України, на батьківщину НРТ. Міграційні настрої серед них були надто високі. Але з часом стало зрозуміло, що всі виїхати в зарубіжжя не зможуть, а тому потрібно пристосовуватися до реалій життя. Хоч багато неовірян так і живуть, перебуваючи в Україні як в еміграції, оскільки їхні сподівання на краще життя продовжують бути пов'язаними із країною походження їхнього релігійного руху. Все це формує специфічні взаємини між релігійною організацією, напрямком, деномінацією, об'єднанням і державою, суспільством, іншими релігіями і церквами.

Відомо, що статус будь-яких релігійних спільнот в Україні регламентується Законом про свободу совісті і релігійні організації, за яким всі релігії в нашій країні рівні, жодна з них не має якихось привілеїв. В Законі відсутній поділ релігійних організацій на традиційні і нетрадиційні, історичні і нові, конструктивні і деструктивні.

Проте між законодавчою нормою та її реалізацією в складному релігійному процесі в Україні існує багато суперечностей. Для послідовників НРТ не зрозуміло, чому їхня релігійність викликає подеколи незадоволення з боку державних службовців, чому їхні моральна позиція та соціальна активність не потрібні цій державі, на яку вони працюють безкоштовно, прагнуть підняти духовний рівень її народу. Незрозумілим для вірян НРТ є й те, чому всі зусилля нових громад щодо покращення матеріального і духовного стану суспільства сприймаються з підозрою, а держава не тільки не цінує, а подеколи навіть забороняє чи всіляко обмежує діяльність неорелігій, всяк дискримінуючи їх при цьому у правах на свободу совісті, свободу місіонерства, проповідництва, гуманітарної допомоги тощо.

Західна модель державно-церковних відносин засвідчила, що підтримка держави у релігійній діяльності не обов'язкова, тому НРТ на перших порах і не прагнули мати будь-які контакти з нею. Незалежність від держави виглядала як норма демократичного суспільства. Але недовга історія присутності НРТ в Україні переконала, що тут релігійна організація повинна мати зв'язки з державою. Тому НРТ дрейфують від політики нейтральності щодо держави в бік формування дипломатичних (далеко не партнерських!) відносин з нею: налагоджується зв'язок із місцевими органами влади, центральними її офісами, державними установами, громадськими організаціями. Якщо для релігії в Америці чи якійсь іншій західній країні важливим є те, як *люди* сприймуть церкву, що мас-медіа напише про них, то для нових релігій в Україні доленосним є те, як держава зреагує на ту чи іншу церкву, бо від цього залежить її успіх, статус її вірних. Західним за

походженням і стилем мислення НРТ не зрозуміло, навіщо їм у державі, яка проголосила відокремлення церкви і держави, тим самим створивши безпрецедентні умови для більш вільної присутності, активності релігійних громад в суспільстві, весь час озиратися на висловлювання щодо них речника Президента України чи Прем'єр-міністра, голови Держкомрелігій чи секретаря якоїсь партії. Нарешті, виявляється важко пояснити НРТ, які з особливою шанобливістю ставляться до законів, міжнародних договорів, чому Україна, підписавши міжнародні угоди, заяви, хартії щодо свободи совісті і релігії, порушує і чинне своє законодавство, і міжнародні правові декларації.

Українська держава поки що не сформувала єдину прозору позицію щодо НРТ. Законодавча влада в особі депутатів, профільних комітетів, блоків і фракцій Верховної Ради, а також виконавча гілка - в особі адміністрації Президента України тішить себе ідеєю про контроль над діяльністю НРТ, причому, формулюючи нові антидемократичні підходи, весь час озиратися на Росію і деякі європейські країни в їх політичній моделі відносин із НРТ, які зганьбили себе складанням «чорного списку» НРТ, де останні характеризуються як деструктивні і тоталітарні.

Але справа тут навіть не в цьому. Оцінки, на які спираються державні чиновники не без впливу антикультуристських організацій, застаріли рівно на 10 років. В новому витку істерії, який розпочав новостворений Центр дослідження НРТ і релігієзнавства у Львові, даються списки Французької Ради 1996 р. і нічого не говориться, що Франція спец рішенням відмовилася від підтримки створеної комісії і рішенням 2005 р. закрила її фінансування. Тим не менш, для наших владників відомо тільки перша сторінка цієї історії, а другу вони знати не хочуть.

Не можна не відзначити тут те, що саме поява нових релігій зініціювала підвищення уваги суспільства до релігійних проблем. Люди почали інтенсивніше цікавитися питаннями віри, основними віросповідними положеннями тієї чи іншої релігії, чіткіше себе релігійно ідентифікувати тощо. Завдяки новим рухам у світі відновився, але вже на іншому рівні, міжрелігійний діалог, діалог між традиційними і нетрадиційними церквами, між різноконфесійними віруючими, між лідерами релігійних течій, діалог систем цінностей, діалог культур різних регіонів.

На даний час відсутні будь-які підстави вважати, що з появою нових релігій суспільство стало більш духовним, більш людським. З іншого боку, ми не в праві стверджувати, що неорелігії створили нові чи поглибили старі суспільні проблеми. Вони скоріше виявили глобальну

кризу людської цивілізації і, як такі, повинні вивчатися для успішного подолання останньої, оскільки в них, як в дзеркалі, висвічується вся гама проблем сучасної людини, а відтак і всього суспільства.

## 10. НЕОХРИСТИЯНСЬКІ ТЕЧІЇ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

Нетрадиційні релігійні утворення давно вже не є дивиною на теренах України. Деякі з них знаходяться на маргінесі, а деякі, зокрема неохристиянські, заявляють про себе досить активно і промовисто. Неохристиянством в релігієзнавчій літературі означають ті релігійні течії, які виникають в межах традиційного християнства, модернізуючи його в умовах секуляризації суспільної свідомості, науково-технічної та інформаційної революції, соціальних й екологічних катаклізмів та пропонуючи людині ту духовну основу, яка нібито допоможе їй знайти у сьогоднішньому нестабільному світі відповіді на постійні екзистенційні запити.

До неохристиянських спільнот ми відносимо як історичні, але нетрадиційні як для України християнські церкви, так і недавно створені організації християнського походження. Серед них: різні християнські церкви харизматичного напрямку (Церква Повного Євангелія, Церква Посольства благословенного Царства Божого для всіх народів), «Армія спасіння», Церква Ісуса Христа Святих останніх днів (мормони), Новоапостольська церква, Церква Нового Єрусалиму (сведенборгці), Богородична церква, Церква Живого Бога, Українська Християнська Євангельська Церква, Духовний центр «Нове покоління» християнських церков України, Церква Христа тощо. Майже всі із перерахованих місій, центрів, новітніх церков привнесені в Україну з-за кордону.

При дослідженні діяльності тих релігійних організацій, які ми відносимо до неохристиянських, з необхідністю виникають проблеми методологічного характеру. Основною характеристикою цього типу релігійних організацій означається наявність у їх віровченнях християнського кореня. Об'єднує релігійні доктрини неохристиян центральна особа християнства – Ісус Христос, а різнить – своє розуміння його природи тощо. Серед неохристиянських варто виокремлювати організації, які мають протестантські корені (наприклад, харизмати), і ті, які генетично не успадковують протестантських коренів (наприклад, новоапостольці) Крім того,

скажімо, Богородичну церкву дослідниця православного сектантства Л.Шугаєва відносить до різновиду православних сект, а в релігієзнавчій літературі водночас типологічно БЦ відносять до неохристиянських спільнот. Мормони, скажімо, деякими дослідниками вважаються нехристиянами. Відтак методологічна проблема з новими релігійними течіями християнського спрямування ще не є остаточно вирішеною.

На території сьогодношньої України присутня різноманітна палітра релігійних організацій, які типологічно відносяться до неохристиянства. Вони стають відчутним фактором у розвитку сучасного українського суспільства. Цілком природно, що при появі нових релігійних феноменів суспільство з необхідністю змушене формулювати своє сприйняття чи несприйняття новітнього явища. На цій позиції знаходиться сьогодні Україна і ставлення до нововведень в релігійній сфері помітно поляризоване. Поляризація простежується як на індивідуальному рівні – позитивне, негативне, нейтральне, байдуже ставлення окремої людини, так і на рівні суспільства – виникнення організацій типу «Діалог», «Порятунок», які поширюють «антисектантську» істерію, або ж як клуб «Відкритий світ», що закликає до толерантності та співробітництва всі типи мислення.

Виникнення неохристиянства в Україні – це закономірність світового релігійного процесу. Глобалізаційні процеси, в які включена й Україна як частина світової спільноти, є важливим фактором творення сучасної релігійності. Крім того, ціла низка чинників, зокрема таких як географічне розташування України – між Сходом та Заходом, відкритість та терпимість як ментальна характеристика українця, соціально-економічна і політична нестабільність, минулі десятиліття войовничого атеїзму і як наслідок – відрив сучасної української молоді від традицій батьків, невідповідність запитів цієї генерації і тих відповідей, які пропонуються традиційними церквами, брак високих ідеалів, висока активність закордонних місіонерів в освоєнні релігійного простору в нашій країні – сформували сучасне «неохристиянське» обличчя України. Початок цього процесу сягає 90-х років м.ст. – часів відновлення Україною своєї незалежності. Але й задовго до цього (XVI-XVIII століття) на українських теренах існували численні ересі та позацерковні течії православного походження: жидовствуючі та феодосіяни (XVI ст.), хлисти, скопці, апокаліпсисти, суботники (XVII – XVIII ст.ст.), духобори, молокани, штундисти (XIX ст.). Їх обрядовості притаманні риси, дуже подібні до обрядових проявів деяких сучасних неохристиянських, зокрема харизматичних напрямків. Так, в книзі православного історика церкви Сергія Маргаритова «История русских мистических и рационалистических сект», виданій в 1910 році,



зустрічаємо опис зібрання секти хлистів: «Там (мається на увазі на зібранні – *В.Т.*) мужик переживает наслаждения сильных физических ощущений и мистического экстаза... Для них (хлистів – *В.Т.*) характерны пляски, а также плескание руками, которые возникли под влиянием языческих обрядов».

Неохристиянство на українських теренах постає як своєрідний симбіоз релігійних характеристик, притаманних східній та західній християнській традиції. Він витворює доволі специфічне конфесійне середовище, запропонувавши емоційно насичений обрядовий комплекс, соціо-етичне вчення, звернене до простих біблійних істин, апостольської проповіді, ідеалів євангельсько-братерського життя.

Що стосується конкретних релігійних напрямків, зазначених як неохристиянські, то немає сенсу вдаватися до розлогої релігієзнавчої характеристики кожної із їх спільнот, оскільки її можна знайти в релігієзнавчій літературі [Див. зокрема: Історія релігії в Україні. За ред. А.Колодного і П.Яроцького. – К., 1999; Академічне релігієзнавство. За ред. А.Колодного – К., 2000; Яроцький П. Релігієзнавство. – К., 2003; Релігієзнавство. За ред. М.М.Заковича. – К., 2000; Кислюк К., Кучер О. Релігієзнавство. – К., 2003; Релігієзнавчий словник. За ред. професорів А.Колодного і Б.Лобовика. – К., 1996; Филипович Л.О. Нові релігії України: поява, типологія, перспективи // Релігійна свобода: історичне підґрунтя, правові основи і реалії сьогодення. – К., 1998 та ін.]. Варто розглянути специфіку існування неохристиянських громад «останнього покоління» в сучасній Україні, проаналізувати ті специфічні прояви діяльності, що вирізняють їх на релігійному тлі українського суспільства.

Ще в 2000 році дослідники Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ прогнозували ці процеси: «З боку модернових релігій можна чекати активного пошуку форм взаємовідносин з суспільством, державою, громадськістю, традиційними Церквами... Більшість неорелігій, щоб зберегтися і функціонувати, змушені будуть вписуватися в конкретну соціально-економічну, політичну та ідеологічну ситуацію, пристосовуватися до вимог часу» [Академічне релігієзнавство. – К., 2000. – С. 795]. Це відбувається і спостерігається нині в українському неохристиянстві.

Аналіз статистичних даних дозволяє виявити динаміку кількісних показників формування неохристиянських громад в Україні за 17 років її незалежності. Тенденція стрімкого зростання кількості неохристиянських громад спостерігалася у проміжку 1992-1999 рр. Це був час активної діяльності закордонних місіонерів, розквіту свободи совісті, віросповідання тощо. Рік 2000 характеризувався деяким спадом

цього зростання, який продовжувався протягом 2000-2002 років. Міленаристські настрої й актуалізація необхідності «спасіння душі», які певною мірою були присутні серед населення, відходять на другий план і втрачають популярність. В останні роки спостерігається порівняно незначний ріст неохристиянських громад. Це свідчить про фактичне завершення основного інституалізаційного процесу цих релігійних утворень на українських теренах. Зусилля церков в основному спрямовуються на стабілізацію та зміцнення своїх позицій і вирішення проблем їх суспільного функціонування (оренда приміщень, одержання земельних ділянок під молитовні будинки, побудова нових культових будівель тощо). Інформаційний модус організації суспільства торкається всіх неохристиянських церков, спонукаючи їх до непрямого діалогу між собою, обміну інформацією, двосторонніх і багатосторонніх дискусій, внаслідок яких виникає всебічна трансформація церков і виникнення їх нових модифікацій. Це сприяє процесу певної «стандартизації» церковного неохристиянського середовища, коли ефективні методи формування релігійної мережі, побудови євангелізаційних програм, організації соціального служіння стрімко розповсюджуються та стають надбанням всіх неохристиянських церков.

Неохристиянство в Україні далеко неоднаково включене у різні сфери суспільного життя, зокрема соціальну, в політику, бізнес тощо. Якщо підходити до оцінки діяльності неохристиянських організацій насамперед з позицій соціальності, то окремі з них можна назвати авторитарними. Авторитаризм, некритичне підпорядкування авторитету – досить розповсюджене явище в неохристиянських напрямках. Так, в праці духовного лідера Богородичної Церкви Івана Береславського «Родовий потік» [Береславский Иоанн. Родовой поток. - М., 1993] обстоюється необхідність повного самовідречення, смирення, беззаперечного послуху «святим отцям»: «Не май суджень і весь світ стане твоїм»... Наставляння неофіту звучать багаторазовою установкою: «Не май нічого свого, нічого не роби для себе». Він же, у свою чергу, повинен повторювати для себе: «У мене немає свого розуму, совісті, тіла, волі».

Для новоапостольців авторитаризм є іманентним їх релігійній доктрині. Вони твердять, що Господь Ісус керує своєю церквою через живих апостолів, яких Він послав раніше й ще посилає нині. Підкреслюється, що Біблія не може замінити апостолів Христових як проповідників і дарувальників таїнств. Першоапостол же має практично абсолютну владу. Члени НАЦ вважають його представником Господа на Землі. Саме його одкровення визначають зміни у віроповчальності й житті вірян.

Утвердження авторитету головного пастора присутнє і в харизматичних церквах. Так, Сандей Аделаджа, пастор харизматичної Церкви «Посольство Боже», відвертає критику з боку своїх послідовників серед іншого і своїми працями. Він зазначає: «Притримуйтеся тієї ж точки зору, що й ваш наставник. Навіть, якщо ви бачите, що ваш лідер чи пастор в чомусь неправий – проігноруйте це» [Аделаджа Сандей. Ты и твой пастор: правильное восприятие Божьих даров. – К., 2001.- С. 67]. І далі: «Багато віруючих втрачають благословення, які могли б змінити їхнє життя. Це відбувається з тієї причини, що вони хочуть мати власну думку і бути незалежними». При цьому реакція на інакомислячих цілком конкретна: «Ніколи не ображайтесь на служителів Євангелія, щоб тим самим не образитися на свою долю. Бо ж людина, яка ображена на свою долю, навряд чи досягне чогось у житті. Коли ви ображаєтеся на помазаника, то тим самим Ви викреслюєте себе із Божого плану».

Для сведенборгців питання авторитету людського має свої акценти. Для них авторитетом є Еммануїл (що в перекладі означає – «з нами Бог») Сведенборг. Їх доктринальна специфіка полягає у використанні складного алегоричного методу інтерпретації Біблії. Крім того, всі інші вчення вважаються ними помилковими, оскільки за минулі століття викривили першопочаткове значення Слова Божого. В статті священика Нової Церкви А.Васільєва присутні такі роздуми про роль традиційної церкви: «... нове Одкровення напочатку й посиляється людям церкви старого Одкровення, хоча вони, як вироджені й відречені, вже не в змозі прийняти його в справжній формі, але, через віру у свої історичні авторитети, можуть слугувати посередником для прилучення Його у світ через зовнішні форми, які потім, коли Одкровення редукується до тих, хто зможе його прийняти, поступово відмирають, і нове вино вже остаточно набирає відповідні йому нові міхи. І, до речі, коли істинні послідовники нової, живої віри входять у володіння своїм спадком, вони не потребують вже ніяких історичних свідочств, а бачать Істину через свою відроджену, нову волю, що дає їм істинність справжньої духовної віри, в Її істинному, і в Її власному світі» [Новоапостольська церква //Релігійна панорама. - 2004. - №7. – С. 74-75].

Отже, в неохристиянстві психологічний вплив лідера посилюється дією авторитету тієї чи іншої громади, а авторитет громади зростає за рахунок харизматичних якостей її лідера. Ці процеси є взаємопов'язаними і взаємопроникними.

Вище вже зазначалося, що неохристиянство відрізняється від історичного християнства своїм особливим розумінням Ісуса Христа,

Трійці, сутності Святого Духу, раю, пекла тощо. Про наявність як спільних, так і характерних особливостей у догматиці неохристиян свідчить короткий виклад основ віри деяких їх течій, зокрема новоапостольців, сведенборгців та харизматів.

Основні положення Новоапостольського віровчення наступні:

1. Я вірю в Бога Отця, всемогутнього творця неба і землі.
2. Я вірю в нашого Господа Ісуса Христа, єдинородного Сина Божого, зачатого від Духа Святого, народженого від Діви Марії, який страждав при Понтії Пілаті, був розіп'ятий, помер, воскрес із мертвих, вознісся на небо і сидить по правиці Бога, всемогутнього Отця, звідки повернеться знов.
3. Я вірю в Духа Святого, святу Апостольську церкву, в громаду Святих, в прощення гріхів, у воскресіння мертвих і у вічне життя.
4. Я вірю, що Господь Христос правитиме своєю церквою через живих апостолів аж до свого повернення; що він послав і продовжує посилати своїх апостолів, щоб вони виконували його доручення повчати людей, відпускати їм від його імені гріхи і хрестити їх водою і Святим Духом.
5. Я вірю, що всі священнослужителі Христової церкви призначаються і освячуються лише апостолами і що з Христовим апостольством пов'язані всі дари і сили, озброївшись якими, громада стає видимим посланцем Христа.
6. Я вірю, що Святе хрещення водою є невід'ємною частиною Другого народження і що завдяки цьому хрещений наділяється правом отримати печать Духа святого. В такий спосіб укладається союз доброї совісті з Богом.
7. Я вірю, що обряд Святого причацання започаткований самим Господом Христом в пам'ять про принесену Ним вселенську жертву.
8. Я вірю, що хрещені Святою водою повинні прийняти Святого Духа через покладання рук апостола, щоб прилучитися до сім'ї дітей Божих і тим самим стати частинкою плоті Христової.
9. Я вірю, що Господь Ісус повернеться на Землю, як і вознісся на небо.
10. Я вірю в те, що зобов'язаний проявляти послух до світської влади, наскільки це не суперечить Законам Божим [Новоапостольська церква // Релігійна панорама. - 2004.- №7. – С. 74-75].

Для культової практики новоапостольців важливими і необхідними постають три таїнства: Святе закарбування

(запечаткування), Святе хрещення водою і Святе причастя. Ці таїнства можуть бути даровані кожній людині, незалежно від її віку, національного походження, соціального статусу чи статі:

1. Святе хрещення водою – це складова частина Народження зверху, а також необхідна передумова для прийняття Святого Духа. Воно становить собою союз чистої совісті з Богом. Людина, яка укладає такий союз і стає в такий спосіб християнином, висловлює тим самим свою рішучість будувати своє життя за заповідями Божими.
2. Святе причастя – це свято радощів і подяки. Воно нагадує про жертвну смерть Сина Божого, який безвинним пішов на хрест за гріхи людські. Святе причастя підтримує в душі вічне життя і надає впевненість у збереженні єдності з викупителем Ісусом Христом. «Плоть і кров» Ісуса сьогодні даруються як хліб і вино. Причащаючись у вірі, людина вбирає в себе сутність Ісуса Христа і набуває нових сил для подолання всього того, що може заважати вічному спасінню душі.
3. Святе закарбування (запечаткування) – це дарунок Святого Духа і частина Народження зверху. Завдяки йому людина стає чадом Божим, набуває основу для повного оновлення внутрішньої людини і народжується знову, за словами Христа, «від води і Духа». Це таїнство дарується в Новоапостольській церкві сьогодні також і дітям, і дорослим [Новоапостольська церква // Релігійна панорама. - 2004. – №7. - С. 74-75].

Основні віросповідні принципи сведенборгців подаються в книзі „Істинна Християнська Релігія” Сведенборга. Їх можна подати наступними пунктами:

1. Бог один і в ньому – Божественна Трійця. Він – Господь Бог Спаситель Ісус Христос.
2. Спасительна віра – це віра в Нього.
3. Не можна робити зло, бо ж воно від диявола.
4. Слід робити добро, бо ж воно Боже і від Бога.
5. Робити його людина має так, що нібито це вона робить сама, а вірити при цьому слід в те, що це від Бога [Сведенборгці, а чи ж Нова Господня Церква або Новий Єрусалим // Релігійна панорама. – 2006. - №11. – С. 72-73].

Основними віросповідними положеннями харизматів на сьогодні залишаються наступні біблійні істини:

1. Біблія є богонатхненним Писанням, одкровенням Бога для людини, непогрішимим і надійним керівництвом й джерелом віри, вчення і життя (2 Пет. 1:21; 2 Тим.3:16).

2. Існує один істинний Бог в трьох особах - Бог-Отець, Бог-Син і Бог-Дух Святий (Мт. 28:19; Лк. 3:22).
3. Ісус Христос є Вічним Сином Божим і він є Богом (Мт. 1:23. Вих. 9:6).
4. Бог створив людину праведною, але через непослух Адама у світ ввійшли гріх, прокляття і смерть (Бут. 3:6-24; Рим. 5:12).
5. Людина може отримати спасіння тільки через віру в Ісуса Христа й отримати прощення гріхів завдяки Його викупній жертві на Голгофському хресті (Еф. 2:8; Рим. 3:24-25).
6. Всі, хто прийняв Ісуса Христа своїм Господом і Спасителем, повинні бути хрещені через повне занурення у воду (Мк. 16:16, Дії 2:38).
7. Хрещення Святим Духом – це дар, обіцяний Ісусом Христом всім віруючим. Хрещення Святим Духом йде за народженням згори; його знаменням є говоріння іншими мовами і прояв дарів Святого Духа. (Дії 2:4.38; Лк. 24:49; 1 Кор. 12:1-31).
8. Вечеря Господня – це таїнство, яке символізує страждання Христа і його смерть, а також пророцтво про Його друге пришествя (1 Кор. 11:26).
9. Божественне зцілення було обіцяне ще у Старому Завіті і є невід’ємною частинкою Нового Завіту (Вих. 15:26; Мт. 8:16,17; Дії 5:16; Як. 5:14-16).
10. Ті, хто помер у гріхах, не увірувавши в Ісуса Христа, чие ім’я не записане в Книзі життя, разом з дияволом і його ангелами піддадуться вічному покаранню і будуть кинуті в озеро вогняне, що горить сіркою. Це і є друга смерть (Мт. 25:46; Мк. 9:43-48; Одкр. 20:11-15;21:8) [<http://www.praisegod.name> // Сайт харизматичної Церкви «Прославление»].

Відтак процес налагодження відносин в самому неохристиянському середовищі та з представниками інших релігій – це доволі непроста справа навіть за відносно стабільного поліконфесійного середовища. В умовах же перехідного суспільства, яке переживає Україна, де ознаками конфесійної сфери стає конфліктогенність і взаємна нетолерантність, справа порозуміння значно ускладнюється. Але навіть короткий огляд основних положень деяких з неохристиянських напрямків засвідчує, що для налагодження конструктивного діалогу, міжконфесійного та міжрелігійного порозуміння, які сприятимуть стабілізації релігійного середовища в суспільстві, варто зосереджувати увагу на тих теологічних аспектах у віровченнях, які дозволятимуть не припиняти, а розвивати

міжконфесійний і міжрелігійний діалог, долати протистояння і конфлікти та проблеми заполітизованості релігії.

Звичайно, представленість неохристиян в таких сферах як політика та бізнес, не є рівнозначною. Це залежить в першу чергу від ідеології того чи іншого неохристиянського спрямування. В середині релігійних громад часто існує упереджене ставлення до самої ідеї включеності у життя світського суспільства. Переконавання в тому, що «світ – це зло», посилює прагнення до самоізоляції, обмеження комунікативного процесу тощо. Але існують і кардинально протилежні переконання, які знаходять своє практичне втілення, зокрема в середовищі харизматів. Так, пастор і єпископ харизматичної церкви Живого Бога С.Балюк є лідером «Християнського блоку», який брав участь у виборах до Верховної Ради VI скликання, але не подолав 3%-й бар'єр. Він критикує ідею про відокремлення Церкви від держави, зазначаючи, що «справжня демократія – це вільне мислення людини, що ґрунтується на Біблії», та стоїть на позиціях теоцентризму, обстоюючи ідею, що «в центрі суспільного життя повинен бути Бог». Сучасний же християнин повинен жити на стику двох світів – матеріального і духовного, не протиставляючи їх, не ухиляючись від матеріального і світського життя [Церковные и общественные лидеры ставят Бога и христианскую этику в центр внимания // Камень Краеугольный. – 2006. - №43]. С.Жукотанська, яка очолює відому своїми єкуменічними переконаннями Всеукраїнську Християнську Асамблею, зазначає, що «якщо влада від Бога, то в ній повинні бути й люди від Бога» [Там само]. Такі погляди на церковно-державні (а вже не на державно-церковні) відносини можуть похитнути основні постулати розбудови громадянського суспільства – максимально вивести громадянське суспільство з-під контролю політичної системи. Пропаговані в харизматичному середовищі «теологія процвітання», «позитивне сповідання», «новий світовий порядок» тощо є ілюстративними в контексті вирішення питання включеності в суспільне життя. Адже за їх переконанням істинний християнин повинен бути здоровим, багатим, успішним. Відбувається зміна переорієнтації - від «отримання блаженства» у потойбіччі на «отримання благ» у цьому світі. Оформилось це у вченні про «позитивне сповідання», згідно якого слово, промовлене з вірою у Творця і довірою до Нього, повинне примусити Бога виконати прохання. Це переконання лежить в основі принципу молитви, названого так: «Назви – вимагай – отримуй!» (Name it – claim it – get it).

Однак при дослідженні таких процесів виникають певні теоретичні та методологічні проблеми. Харизматичні релігійні

формування віднайшли своє місце на релігійній мапі України і завершили процес інституалізації як такий. Але оскільки релігійний інноваційний процес з різною мірою інтенсивності продовжується і не може бути завершеним ніколи, то ми зустрічаємося постійно із процесами розгалуження церков на різноманітні дочірні церкви, філії тощо. Таке інституційне подрібнення стає причиною того, що виводити загальні характеристики для громад одного й того ж релігійного спрямування стає надто проблематичним. Так як дії всіх харизматичних церков (скажімо, ті, які входять в Об'єднання їх чи ті, які не входять до нього) не є повністю централізованими і узгодженими, то спостерігаються досить суттєві розбіжності в політиці і догматиці церков. Вищезгадана «теологія процвітання», яка інтенсивно використовується в одних церквах, в інших же вона зазнає критики. Знову ж таки, пропонуваній харизматичним пастором О.Ледяєвим «Новий світовий порядок» сприймається далеко неоднозначно в різних харизматичних церквах – від повного визнання і підтримки церквами руху «Нове покоління» до серйозної критики і заперечення. На нашу думку, дослідження діяльності таких неохристиянських церков варто здійснювати диференційовано, але констатація включеності харизматів в політичний та бізнесовий український простір вже давно не викликають заперечень.

Українське суспільство перманентно зіштовхується з різними соціальними проблемами, які і в більш економічно та демократично розвинених суспільствах викликають занепокоєння – гомосексуалізм, аборти, евтаназія, СНІД тощо. У висловленні свого ставлення та пропозицій щодо шляхів подолання цих соціальних проблем неохристияни підходять також неоднаково. На рівні індивідуальному чи вузькогруповому цілком можлива присутність оціночних суджень з означених проблем в усіх неохристиянських спільнотах. Однак на суспільному рівні найпромовистіше свою позицію озвучують знову ж таки представники харизматичних церков. Для них вже традиційним стало проведення масштабних масових релігійних заходів, зокрема маршів проти легалізації гомосексуалізму, легких наркотиків тощо. Найвизначнішою подією літа 2007 року став Всеукраїнський Фестиваль надії, який проходив за підтримки центру «Відродження» і Євангельської асоціації Біллі Грема та 4200 євангельських церков України. Метою Фестивалю було «донесення слова надії, яке ґрунтується на святій Євангелії, до максимальної кількості людей України» [Фестиваль надежды с участием Франклина Грэма // Камень Краеугольный. – 2007.- №5]. Центральною фігурою фестивалю став відомий євангеліст Франклін Грем – нащадок іншого відомого



євангеліста і громадського діяча Біллі Грема. Сьогодні Франклін Грем є президентом благодійної організації «Сума самаритянина», а також Євангелістської організації імені свого батька. Організація фестивалю увібрала в себе все те, що залишається привабливим в харизматичних церквах для їх adeptів і суттєво вирізняє ці церкви на фоні інших неохристиянських течій. Серед іншого, це й жовто-блакитна символіка (інші неохристиянські організації не вирізняються такою «проукраїнськи орієнтованою» атрибутивністю), наявність груп порядку, прославляння (по суті, це – демонстрація вміння організувати), сектор для мас-медіа, друкована продукція з символікою й інформацією про фестиваль (відтак, усвідомлення важливості і необхідності в подачі повної та всебічної інформації), команда сурдоперекладачів (підкреслена турбота організаторів про людей з фізичними вадами). Великого значення надається залученню представників різних державних органів – від військового хору до представника Секретаріату Президента. Для пересічного громадянина, присутнього на цьому заході, такі моменти набувають особливого значення, сприймаються з особливою гордістю як визнання діяльності харизматичних церков на державному рівні.

Ставлення до неохристиян з боку традиційних церков залишається напруженим і зумовлюється, на нашу думку, в першу чергу ревнивистю у ставленні до їх активності. Ті з них, які знаходяться на маргінесі і не розгортають активної діяльності, не викликають і чітко окресленої адресної реакції з боку т.зв. традиційних церков. Всі такі течії підпадають у них під одне визначення – «сектанти», яке нині, в основному, спрямоване на харизматів.

Слід визнати те, що загалом в громадській думці України все ж закріплюються стереотипи негативного сприйняття неохристиянства в усіх його проявах. Зважаючи на те, що процес диференціації конфесій перманентно продовжується в контексті тих процесів, що розгорнулися на хвилі постмодернізації християнства, а кількість релігійних суб'єктів зростає, це призводить до посилення конкуренції між представниками різних релігійних напрямків й, відповідно, до ескалації напруженості в міжконфесійних та міжрелігійних відносинах. Відповідно православний сегмент, зменшення якого в Україні засвідчується моніторингами, є найрадикальнішим у висловленні свого ставлення до неохристиян.

Сьогодні в Інтернет-просторі виникла напруга, яка фокусується навколо проправославного (з московським ухилом) сайту «Україна сектантська» (головний редактор В.Носков) та асоціацією «Новомедіа» (асоціація журналістів, видавців і мовників християн, президентом якої є Р.Кухарчук). Йдеться про діаметрально протилежні позиції: перша,

озвучена в заголовку сайту: «В результаті цілеспрямованої державної політики в найближчому майбутньому Україна стане першою в цивілізованому світі сектантською державою з низкою офіційно і фактично домінуючих в релігійній сфері деструктивних культів, розколів (йдеться про УПЦ КП – *В.Т.*) та інших маргінальних груп» (<http://ukrsekta.info/2006/06/29>). Друга – викладена в заяві Апостольської Християнської Церкви України за підписом її старшого єпископа В.Токарева щодо «антисектантської» істерії у ЗМІ. В цій Заяві йдеться, зокрема, про те, що «ми також вимагаємо права на відповідь. Суспільству потрібна правдива інформація про внесок євангельських церков у соціальну роботу з багатьма верстами населення у розв'язанні найнагальніших проблем, пов'язаних з наркоманією, алкоголізмом, розпустою, безпритульними дітьми, абортами, СНІДом. Ми прагнемо захищати суспільну мораль, сприяти відродженню духовності, підвищенню ролі сім'ї в сучасному українському суспільстві» (<http://novomedia.org/modules/smartsection/item>). Звичайно, такі позиції ставлять під сумнів можливість проявів «терпимості» або «підходу із розумінням» до «інакомислячих», якими для православних вважаються неохристияни.

Крім того, означені вище загострення таких питань, вказують, як зазначає А.Арістова, на «низку правових лакун або зіткнення взаємовиключних норм» Зокрема це є: заборона расової, національної та релігійної нетерпимості, скажімо, ставить під загрозу реалізацію таких свобод, як свобода думки, слова та об'єднань; право особи сповідувати певну релігію чи переконання (а чи ж не сповідувати) може вступити в конфлікт із правом інших осіб поширювати інакшу релігію та альтернативні переконання. Отже, без правового врегулювання таких моментів досить проблематичною видається гармонізація особистих, сімейних, колективних свобод в питаннях релігії тощо.

Відтак, які характеристики в неохристиянстві залишаються актуальними для сучасних громадян? На загал, це, за словами, П.Друкера – «не ритуал, а духовний досвід і добровільне служіння суспільству, яке здійснюється в самій церкві чи за її посередництвом» [Друкер Питер. Задачи менеджмента в XXI веке // [http://mx4.ru/druker\\_xximanagement/7/08/](http://mx4.ru/druker_xximanagement/7/08/)]. Крім того, неохристиянські угруповання, як один із напрямків нових релігійних рухів, постають на хвилі протесту проти традиційних цінностей і пов'язані вони із молодіжною субкультурою. Серед неофітів присутні ті молоді люди, які розчарувалися, скажімо, в інших формах бунту (вживання наркотиків, секс-революція, контркультура тощо).

Найбільш життєздатними на тлі неохристиянства виявляють себе харизматичні церкви. Вони залишають за собою найвищу динаміку у чисельному зростанні. Здебільшого риси типової харизматичної громади майже такі ж, як у євангелічних, фундаменталістських або основних протестантських церков. Харизматичний рух загалом є глобалістським за своєю суттю, таким, що легко пристосовується до різних національно-культурних контекстів – почасти через активне абсорбування елементів локальних культур та інтеграції їх у свій богослужбовий корпус та місіонерську практику, а почасти через апеляцію до понаднаціональних і позакультурних суспільних шарів групової та індивідуальної свідомості. Йдеться також про формування нового типу солідарності – транснаціонального, який може з часом претендувати на заміщення традиційних зв'язків у рамках усталених національних і навіть цивілізаційних колективів [Див. дет.: Спес О. Соціально-політичні і соціокультурні імплікації пізнього протестантизму в процесі трансформації українського суспільства. Канд. дисертація. - К., 2008].

Домінуючими у зростанні й активності є харизматичні церкви Повного Євангелія. Найбільша кількість українських харизматів знаходиться в Криму - 58 громад, Донецькій - 44, Дніпропетровській - 46, Київській - 54 областях та в Києві - 43. Всього в 23 областях України діє 576 громад Церкви Повного Євангелія, що становить 1,8% від загальної кількості релігійних організацій на теренах України. Разом з іншими харизматичними релігійними організаціями це становить 3%. Ця цифра несуттєво змінилася за останні два роки і спростовує міф про «засилля харизматів» та їх вирішальний вплив на релігійне життя в Україні. Наразі відбувається подрібнення громад всередині вже існуючих церков, утворення різноманітних філій, дочірніх церков тощо. В середньому на одну область припадає 25,1 громади Церкви Повного Євангелія.

Динаміка зростання неохристиянських спільнот дещо сповільнилася за останні роки. І це закономірно, оскільки тепер зусилля віруючих та їх лідерів зорієнтовані на зміцнення вже існуючих позицій.

Якщо з 1992 до 1995 р. кількість громад збільшилася на 53 (17,6 - за 1 рік), то з 1995 до 1998 року – на 101, а коефіцієнт зростання становив 33,6 за 1 рік. За два наступні роки 1998-2000 – на 146 (73 - за 1 рік), а далі спостерігається навіть деякий спад. У 2001 році кількість громад зменшилася на 15, потім до 2002 року знову зросла на 9. Потужний сплеск росту спостерігався у 2003 році – на 95 громад збільшилася чисельність церков ПЄ. Але рік на рік не виходить. Вже з

2004 року динаміка помітно зменшується. У 2004 році – на 59 громад, у 2005 – на 52, далі щорічний приріст становив 37,5 громади за 1 рік.

Серед чинників, які сприяли виокремленню харизматичних церков в поліконфесійному неохристиянському просторі можна означити наступні їх якісні характеристики: харизмати швидко адаптувалися в українському суспільстві, бо ж їх теологія не містить складних доктринальних конструктів, катехізація харизматів є максимально спрощеною. Основним типом комунікації для них залишається соціально-етичний, який не покликаний розв'язувати схоластичні питання й уможлядати теологічні проблеми, а зорієнтований на розв'язання особистісного внутрішнього конфлікту людини й суспільства. Сучасний харизматизм постає релігією автономної людини, релігією, яка вимагає ініціативи й відповідальності. На формування цієї відповідальності направлена низка проведених харизматами заходів, зокрема останні практичні семінари: «Християнський світогляд у сучасному світі», «Громадянська позиція християнина» тощо.

Наявний інтенсивний процес інституалізації харизматичних рухів, який призвів до утворення потужних харизматичних церков і об'єднань, які мають всі організаційні структури, притаманні саме такому типу об'єднань віруючих, який є в харизматів. Присутня загальна тенденція до інтеграції харизматів в усі сфери життя суспільства. Прихильники харизматичних церков прагнуть брати участь в політичному та економічному житті країни, політично та економічно лобіювати інтереси своїх церков. Спостерігається спроба легітимізації діяльності харизматичних церков за рахунок присутності харизматів у владних, економічних та політичних структурах.

Зростає соціальна відкритість та активність харизматичних громад. В переліку від глобальних до індивідуальних соціальних проблем практично не залишається тих, в які не були б включені харизмати (СНІД, гомосексуалізм, легалізація наркотиків, наркозалежність, безпритульність тощо). Диференційоване соціально-євангелізаційне служіння харизматів охоплює майже всі прошарки і вікові категорії населення.

Крім того харизматичні церкви активно утверджуються в інформаційному просторі держави, рухаючись у фарватері основних інформаційно-технологічних досягнень сучасності. Дієвою залишається і підтримка українських харизматичних церков закордонними місіонерами. І це далеко не повний перелік тих якостей, які вирізняють харизматів серед інших неохристиянських громад. Тому доцільним видається окремий розгляд основних тенденцій розвитку і прогнозів релігійних процесів в українському харизматизмі. Цікаво, що слова

американського дослідника Джорджа Барна (George Barna) про те, що свобода емоційного й духовного вираження, типова для харизматичних зібрань, перегукується з культурною тенденцією особистісного вияву й, приймаючи різні емоції, дозволяє людям інтерпретувати їхній досвід у такому вигляді, що має для них зміст, - цілком можуть бути застосованими до оцінок харизматизму на теренах України. А відтак на наших теренах варто очікувати ще більшого росту харизматичного християнства та його подальшої диверсифікації, що й нині спостерігається.

Розглянувши сучасний стан неохристиянських громад на теренах України, можемо констатувати наступні процеси: модернізація, стандартизація та інтенсифікація релігійних форм життя. Сучасний інформаційний модус суспільства спонукає до активізації все нових форм релігійного життя. Оскільки накопичення, збереження і поширення інформації – це основні характеристики суспільства інформаційного типу, то має місце постійний непрямий діалог між релігійними спільнотами, коли надбання однієї з них стають відомі в інших [Див. дет.: Титаренко В.В. Нові релігійні парадигми сучасного інформаційного суспільства // Науковий вісник Чернівецького університету. - №291-292.– Чернівці, 2006. – С. 7-11]. Форми релігійного життя неохристиян є подібними, відрізняючись переважно за змістом – релігійним вектором у доктринальних положеннях. Чітко прослідковується процес інтенсифікації форм релігійного життя. Наявна все більша представленість релігійних організацій у всесвітній мережі Інтернет. Це, у свою чергу, характеризує і ступінь представленості у суспільстві (закритість чи відкритість), фінансові можливості громади, оскільки підтримка Інтернет-ресурсів вимагає наявності фінансів і людських ресурсів, готовність до співпраці.

Крім того, догматика практично всіх неохристиянських церков залишає основні постулати традиційного християнства, зрозуміло у своїй інтерпретації ними. Ця спільність (можна в цьому переконатися навіть з огляду на сегментарне викладення доктринальних положень, поданих вище), незважаючи на все ж таки існуючі (не заперечуємо, часом суттєві) відмінності, повинна стати основою для толерантизації відносин між церквами та сприяти етноконсолідації українців за умови відсутності такої розвиненої ідеології в державі.

## 11. ОКУЛЬТИЗМ І НОВІТНЯ МІСТИКА В УКРАЇНІ. ФАКТОРИ ПОШИРЕННЯ ОКУЛЬТИЗМУ

Вияви окультизму протягом історії весь час змінювалися і на різних етапах культури вступали в складні взаємовідносини з наукою, філософією, релігією, мистецтвом. В наш час окультизм знайшов ресурси для свого існування й розвитку в деяких нетрадиційних сферах. Факторами зростання інтересу до окультизму нині є: комерціалізація усіх сфер життя; плюралізація суспільної думки; толерантність і політкоректність, що їх поширюють для зменшення різних протистоянь в суспільстві. До головних факторів також відносяться такі всеосяжні й активно діючі чинники як міжособистісна і глобальна комунікація, інтернет та глобалізація взагалі.

Більшість вищеназваних факторів так чи інакше пов'язані з глобалізацією й комунікацією, спричинені їх вагомим впливом. Сплеск окультизму і новітньої містики в наш час об'єктивний і є своєрідним обов'язковим «навантаженням» переходу до ліберальної демократії і становлення ринкових відносин.

Професор Д.Угринович ще у радянські часи вказував на соціально-психологічні причини значного поширення у капіталістичних країнах «різних містичних і екстатичних сект і культів, захоплення спіритизмом, окультизмом, «єтанізмом» й іншими формами ірраціоналізму та марновірств». Він вважав це «закономірним явищем». Вчений назвав п'ять «головних соціальних факторів, котрі викликають настрої безвихідності, відчаю, страху у багатьох людей західного світу». Це – «інтенсифікація трудової діяльності, нервові перенавантаження, які пов'язані з урбанізацією, різке загострення екологічної ситуації, постійна невпевненість у завтрашньому дні і, як наслідок, безробіття й розорення дрібних власників, насамкінець, - загроза термоядерної катастрофи, що зростає» [Угринович Д.М. Психологія релігій. – М., 1986. – С. 75-76].

Зараз ми бачимо в Україні, яка впевнено йде капіталістичним шляхом розвитку, наявність всіх згаданих Д.Угриновичем чверть століття тому головних соціальних факторів зростання окультизму й новітньої містики.

Деякі сучасні науковці, як то О.Манюк та П.Ігнатенко, намагаються протистояти такій містико-окультній комерціалізації духовної сфери своїми статтями у ЗМІ. Так, вони виступили у газеті «Дзеркало тижня» на захист філософської думки, яка потерпає від

окультизму і новітньої містики: —У наш час ні про що, мабуть, так багато не говорять, як про духовність. Про те, що без духовного відродження нічого навіть і мріяти про економічний добробут; про те, що поза духовним розквітом нездійснений ідеал національного відродження... Під цими словами можна лише підписатися. Та ось яка вимальовується закономірність: у розмовах про духовність можна почути багато хороших, правильних слів про мораль, релігію (особливо про релігію!), педагогіку - тільки не про філософію. Про філософію чомусь кажуть неохоче, нерідко розмови про неї мають, м'яко кажучи, дивне забарвлення. За прикладами далеко ходити не треба. На радіо «Ера», у програмі «Тінейджер-клуб» одному з авторів статті довелося почути цікаву сентенцію: виявляється, сучасна молодь віддає перевагу міфологічному світогляду, оскільки він набагато комфортніший за філософію» [Манюк О., Гнатенко П. Нове покоління вибирає лемурию // Дзеркало тижня.- <http://www.zn.kiev.ua/ie/show/577/52082>].

Дійсно, його легше вживати, адже *—міфологічний світогляд* має чітко виявлений архетипічний базис, що включає як загальноцивілізаційні міфологеми й образи етико-нормативної свідомості, так і національні архетипи. Для споживача такого світогляду достатньо емоційно-почуттєве сприйняття дійсності. Відпадає потреба у раціонально-розумових пошуках, розміркуваннях і ваганнях.

Проте не можна погодитися з ототожненням названими авторами міфологічного і релігійного світоглядів. Вони, як прояви релігійної духовності, наводять приклад хвилі *—духовних фантазмів* (численні «духовні цілителі», провісники всіх мастей, «контактери з космосом»), які полонили наше суспільство. Це є образ «довгоочікуваної», «позафілософської» духовності. Боротися із цією хвилею репресивними методами, як виявилось, неможливо. І вже тим паче неможливо зупинити цю хвилю марновірств директивним введенням якогось «єдино вірного» віровчення». Адже схоластичне штудіювання марксизму-ленінізму у свій час надовго відбило смак до справжньої філософії [Там само].

На тлі цієї боротьби з'являються в деяких навчальних закладах викладачі, які закликають не просто переглянути старий курс філософії, а й викладати езотеричні й окультичні науки студентам. Так, викладачі Слов'янського державного педагогічного університету В. Мельник та Е.Левченко виступили на науковій конференції із закликом прагнути досягнути за допомогою окультизму таїну, що існує *—на вищому шаблі свідомості*. —Завданням нашим, заявили вони, - є

прагнення показати трансцендентність окультизму не як чаклунство, а як психологічний закон, в основі якого лежить людська душа зі справжньою, ірраціональною волею”. Слов’янці твердять, що «єме езотерична філософія віддзеркалює дійсність насправді та свідчить про призначення людини в ієрархічності світобудови”. Мету езотеричної філософії вони визначають так: «Показати людський світ, у якому всі його члени можуть діяти як раби або пани згідно з наближенням чи віддаленням від універсальної таємниці» [Мельник В.В., Левченко Е.М. Трансцендентність окультизму в ієрархічності побудови світу. – [http://www.iai.gov.ua/\\_u/iai/dtp/CONF/13/articles/sec1/st](http://www.iai.gov.ua/_u/iai/dtp/CONF/13/articles/sec1/st)].

Відтак, з точки зору окультних адептів, людина, яка не використовує окультизм і не сповнена «філософської езотеричної культури», діє як раб. Постає питання: чий? Певно, на думку авторів, того пана, який користується таємницями окультних знань. Відтак мотивом занять окультизмом є досягнення влади над людьми і людством. В історії людства відомо багато безсоромних володарів, які намагалися використати окультні знання для підсилення своєї жорсткої влади. Слов’янські викладачі явно намагаються уникнути понять **потойбічне** або **надприродне**, які в релігієзнавстві мають чіткі визначення: «Ще з фольклору відомо про існування реального й ірреального світу, тобто видимого та невидимого. Висловлюючи цю думку іншими словами, можна сказати, що існує світ виявлений та невиявлений”. Проте в окультизмі «невидимий», «ірреальний світ» – це безумовно потойбічний астральний світ з жахливими мешканцями. Тому душа, згідно з уявленнями окультистів, прагне вийти з нього й знову найти собі фізичне тіло [Кузнецов В.Г., Миронов В.В. Окультизм // Религиоведение / Энциклопедический словарь. – М., 2006. - С. 720-721].

То що ж вищезгадані викладачі педуніверситету пропонують майбутнім педагогам? На їх думку, «естетичні та наукові знання не можуть відіграти такої великої ролі в житті людини, як таємні (трансцендентні) знання”. Тут вже автори однозначно висловилися, що окультні «таємні (трансцендентні) знання» не є науковими. То як же тоді їх викладати студентам? Певно що так, як це роблять всі окультисти, які «визнають існування надприродних сил і можливість безпосереднього спілкування з ними за допомогою магічних обрядів, таємних ритуалів» [Релігієзнавчий словник. – К., 1996. – С. 196-197].

Тому апологети окультизму В. Мельник та Е. Левченко і захищають свій світогляд. Вони вважають, що, пізнаючи свою сутність, можна зрозуміти навколишній світ «за допомогою



окультизму. Ми слово «окультизм» часто сприймаємо як щось погане, зле, але це перш за все Великий Розум, інтуїція, внутрішній голос, таємна сила”. Певно що *–перш за все*” це з їх точки зору. Але тут проглядається і *–п-друге*”. А воно і є те ж саме зле й погане.

–Окультизм – це продовження теорії та практики вольового акту за звичайну межу, а також вчення, що визнає існування утаємничених сил у людині та космосі”. Тут, безумовно, постає проблема совісті як регулятора. А вона у пана-володаря окультизму часто відсутня, якщо він спирається лише на ірраціональну волю та свої особисті інтереси. Окультизм, на думку В.Мельника та Е. Левченко, *–також показує світ як одухотворений організм, всі сили якого перебувають у неперервному русі. Отже, з точки зору окультизму, у світі немає нічого мертвого*”. Саме так, згідно з уявленнями окультистів *–живає*” мертвий світ. На таких припущеннях будується практична діяльність численних цілителів та містико-окультних угруповань. Деякі з них, як, наприклад, Григорій Грабовий, запевняють, що повертають людей із *–євіту мертвих*”. І заради великих грошей, а не для просвітлення людської душі чи зростання духовності в нашому світі про що мова йтиме нижче.

Активно звертаються у своїй аргументації В. Мельник та Е. Левченко і до української класики. В таким спосіб вони, напевне, бажають довести фундаментальність своїх роздумів, як колись це робили, спираючись на думки класиків марксизму-ленінізму. Вказані автори стверджують, що *–немає нічого фантастичного, містичного, а є лише реальне й ідеальне. Дозволимо собі сказати, що ієрархічність світобудови – це світ тіней, у яких ніколи не зрозумієш, хто виконує головну роль, бо так чи інакше ієрархічність існує в нас і в нашому житті. Тобто трансцендентність окультизму в ієрархічності світобудови має як теоретичне, так і практичне значення. Ми можемо це побачити у творах М. Булгакова, А. Рембо, М.В. Гоголя, О. Кобилянської, Л. Українки*”. Дійсно, у художній творчості ми зустрічаємо багато фантазії і містики. Але це не аргументи для наукової доповіді. Так, В. Мельник та Е. Левченко пишуть: *–Якщо зазирнути до «Щоденника» М.В. Гоголя, то можна побачити, що письменник мав контакти з потойбічним світом і потрапляв на перехрестя вимірів. Отже, окультизм можна розглядати з позиції ієрархічності світобудови*” [Там само].

Автори вже повністю забули не тільки про філософську, а й будь-яку науку, а відтак пропонують в усьому покладатися на Бога або Абсолют, які *–регулюють співвідносність зла у Всесвіті, захищають його від надмірної тотожності*”. Проте це аж ніяк не

може захистити людину від шахрайства свідомих містифікаторів типу Г.Грабового, не може захистити людство від тоталітарних режимів, які свідомо (зокрема, Третій рейх) використовували елементи містики для створення злочинної державної ідеології.

Наприкінці своєї статті Мельник В.В. та Левченко Е.М. приходять до такого висновку: «Багато науковців намагались з'ясувати призначення людини в ієрархічності світобудови. Це питання актуальне й досі, але не всі це розуміють, тому окультизм дає відповідь, розглядаючи його з іншого боку. Це можна, зокрема, побачити в дослідженнях М.Ладиженського «Надсвідомість і шляхи її осягнення», В.Шмакова «Закон синархії», О.Блаватської «Голос безмовності», Е.Андерхілла «Містицизм» та ін. Саме трансцендентність людського існування є актуальною проблемою езотеричної філософії» [Там само].

Відомий російський релігієзнавець З.Тажуризіна у своїх працях чітко визначає сутність містики. «В гносеологічному плані, - пише вона, - містика в неадекватній формі віддзеркалила прагнення людства до оволодіння абсолютною істиною. Містик прагне отримати миттєве знання щодо всіх речей відразу, обминаючи багатоступеневий природний шлях пізнання, прагне відчутти свій нерозривний зв'язок з першосутністю світу або з позамежевими явищами. Він не довіряє відчуттю і розуму, підносячи до абсолюту факт обмеженості розуміння світу людиною» [Тажуризіна З.А. Містика, містицизм // Религиоведение / Энциклопедический словарь. - С. 642].

Поруч з науковцями беруть на себе громадські контролюючі функції віруючі і церковні діячі. Так, православні віруючі з Новосибірська закидають авторам підручника «Окружающий мир. Человек и человечество» для 4-го класу загальноосвітньої школи прагнення знайомити дітей з основами окультизму й самогіпнозу. Їм допомогли викрити ці злі наміри співробітники Новосибірського центру з питань сектантства і окультних груп РПЦ. Керівник центру Олег Заєв говорить, що окультному неоязичницькому руху "Нью-Ейдж", котрим просякнута молодь у багатьох розвинутих країнах світу, присутня психологія "духовного супермаркету", із-за чого ньюейджери, поглинаючи "вінегрет" всіляких небезпечних для душі практик й вчень, закінчують свою містичну подорож у якійсь тоталітарній секті, що активно діє в окультній субкультурі» [В учебнике по "Окружающему миру" для школ есть оккультная информация.- <http://www.religare.ru/article46274.htm>].

Дійсно, комерційні видавництва заповнили книжкові полиці найрізноманітнішою містико-окультною літературою. Наприклад, лише видавництво «Софія-Київ» пропонує у своїх прайс-листах десь 500-800 подібних видань. Зокрема, таких авторів, як Коельйо («Алхімік», «Відьма з Портобелло», «Щоденник мага», «Диявол і синьйорина Прим» та ін.), Стайн («Кармінне зцілення»), Айхельберг («Алхімія –Алхіміка»), Бах («Жишеньковий довідник міся»), Р. Вебстер («Згадування про минуле життя»), Гардинер («Зміїний Грааль»), вже призабутий Денікін («Ім'ям Зевса»), Джордано («Класична нумерологія»), Зунн («Дух у комп'ютері»), Кастанеда, Лайтман («Каббала: осягнення вищих світів», «Сутність науки каббала»), Лучінкін («Діяння мага»), Опп, Ошо, Л.Рампа, Саї Баба, Уотерс («Ти – міся»), Говард («Містичний шлях до космічної сили»), а також різноманітні астрологічні календарі та астропрогнози тощо.

Оцінюючи цей ринок окультної продукції, науковці Інституту філософії НАНУ М.Булатов, В.Загороднюк, К.Малеєв та Л.Солонько так описали існуючий стан речей: «Офіційно визнані візіонери продають свою продукцію на ринку містичних послуг і за відомою формулою «товар-гроші-товар» забезпечують своє існування в сучасному світі. Але замислимося на мить, що є для них товаром. Адже це досвід священного, досвід єднання з Абсолютом, щось надважливе і надцінне для людини, щось таке, що перевищує всі інші феномени людського життя й через свою безцінність не підлягає обміну. А проте, успішно опредметнюючись і відчужуючись від свого творця, цей досвід у вигляді тексту надходить як товар на ринок. Споживання цього товару передбачає читання текстів й отримання в результаті цього певних переживань. Передбачається, що ці міфологеми не стосуються реального життя людини. А пов'язані з ними приємність і привабливість мають компенсаторний характер і дозволяють людині краще пристосовуватися до навколишнього світу. Міф стає вимислом» [Булатов М. О., Загороднюк В. П., Малев К. С., Солонько Л. А. Філософська антропологія в контексті сучасної епохи. – К., 2001. – С. 243].

В суспільній думці все помітніше стає тенденції пошуку ґрунту позакультової містики в традиційних релігіях, як в іудео-християнській традиції, так і здебільше в орієнталістичних конфесіях. Хоча найперша сфера розповсюдження позакультової містики знаходиться в неорелігіях, нетрадиційних віруваннях і в язичницьких релігіях. Містика шукає вихід за межі відомого, допомагає богошукачу поглибитися в таїну. А вона, об'єктивно, здебільше знаходиться в невідомих і маловідомих віруваннях. Вона також

міститься у певній медитативній практиці, зокрема такій, як ісіхазм, суфізм, йога тощо.

Все більше проблемою містицизму у традиційних церквах переймається Православна церква. Протоієрей Всеволод Чаплін пише: –На жаль, багато хто сьогодні захоплюються пізньою католицькою містиккою, котра буквально дихає почуттєвою збудженістю, крайнім сентименталізмом, у якому переплавляються – але тільки почасти – еротичні переживання. Появляються й у нас, на рідному російському ґрунті, різні течії, в котрих сні, передбачення й підвищена увага до своїх почуттів затіняють Євангеліє Христове, святоотцівські заповіді, православний дух молитви”. Далі священник закликає своїх вірних: –Ось чому нам так важливо не загубити справжню православну традицію тверезої молитви й здорового соборного міркування». А насамкінець батюшка спересердя вигукує: –Не дай Боже їй втопитися у морі містично неспокійного неофітства, котрим, між іншим, страждають не тільки простолюдини, а й багато сильних світу цього...” [Чаплин Всеволод, протоієрей. Лоскутки. Из дневниковых записей. Часть 4. – <http://www.religare.ru/article29980.htm>].

Проте сучасна дійсність свідчить про те, що найгірші передчуття православного священника все ж таки збуваються. Синкретизм і новітня містика входять у сферу православ'я разом із молодими віруючими, особливо, якщо вони вже належать до молодіжних груп і об'єднань, які схильні до містико-окультних вірувань. У таких молодіжних рухах та практиках проглядається певна межовість, прикордонність вірувань. Традиційні церкви шукають механізми впливу на такі групи –«прикордонників», проте їм дуже важко з'ясувати це навіть своїм віруючим. Так, влітку 2006 р. православні рокери Росії і України вирішили провести хресний мотопохід святинями Київської Русі. В рамках хресного ходу, окрім відвідування святинь, передбачалася також організація молодіжних концертів російських та українських рок-груп, що стоять на позиціях традиційної культури. Важко уявити собі цей синкретизм, адже рокерське середовище відоме своїми магічними ритуалами та язичницьким одягом з оберегами й амулетами, які інколи можна віднести навіть до символіки сатанізму. Проте традиційна РПЦ ладна не звертати увагу на –другу біду” і прагне активно залучати представників фактично нетрадиційних позаконфесійних вірувань до своєї пропагандистської та місіонерської діяльності.

**Містика і містицизм: сутність і зміст.** Протягом багатьох століть актуальним об'єктом дослідження філософів і теологів

ставала проблема сутності і змісту містики. Одним із перших вдалих релігієзнавчих досліджень містики належить американському психологу й філософу Вільяму Джемсу, який виділив 4 головні ознаки містичного досвіду: невимовність, інтуїтивність (або акт одкровення), короткочасність і бездіяльність волі. Дослідник вважає, що слова «містицизм» та «містичний» застосовуються для означення туманних, беззмістовно-сентиментальних, таких, що не мають фактичного й логічного обґрунтування, поглядів. Поставивши перед собою завдання «звузити обсяг цього поняття», Джемс виділив вищеназвані чотири його характерні ознаки, котрі слугують також і критерієм для виокремлення саме містичних переживань [Джемс Вільям. Многообразие религиозного опыта. – СПб., 1993. – С. 303-304].

Мова містичних видінь, за Джемсом, незрозуміла для звичайного стану нашої свідомості. Адепти містицизму займаються тривалою підготовкою під керівництвом гуру, вчителя чи цадика до оволодіння певними навичками розпізнавання мови своїх видінь. Невимовність зумовлює також індивідуальну мову містичних відчуттів. Вона складається майже винятково з невербальних компонентів. Тому після містичного озаріння, видіння, акту єднання з містичним та ін. необхідно у кожному конкретному випадку індивідуально з'ясувати зміст і значення невербальних символів й архетипів. Ще Л.Фейербах у свій час відзначав, що «таємниця релігії є, зрештою, лише таємницею поєднання свідомого з безсвідомим, волі з мимовільним в одній і тій же істоті» [Фейербах Л. Избранные философские произведения. – Т.2. - М., 1955. – С. 839].

Хоча містичні стани і відносяться до сфери почуттів, проте для того, хто їх пережив, вони постають у ролі особливої форми пізнання. За допомогою їх, як вважав В. Джемс, людина проникає у глибини істини, закриті для тверезого розсуду. Хоч ці стани короткочасні, проте інколи здається, що знаходишся в них вічність. Щоб сприймати ці психічні стани як надприродні, потрібен містичний стан свідомості.

Навіть серед людей, які не відносять себе до містиків, більшість завжди пригадає декілька видінь (або незрозумілих сновидінь), які залишили у їх свідомості глибокий слід. Можна сказати, що свідомість певних людей сприйняла їх як містичні. Проте це не може бути ознакою об'єктивності існування містики. Йде мова саме про суб'єктивність сприйняття містичного досвіду. Але інтерпретація видінь базується при цьому вже на величезному масиві містичної та релігійно-містичної інформації. Фахівці, а також практикуючі містики

практично синхронно відначають, що важко провести чітку межу між містикою і звичайними переживаннями.

Визначення сутності *містики й окультизму* у сучасному українському релігієзнавстві належать А.Щедріну та О.Карагодіній. А.Щедрін визначає їх так: «Містика, містицизм (від грецьк. *mustikos* – таємничий) – в широкому розумінні визнання надприродної сутності явищ природи, суспільства, у вужчому – релігійно-філософська віра в можливість надчуттєвого і надрозумового спілкування з Богом, Світовим, Космічним Розумом, вищими або демонічними світами, духами тощо. Бере витоки в архаїчній магії, шаманстві, астрології, мантиці». Містичні ідеї набувають розвитку в контексті теософії, антропософії, спиритизму тощо. А. Щедрін відзначає, що «містицизм активно використовує елементи наукової картини світу». Особливістю містичних концепцій є твердження про те, що пізнання Бога, Світового Розуму, а через них – сутності світу, можливе лише шляхом надрозумового споглядання, містичного досвіду [Щедрін А. Містика, містицизм // Релігієзнавчий словник. – К., 1996. – С. 196-197].

Окультизм (від лат. *okkultus* – прихований, таємничий), за А.Щедріним, це – «містичне вчення, що визнає існування надприродних сил і можливість безпосереднього спілкування з ними за допомогою магічних обрядів, таємних ритуалів. Витоки окультизму криються в архаїчних супранатуралістичних уявленнях». А. Щедрін відзначає також, що «в ХІХ ст. виникає сучасний окультизм, який виголошує себе новим природознавством» (теософія, антропософія та ін.). Головним джерелом пізнання окультизм вважає містичну інтуїцію, містичний досвід» [Там само. – С. 222].

Близькі за змістом визначення містицизму і в О. Карагодіної. Містицизм у неї – це, по-перше «визнання надприродної сутності явищ природи», а по-друге – «релігійно-філософська світоглядна концепція, яка виходить з того, що справжня реальність недосяжна для розуму і розкривається лише шляхом інтуїтивно-екстатичного (надчуттєвого) опанування у містиці – практиці безпосереднього єднання з надприродним, трансцендентним. Містицизм бере витоки в архаїчній магії, шаманстві; у філософії формується лише тоді, коли виникає поняття трансцендентного Абсолюту, а в індивідуальній свідомості починають чітко розрізнятися логічний та інтуїтивний (ірраціональний) способи пізнання. Містицизм притаманний всім релігійним системам та релігійно-філософським вченням, оскільки базується на визнанні надприродного начала». У доктринах новітніх релігійних і духовних течій другої половини ХХ ст., а також деяких

наукових напрямках (наприклад, трансперсональній психології) спостерігається поєднання містицизму та елементів наукової картини світу. –В деяких аспектах, - відзначає О. Карагодіна, - з містицизмом збігаються парапсихологія та біоенерготерапія (екстрасенсорне цілительство)” [Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002. – С. 386].

Окультизм, за визначенням О. Карагодіної – це –загальна назва містичних вчень, що визнають існування прихованих сил у людині і Космосі, які недосяжні безпосередньому досвідові, але відкриваються –носвяченим” – тим, хто пройшов певні етапи підготовки та ініціацію (таїнство посвячення). Окультизм теоретично є близьким до пантеїзму”. У ХХ ст., як відзначає вона, –поширюється таке явище як –комерційний” окультизм – спиритизм, астрологія, окультна медицина, мантика. Окультизм має неабияке значення для розвитку новітніх духовних (релігійних) течій кінця ХХ ст.; нині існують спроби поєднати відроджені окультні концепції з науковими гіпотезами (зокрема в парапсихології, фізиці)” [Там само. – С. 448].

**Структура позакультової містики й окультизму** складається насамперед з організованої і неорганізованої частини. До неорганізованих послідовників слід насамперед віднести осіб, що самостійно культивують окультизм, наукоподібні вірування та містицизм, магію та народні і природні вірування. Другу велику частину складають організовані світські окультні товариства й об’єднання, які не вважають себе релігійними. Це - розенкрейцери, масони, теософи, антропософи, кабалістики (зокрема члени Міжнародної Академії Кабали Міхаеля Лайтмана), сатаністи тощо.

Історично, як відомо, **окультизм** був найбільш активно переплетений з наукою, але з часом ряд явищ, як то магнетизм, гравітація, гіпнотизм тощо були науково обґрунтовані і відійшли від сфери окультизму. Цей факт активно використовують прихильники окультизму і намагаються в такий спосіб довести науковість всіх своїх переконань. В наш час з’явилася низка наукоподібних вірувань і містицизму, які мають багато своїх різновидів. Сюди можна віднести віру у Світовий розум, віру в існування –біополя”, аури, хронік акаші, 4-го виміру, паралельних світів та ін.

Науково-популярні видання і ЗМІ фактично сформували віру у парапсихологічні дослідження, телекінез і телепортацію, коли, нібито, зусиллям волі (концентрацією енергії) людина може зміщувати або змінювати предмети, матеріальні об’єкти. Поєднання наукових сподівань та орієнталістичних вірувань у переродження, містичне перевтілення душі зробили поширеною практику спиритизму. Віра у

науково-технічний прогрес зробила поширеними віру у НЛО і прибульців з Космосу (уфологія) та сформувала новітню містику Інтернету. Наукові пошуки і любов до дикої природи сформували віру у «енігову людину», у кріптозоологію - «Нессі», морських змії, живі динозаври тощо. Сюди слід віднести й полтергейст, хоча описання останнього в українській пресі найчастіше базуються на звичайному шахрайстві. До наукоподібних вірувань можна також віднести нумерологію.

Технологію використання наукоподібних вірувань можна показати на прикладі діяльності так званого «Фонду Григорія Грабового». Цей неорелігійний за змістом і деструктивний за формою культ відбувся протягом десяти років як високоприбутковий бізнес-проект. Ініціативна група на чолі з Грабовим, що створювала нову релігійну організацію, вибрала безпрограшний «релігійний продукт» - людське горе. Такі скорботні й інтимні проблеми, що виникли внаслідок певної сімейної трагедії і принесли нестерпний душевний біль людині, цинічно використовував керівник нової псевдорелігійної організації Григорій Грабовий. Побудований за законами цинічного бізнесу «Фонд Григорія Грабового» використовує зазвичай розповсюджений на нецивілізованому ринку агресивний маркетинговий підхід, коли потенційному покупцю нав'язують непотрібний або шкідливий товар чи послугу. Замість заспокоєння і співчуття людині, яка опинилася у біді, що зазвичай роблять релігійні організації, Г. Грабовий і його послідовники напроти - роздмухують лихо, а потім шахрайськими методами примушують людину платити великі гроші за неіснуючу послугу [Колодний А., Свистунов С. Секта Грабового в Україні // Релігійна панорама. – 2007. - №4. – С. 67-76].

Люди, які були включені в орбіту діяльності Григорія Грабового, в тому числі й в Україні, свідчать, що його прибічники йшли на витончений обман, щоб запевнити людей, які повірили їм, у те, що ті не дарма віддали свої збереження. Так, одній клієнтці Г.Грабового було сказано, що могильний хробак і є її воскреслий син, що сеанс воскресіння пройшов успішно, і дитина, ставши хробаком, вступила в одну з початкових стадій свого переродження.

Інтереси Грабового не обмежуються Росією. Це і «воскреслий» міліціонер з Вінниччини, і елітні семінари, що їх регулярно проводять його послідовники у Києві. Але ж не всі люди, які є послідовниками Г.Грабового, доведені до відчаю. Серед двох тисяч киян, які відвідують семінари, що їх проводить Сергій Євстаф'єв та інші помічники нового «месії» у престижному готелі, багато й поміркованих людей.



Аналіз містико-окультної літератури засвідчує те, що в середовищі окултистів Григорій Грабовий – визнаний авторитет. Загалом же його релігійне угруповання розвивається за логікою і прототипом Білого Братства. Водночас тут також присутні практики діанетики й технології сучасного менеджменту.

В останні роки дуже активно діють в Україні комерціалізовані містико-окультні клуби і центри. Наприклад, активно пропагує свою діяльність Містичний салон Ігоря Завірюхи. Вони розміщують свою рекламу в Інтернеті. Так 3 жовтня 2007 року вони розмістили рекламу щодо проведення тренінгів 27 жовтня у Чайному клубі за адресою бульвар Дружби народів, 7. Веде тренінги сам Ігор Завірюха і кілька інструкторів з Києва, Тернополя і Кишинєва [Містичний салон Ігоря Завірюхи. – <http://zaveryha.com/index.php>].

Тернопільчанка Богайчук Наталія Орестівна так повідомляє про свій шлях у Містичний салон Ігоря Завірюхи: «Свого часу я познайомилася з практикою Чжунь Юань Цігун, пройшла навчання ТМ - трансцендентальної медитації, а в грудні 2002 р. у Києві я пізналася з Ігорем Петровичем Завірюхою, котрий проводив семінар з духовної косметології (зараз цей семінар має назву «Косметологічне моделювання щастя»). На початку 2005 р. під час семінару Ігоря Завірюхи «Горне повітря» я отримала від нього посвячення в інструктора. Перший свій семінар я провела у лютому цього ж року, на якому були присутні 24 особи. Провожу не тільки семінари, але й активно використовую цей метод у цілительстві для очищення простору й для успішного вирішення складних ситуацій» [Там само].

Як запевняє сам І. Завірюха, його «Творча Майстерня Радості і Щастя» навчає і готує як спеціалістів, так і викладачів надсучасних технологій, пов'язаних з розвитком людини. Всі методики є продуктом його особистих тривалих років практики і духовної творчості. Без зайвої скромності на своєму сайті Завірюха (зрозуміло – для самореклами) пише про себе: **Про Майстра.** Мій напрям – це реалізація мого призначення, мого Вищого духовного потенціалу, це - Пісня про пробудження душі. Це, зрештою, і саме пробудження божественної Внутрішньої Краси... Саме для того, щоб допомогти людині пробудитися і піднятися на вершину реалізації для зустрічі з своїм Вищим Я, і була створена «Творча Майстерня Радості і Щастя». В цій назві виражено весь сенс того, чим я займаюсь уже протягом багатьох років. На моїх заняттях в творчих пошуках і захоплюючих іграх-медитаціях зароджується зовсім дивовижний стан душі, а відтак створюються умови для співпричастя, для саморозкриття, для самопізнання й самореалізації. Можна сказати, що я адаптував методи

саморозвитку древніх східних майстрів до свідомості сучасної західної людини”. До своїх авторських методик Завірюха відносить зокрема такі як “Недіяння”, “Бачення Свідомістю”, “Омолодження і Енергетична їжа”, “Медитативна практика «Вмирання»”. Ігор Завірюха описує притаманний лише йому механізм свого впливу на людину [Там само]. На таку пропозицію знаходяться ті, хто добровільно погоджується бути ошуканим. Зрозуміло, що при цьому їм приходиться жертвувати не тільки грошима (і немалі суми), а й своїм здоров’ям.

**Стан позаконфесійних вірувань в Україні.** Соціологічні дослідження, які б виявили сутність позаконфесійних вірувань і визначили б соціально-демографічні характеристики їх носіїв в Україні, не проводилися вже більше п’ятнадцяти років. Тому нам довелося збирати мозаїчну інформацію про цей феномен. Отримані дані ми співставили з локальними, але тривалими дослідженнями, які проводились протягом десяти років у Миколаївському педагогічному інституті. Воно, безумовно, не репрезентативне для всієї нашої країни, але відомо, що таке дослідження єдине, яке було проведене в ці роки в Україні і на просторах СНД [Свистунов С.В. Нетрадиційна релігійність у середовищі молодшої інтелігенції як індикатор змін світогляду суспільства // Проблеми освіти: наук.-метод. зб. Вип. 3. - К., 1995. - С. 98-107].

В соціологічному опитуванні УЦЕПД ім. Разумкова 2000 року відзначалося, що релігійні служби, зібрання і служіння відвідують лише 69,4% віруючих. Лише п’ята частина віруючих демонструє позаконфесійну релігійність [Церква і суспільство в Україні: проблеми взаємовідносин // Національна безпека і оборона. – 2000. - № 10. – С. 58-59].

Всеукраїнське репрезентативне опитування щодо ставлення до релігії було проведене з 27 листопада по 5 грудня 2002 року Фондом “Демократичні ініціативи” та компанією “Фейлор Нельсон Софрез Україна”. Було опитано 1200 респондентів. Віруючими назвали себе 65%, невіруючими – 20%, атеїстами вважають себе 4%. Ще 11% респондентів вагалися із відповіддю [День. - 2002. – 18 грудня].

Через рік, з 5 по 21 листопада 2003 року, фірмою “Юкрейніан соціолоджі сервіс” на замовлення Патріархії Української Греко-Католицької Церкви було проведено загальнонаціональне соціологічне дослідження “Релігія та Церква в сучасній Україні”. Дослідження показало, що 69,6% громадян ідентифікують себе з віруючими, але реально визначити свою конфесійну належність змогли тільки 2/5 їх. Було встановлено, що “відродження релігійності

населення в останні два десятиріччя в Україні має досить складний характер, про що свідчить і велика група позаконфесійних номінативних віруючих, і незначна участь номінативних віруючих у церковному житті, особливо православних церков (УПЦ МП, УПЦ КП, УАПЦ тощо). Позаконфесійні віруючі становлять 29,0% респондентів; невизначені щодо віри - 14,3%; невіруючі - 16,1%” [Релігія та Церква в сучасній Україні. – <http://risu.org.ua/ukr/religion.and.society/churchsocialres/>].

Як ми бачимо, цифрові показники різних досліджень майже однакові. Загальна кількість віруючих 65-70%, невизначених щодо віри 11-14,3% респондентів. Якщо подивитися глибше очима дослідників із “Юкрейніан соціолоджі сервіс”, то слід визнати, що в Україні присутня “велика група позаконфесійних номінативних віруючих”. Вони становлять 29,0% від загальної вибірки респондентів. Якщо ж ми перерахуємо зазначені відсотки від загальної кількості віруючих, то у нас вийде, що серед тих, хто назвав себе віруючим, 41,5% неконфесійних віруючих. Ця група віруючих і є об’єктом нашого наукового інтересу.

До вищеназваної групи позаконфесійних віруючих слід додати тих, хто не визначився щодо віри. Саме вони є носіями складних містико-окультних вірувань, як це було встановлено нами під час проведення соціологічного моніторингу у МДП.

Таким чином, можна говорити, що дослідження 2003 р. виявило в Україні мінімум 43,3% (29,0% + 14,3%) респондентів, яких можна віднести до когорти окультно-містичних і персоналістичних вірувань. До того ж, з досвіду соціологічних досліджень відомо, що великий відсоток невіруючих схильні до наукоподібної містики.

Сподівання деяких вчених на те, що з ростом релігійності зросте оптимізм нації не виправдалися. Не змогли і церкви задовольнити усі релігійні потреби населення країни, що глобалізується й інтегрується у світову ринкову економіку. Сфера містико-окультного впливу лише зросла. Створилася потужна галузь комерції, яка орієнтована на задоволення містичних й окультних потреб. Разом з тим ця галузь швидко розвивається, створює моду на містику та окультизм й нав’язує все нові свої товари і “нослуги”. Сучасна глобалізована ліберальна економіка пропонує наразі, поруч із найновішими видами спорту і розваг, різноманітні нетрадиційні для наших теренів і несприйнятливі для нашої ментальності вірування. Телевізійні та супутникові канали, інтернет, численні аудіо та відео носії транслюють у наш медіапростір, а фактично до нашого поля суспільної свідомості, все нові й нові різновиди “найсучасніших”

вірувань. Відомо ж, що найлегше подавати масовому глядачеві таємні знання і скандали в церквах.

Попри очевидне зростання масштабів релігійної віри можна з певністю говорити про кризу віри в сучасному українському суспільстві, що на старті XXI століття продовжує перебувати у стані трансформації. Про це свідчать відповіді на пряме запитання, задане в такій формі: «Чи можете Ви сказати особисто про себе, що Ви вірите в яку-небудь ідею і здатні на значні жертви заради неї?».

Ствердні відповіді дали менше 23% опитаних, негативні – понад 52%. Кожен четвертий вагався з відповіддю, жінки дали менше ствердних відповідей, ніж чоловіки, і більше негативних (різниця в обох випадках становить 4%). Молоді люди до 30 років відповіли «так» у 19% випадків, «ні» – у 62%. Старша вікова група дала найменше негативних відповідей (25%), але найбільше непевних відповідей (33%). Необхідність норм і цінностей, що мають об'єднати людей у суспільстві, усвідомлюють майже 40% респондентів [Мартинюк І., Соболева Н. Світська віра як феномен суб'єктивної реальності: сучасний стан і тенденції змін. – С. 46-47].

Відтак, ми бачимо в Україні велику групу людей, які шукають віру, спираються на віру, проте не усвідомлюють необхідність формування таких «норм і цінностей, що мають об'єднати людей у суспільстві».

Зневіра й розгубленість, як домінантні риси стану масової свідомості на межі тисячоліть, показово даються взнаки й у низькому рівні адаптації жителів України до нових умов життя в суспільстві, що трансформується. Критично низька кількість тих, хто виявляє готовність і здатність брати участь у змінах. Вкрай низька інноваційна здатність населення, в тому числі й молоді. Тільки 7% опитаних відповідно до їхньої самооцінки активно залучені до нового життя, третина респондентів робить деякі зусилля в цьому напрямі, а 47% - це люди, які однозначно декларують небажання пристосуватися до нинішнього життя. Цілком зрозуміло, що більшість людей зі старших вікових груп не стільки хочуть, скільки не можуть внаслідок багатьох причин адаптуватися до новацій і прискорених темпів змін у суспільстві (65%). Більше всього турбує вагома частка молоді (23%) серед тих, хто не має бажання докладати хоч якісь зусилля до розбудови нових умов життя [Там само. – С. 49-50].

«Звуження поля довіри до меж безпосереднього мікросередовища» – дуже цікавий факт для розуміння стану релігійності і для аналізу змін у віруваннях населення України. Це засвідчує посилення сімейно-групових стосунків і пріоритетність

інтересів етнонаціональних над інтернаціональними чи то ж глобалістськими на особистісному рівні. Ймовірніше, що це є захисна функція соціуму – але не цілісного, не організованого, а розпорошеного і індивідуалізованого – на особистісному рівні. Адже надзвичайно сильний глобалізаційний тиск йде з боку більшості політичних сил і держави, з боку практично усіх церков, з боку ЗМІ, з боку торгівлі і настирливої реклами, з боку транснаціональних компаній, що всюди проникають, з боку військово-політичних та економічних міждержавних союзів й об'єднань, з боку міжнародних громадських організацій тощо.

Відтак, для більшості позаконфесійних віруючих і тих, хто вірить у надприродні явища, але заперечує існування Бога, їх переконання є своєрідним захистом своєї ідентичності, проявом своїх особистісних інтелектуальних і психологічних якостей, засобом виявлення своєї елітарності і посвяченості у велику таємницю.

Саме тому ми стаємо свідками, як активно прагнуть знайти собі подібних і об'єднатися в групи посвячених у велику таємницю. Організатори сучасних містико-окультних груп прикладають багато зусиль для пошуку своїх послідовників, а також для створення містичного ореолу навколо своїх об'єднань. Вони постійно вирішують протиріччя між утаємниченням вузького кола своїх послідовників і широкою рекламою своєї діяльності для забезпечення фінансування.

Так, київський центр «Сила Життя» Косарева пропонує серію містично забарвлених тренінгів. Нова пропозиція - тренінг «Атмосфера любові». В інтернет-рекламі зазначається зокрема: «На тренінгу буде багато любові, щастя, радості внутрішніх переживань. Вас очікують Древні Тантричні, танцювально-рухові й тілесно-орієнтовані практики!» Проводять такі зустрічі у Дарницькому районі на Рембазі вечорами з 19.00. [Центр «Сила Життя». Косарев // <http://www.kosarev.com.ua/default.aspx>].

Тренінги подаються як «синтез усього найкращого з практичної психології, танцювально-рухової терапії, тантри, сінтон програми, симорона та ін. Рекламують, що на тренінгу буде багато любові, щастя й радості». В рекламі наголошується, що «особую Атмосферу Любви создадут нежные благовония, приятная музыка, мерцающие свечи и уютный мягкий зал!!!». Ведучими тренінгу виступають кияни Руслан Синьогір (психологія любові, денс-терапія, тантричне дихання), Андрій Якубинський (техніки відкриття духовного серця, денс-терапія, спонтанний театр), Аліса (техніка трансляції любові, робота з енергією любові), Тетяна Афанасьєва (аспект любові у Дзен-

Тач Шіацу масажі), Світлана Телешева і Олексій Каленков (техніки глибинного доторкання, зцілення любов'ю), а також Ганна Олейнікова із Сімферополю, яка презентує модну нині «школу чародіїв «Симорон»» [Там само]. Запрошують також ведучих-тантристів з інших країн, переважно з Росії. Вартість участі в тантричних ритуалах 250-300 гривень [Там само].

Разом з тим і до сфери позаконфесійних вірувань дістався вплив світової моди. Найбільш виразними тут є групи сатаністів, готів і кабалістів.

Громади *сатаністів* діють у різних регіонах України. Це такі угруповання як «Присвячений Сатані лицарський орден чорної меси», «Орден чорного кола», «Зірка смерті», «Партія сатаністів», «Церква Сатани», «Чорне Братство», «Слов'янський язичницький рух», «Чорний орден», «Black Metal mafia», «Орден SA», «Легіон п'їтьми», сатанинська група начолі з «отцем» Григорієм та багато інших. Їх загальна кількість - значно більше сотні (можливо, що й двох), а загальна кількість членів - від 1500 до 2000. Лише у Києві діє близько десяти сатанинських сект, до яких входить десь 250-300 їх adeptів» [Петрик В.М. Сатанізм в Україні // Нетрадиційні релігійні та містичні культури України. - К., 2003. - С.238, 243 ; Маслов В. Присягнув дьяволу, сатанисты дурманят мозги молодежи и подросткам // 2000. - 2002.- 28 марта].

Нещодавно правоохоронні органи Запоріжжя припинили діяльність підліткового угруповання сатаністів «Чёрная зоря». Секта, яку очолювала молода дівчина, діяла протягом двох років і складалася з десяти підлітків. Однак, крім традиційних підліткових організацій, в Україні існують достатньо структуровані й очолювані зрілими особами сатанинські структури. Наприклад, існують відомості про ритуальні вбивства, що їх проводили у Сімферополі, де при обшуку у кримського художника знайшли вкритий лаком людський череп [Кустов В. Тайные и закрытые общества в Украине: вчера и сегодня. - <http://ukrtayna.narod.ru/>; Кустов В. Слуги Антихриста. Монахи изгнали из Китаевской Пустыни тамплиеров-сатанистов, свивших гнездо рядом с православной церковью // Правда Украины. - 2001.- 24 января].

Сатанинське середовище не є однорідним. Більше половини українських сатаністів не порушують чинного законодавства. Водночас значна їх частина здійснює такі протиправні дії, як: ображення та тиск на християн та віруючих інших конфесій; наруга над могилами; ритуальні вбивства чи каліцтва людей; жорстоке поводження з тваринами; різні хуліганські дії тощо. Шабаші

сатаністів найчастіше проводяться на кладовищах 30 квітня у так звану Вальпургієву ніч.

Київські *готи* – завзяті прихильники похмурих пісень і чорного кольору. Вони одягаються в одяг чорного кольору інколи з елементами червоного або білого. У багатьох на шії можна побачити анк – міжнародний символ готів. Як відзначає О.Котляренко, –за своєю природою готи – філософи, ладні без втоми розмірковувати про сенс життя. Їх головний принцип – бути індивідуалістом. Звідси й похмурий вид, і похмурі пісні...”. Серед них багато представників художньої інтелігенції, а також учасників інтернет-форумів, які здебільше відносяться до науково-технічної інтелігенції. Збираються готи на свої зустрічі на Байковому кладовищі. Тут між могилами люблять посидіти, поміркувати про життя і смерть [Котляренко О. Киевские готы облюбовали Байковое кладбище // Комсомольская правда в Украине. – 2006. – 28 ноября].

Готи віддають перевагу літературі містичного і філософського характеру. Вважається, що готичних письменників немає, проте є готичні твори. До них можна віднести –Майстра і Маргариту” Булгакова, –Портрет Доріана Грея” Оскара Уайльда, –Нікову даму” Пушкіна, –Наску мерців” Квітки-Основ’яненка, –Ферновник у носі” Івана Франка. Класичними творами, які повинен прочитати кожний гот, є –Книга мерців” Лав Крафта і –Замок Отранта” Горація Уолта. Готи переважно слухають нудьгувату музику, зокрема російську - –Агата Крісті”, українські - –Вій”, –Жому Вниз”, –Fleur” тощо [Там саме].

*Кабалісти* представлені в Україні Міжнародною Академією Кабали Міхаеля Лайтмана. Їх офіс знаходиться в Києві в бібліотеці ім. О.Шварцмана. Вони мають незначну кількість послідовників, але зараз проводять активну компанію із залучення нових членів. Головний комунікаційний канал між Міжнародною Академією Кабали і її послідовниками – інтернет. М.Лайтман дає щоденні уроки, які транслюються по Інтернету у режимі реального часу в перекладі на три мови: іврит, російську та англійську. Він заперечує будь-які взаємовідносини між Кабалою і релігією. М. Лайтман любить підкреслювати, що він - –абсолютний атеїст”. На його думку, –наука Кабала розкриває людині усю світобудову, пояснює їй те, як насправді все побудоване, дає їй інструмент у руки, щоб керувати собою і своєю долею. І у такій ситуації просто не залишається місця для віри” [Каббала – наука життя! Інтервью М.Лайтмана // Обозрение. - 2006. - № 1].

Роком глобального релігійно-містичного сплеску в Східній Європі постав 1989. Він спричинив формування містико-окультного світогляду

в значної частини населення сучасної України. Можна із впевненістю сказати, що саме в цей рік відбулася наймасовіша зміна атеїстичності свідомості на релігійно-містичну. Декларативна атеїстичність більшості українців дуже швидко трансформувалася у декларативну релігійність. Проте під тією зовнішньою релігійністю і конфесійністю у більшості людей ховався різнобарвний окултизм і містика. Практично така ж саме картина спостерігалася і в період домінування державної атеїстичної ідеології. Але тоді окултизм і містика у свідомості людей ховалися під зовнішньою атеїстичністю.

На початку моніторингу в 1988 р. віднесли себе до переконаних атеїстів, атеїстів і невіруючих 68,3% студентів, які опитувались нами в Миколаївських вузах. В 1991р. їх стало вже 4,9%. Навпаки, віруючих, що вагаються, віруючих і переконаних віруючих у 1988р. було 1,6%, а в 1991р. - 52,2%. Поступове зростання релігійності проходило до 1995р. і досягало позначки 69,1 відсотків. Загальний рівень релігійності за даними моніторингу в МДПІ знизився до 57,1%, хоча зріс рівень тих, хто заперечував існування Бога, але визнавав інші надприродні сили (22,1%). Певний час зростання релігійності відбувалося не тільки за рахунок зменшення невір'я і атеїстичності, а й за рахунок зменшення позарелігійних вірувань. Останній показник в 1990 р. становив 29,3%, в 1991 - 26,3%, в 1992 - 24,9%, в 1993 - 13,9% [Свистунов С.В. Новітні трансформації процесу релігійних комунікацій в українському суспільстві // Релігійна свобода: функціонування релігії в умовах свободи і буття. Науковий щорічник. – К., 2004. – С.56-57].

Проте слід зазначити, що серед тих, кого ми формально відносимо до конфесійних віруючих багато позаконфесійних віруючих по суті. Вони практикують різні форми окултизму і містики. Це розуміють і самі респонденти. Так, приблизно половина конфесійне визначених до когорти віруючих самі себе не відносять. Декларативна, зовнішня конфесійність під обрядовір'ям приховує і окултизм, і містицизм, і політеїзм й інші фактично позаконфесійні вірування. Швидко досягнувши піку пошуків в церкві духовного наставника і задовольнившись декількома відвідуваннями церкви, що було раніше заборонено і каралося комсомольськими і партійними організаціями, молодь почала губити інтерес до церковного життя, яке вимагало певного рівня релігійної віри та відмову від так цікавого окултизму й містицизму. Її повна воцерковленість так і не відбулася.

Проте навіть визначеність респондентів у вірі не означає, що вони заперечують окултизм і новітню містику. Це засвідчують дані таблиці 1 і таблиці 2.



**Табл. 1.**  
**Моніторинг релігійності студентів МДПІ 1988-1997 роки (в %)**

Роки	Чи протирічить спиритизм науці?			Віра у прибульців з космосу(Повне запитання: “Як Ви думаєте, чи були на Землі іншопланетяне (прибульці з космосу)?”)			Віра у Світовий Розум(Відповідь на питання “Як Ви оцінюєте сучасні наукові і технологічні досягнення?” була така: Уся плодотворна діяльність людства є похідною від функції Світового Розуму?)
	Так	Ні	Не знаю	Так	Ні	Малоймовірно	
1	2	3	4	5	6	7	8
1988	28,6	4,8	61,9	17,5	19,1	54,0	3,2
1989 березень	23,1	7,7	59,0	35,7	15,4	41,0	35,9
1989 грудень	30,3	6,6	56,7	48,7	6,6	27,6	17,1
1990	26,8	19,5	36,6	61,8	5,7	21,1	36,6
1991	25,4	25,4	29,7	54,1	2,4	26,3	49,9
1992	28,0	24,1	34,1	52,5	4,2	27,2	46,7
1993	30,6	28,2	30,0	55,0	5,7	28,2	43,2
1994	29,8	35,5	16,3	45,3	4,3	35,5	39,7
1995	35,1	17,2	31,9	49,1	5,8	37,2	41,9
1996	33,7	28,4	28,4	49,5	7,4	33,7	43,2
1997	30,1	28,8	30,1	49,3	9,6	26,0	31,5

Виходячи з даних таблиці 1, слід визначити, що рівень спиритичних вірувань практично не залежить від трансформації релігійності. Віра у Світовий Розум досягла максимальних значень у 1991-1992 роках (46,7-49,9%), а потім помітно знизилася до 32,5%. В ці роки навпаки швидко зростала конфесійність віруючих. Аналогічних трансформацій зазнала й віра у прибульців з Космосу. Тільки

максимальні значення у 61,8% були досягнуті у 1990р., а у 1997 вони знизилися до 49,3%.

Аналогічні тенденції ми спостерігаємо щодо віри у реінкарнацію (див. табл.2). максимальні значення були досягнуті у 1993р. – 44,4%. У 1997р. ця віра знизилася до 30,1%. Віру у телекінез протягом 10 років майже незміна, проте віра у парапсихологію має тенденції до збільшення, що корелює з загальними показниками релігійності в Україні.

**Табл. 2.**

**Моніторинг релігійності студентів МДП 1988-1997 роки (в %)**

Роки	Віра у телекінез			Віра у парапсихологію			Віра у реінкарнацію		
	Так	Ні	Не знаю	Так	Ні	Не знаю, що це таке	Так	Ні	Не знаю
<b>1</b>	<b>2</b>	<b>3</b>	<b>4</b>	<b>5</b>	<b>6</b>	<b>7</b>	<b>8</b>	<b>9</b>	<b>10</b>
<b>1988</b>	31,7	28,6	30,2	4,8	1,6	87,3	0	84,2	14,3
<b>1989</b> берез.	43,6	23,1	30,8	28,2	0	69,2	7,7	84,6	7,7
<b>1989</b> груд.	40,8	11,8	39,5	26,3	5,3	60,5	10,5	47,4	39,5
<b>1990</b>	51,2	8,9	34,1	24,4	8,9	43,9	26,8	25,2	43,9
<b>1991</b>	53,7	8,3	33,6	33,9	7,8	39,0	42,4	14,1	39,0
<b>1992</b>	48,7	10,7	33,7	49,1	5,4	35,3	37,2	18,8	39,1
<b>1993</b>	42,3	12,3	38,1	58,0	8,7	29,7	44,4	15,3	36,3
<b>1994</b>	36,9	12,8	44,7	60,2	5,0	28,4	29,8	22,0	44,7
<b>1995</b>	39,8	16,2	39,3	45,0	5,8	45,0	36,7	18,8	41,9
<b>1996</b>	50,5	10,5	33,7	68,4	9,5	20,0	42,3	9,5	35,8
<b>1997</b>	43,8	19,2	34,2	56,2	10,6	24,7	30,1	15,1	47,9

Виходячи з даних соціологічного опитування, можна зробити висновок, що трансформація окультизму і новітньої містики має складний характер, проте її рівень достатньо високий. Рівень позаконфесійних вірувань має той самий порядок, що й релігійні вірування в Україні.

## ПІСЛЯСЛОВО

### УКРАЇНА У СВІТОВОМУ РЕЛІГІЙНОМУ ПРОСТОРИ

Ось вже 17 років як Україна перебуває у світовому релігійному просторі, але майже не усвідомлює своєї присутності там, як і світове співтовариство не дуже помічає, що цей простір збагатився ще однією країною і духовною традицією.

Завдяки Україні світовий релігійний простір територіально збільшився на 603,7 тис. км<sup>2</sup>, що складає 5,7 % європейської і 0,44 % світової площі землі [Украина // Википедия.- <http://ru.wikipedia.org>]. Цей географічний ареал заселений майже 50 мільйонами, з яких понад 30 мільйонів віруючих. Україна, складаючи за кількістю мешканців 0,7% (46 млн. від 6,6 млрд.) [Население // Википедия.- <http://uk.wikipedia.org>], має відповідно 0,5% віруючих від загального населення планети.

Такий територіальний і людський кількісний приріст не надто помітний для світу. Але ця територія і людський ресурс здавна присутні в історії людства. Духовна вага українського релігійного досвіду потребує вербалізації як для самих українців, так і для інших народів, які населяють певний локальний і глобальний релігійний простір.

Останній, будучи різновидом соціального простору, що пов'язаний із людською діяльністю та суспільними відносинами, на відміну від географічного, політичного, військового, економічного, правового, технологічного, екологічного, етичного, культурного, освітянського, інформаційного, є чи не найбільш невизначеним, постійно змінним, переважно уявним, символічним. Тому важко чітко визначити його кордони, цифрово виразити об'єм релігійного простору, поррахувати до одиниці його складові тощо. Охоплюючи речі скоріше ідеального порядку, направлені на священне, сакральне, надприродне, які відтворюються у вірі, почуттях, обрядах, ритуалах, разом з тим релігійний простір - це певним чином історично структурована система.

Основними суб'єктами релігійного простору є релігійні організації та віруючі, які своєю активністю, більшою чи меншою, опредмечують цей простір, наповнюють його певними смислами.

Сучасний релігійний простір – результат довготривалого процесу його формування, який ніколи не завершиться в силу динамічності людського життя. Але крім об'єктивних данностей, є

суб'єктивні чинники, які впливають на зміни, розширюючи чи звужуючи території розповсюдження тих чи інших релігій.

Серед 4,5 мільярда віруючих світу (на початок 90-х років віруючих нараховувалося 4 345 541 тис. [пораховано за табл. «Чисельність віруючих сучасних релігій» // Павлов С., Мезенцева К., Любіцева О. Географія релігій. – К., 1998. – С.428] 2,1 мільярда складають християни, тобто ті, хто сповідує в будь-якій формі християнство. Загальна кількість членів християнської Церкви нараховує 1,898 мільярда, з яких 1,3 мільярда регулярно відвідують храми [Християнський мир. – 2000. – № 9]. В цю глобальну статистику входять віруючі християни й України, складаючи приблизно 1,5% від світової християнської спільноти. Україна поза всякими сумнівами є країною християнської духовної традиції, оскільки понад 90% всіх зареєстрованих релігійних громад є християнськими.

З нарахованих у світі 1,5 мільярда мусульман [Див.: Major Religions of the World Ranked by Number of Adherents // [www.Adherents.com/Religions\\_By\\_Adherents.html](http://www.Adherents.com/Religions_By_Adherents.html)] (остання модифікація 12.04.2008) в Україні проживає (на думку самих мусульман) біля 1 мільйона, що складає 0,07% всієї світової мусульманської умми. На сьогодні у світі кожний п'ятий – мусульманин, а в Україні – тільки кожний 46-ий. Щорічні темпи зростання мусульман в останні десятиліття склали в середньому 35-40 %, що пов'язано насамперед із економічним та демографічним бумом, який переживає ісламський світ, але який поки що не стосується України.

Мізерними є громади українських прихильників індуїзму серед більше як мільярда індуїстів, які компактно проживають на Індостанському півострові. Будучи за своєю кількістю третіми у світі (16 % від кількості всіх віруючих) [Див.: Там само], індуїсти в Україні кількісно майже не фіксується, оскільки соціологічні опитування їх не виявляють. В силу того, що поширення індуїзму експерти пов'язують із етнічним середовищем, яке майже не вийде за межі національних кордонів Індії, очікувати кількісне і якісне зростання українських індусів немає підстав. Хіба що стрімко збільшиться громада мігрантів із Індії, але ці хвилі майже не затримуються в Україні, оскільки вона є транзитною країною. І серед інших індійських релігій – джайнізму та сикхізму українських прихильників буде надто мало, хоча популярність сикхів у світі постійно зростає. Сикхи збільшуються помітними темпами (десь 50 % за десятиліття) [Религии мира. - М., 1996. – С.386] і з 2000 по 2008 рік їх кількість зросла з 18 до 23 мільйонів.

Незважаючи на кризу, в якій перебуває нині буддизм, він

нараховує сьогодні 376 млн. своїх послідовників. Прогнози щодо кількісного зменшення послідовників буддизму до 2006 року на 6 % не справилися: в країнах свого традиційного поширення буддизм продовжує займати сильні позиції. Це – країни Південно-Східної Азії, Тибет. 60 % буддистів належить до махаяністичної традиції, а 40 % – до тхеравадичної (хінаяни) та інших шкіл в буддизмі (Major Religions of the World Ranked by Number of Adherents). До того ж, географічно буддизм вийшов за традиційні як для нього території. На відміну від західноєвропейських країн, де він став певною альтернативою агностицизму і християнству, в Україні буддизм не став надто популярним, тобто таким, який би дозволив кількісно виявити його послідовників чи симпатиків.

Щодо кількісної характеристики іудейської общини України, то якщо вважати, що всі євреї є іудеями (що далеко не так), а в Україні проживає 103591 (за даними перепису 2001) із 13,62 мільйонів загальної чисельності євреїв у світі [Євреї // Вікіпедія.- <http://uk.wikipedia.org>], то українські іудеї складають 0,76%.

В Україні поодинокими є представники 394-мільйонної китайської традиційної релігії, 23 мільйонів сикхів, 4 мільйонів сінтоїстів, каодаїстів чи джайністів. Серед мільйонної світової громади неоязичників в Україні проживає не більше 1% [Див.: Major Religions of the World Ranked by Number of Adherents]. Важко визначитися, який відсоток семимільйонної спільноти сповідників Всесвітньої віри багаї проживає в Україні, але вони теж не фіксуються.

Енциклопедія Британіка на 2005 рік подає такі конфесійні відсотки послідовників релігій від загальної кількості населення планети: християн – 33,06%, мусульман – 20,28%, індуїстів – 13,33%, послідовників китайських релігій – 6,27%, буддистів – 5,87%. Невіруючі і атеїсти мають відповідно 14,27% і 3,97% від всіх жителів нашої планети [<http://en.wikipedia.org/wiki/Religions>]. Теоретично можна поррахувати, яка доля українців в такому сегментованому релігійному просторі, але локальний простір дещо відрізнятиметься від глобального.

Серед трьох основних гілок християнства, які територіально визначені країнами певних регіонів, Україна належить до Східної Європи, де завжди пануючим було православ'я. Ситуація з геополітичним розподілом християнства, яке за своїми конфесійними визначеностями багатовимірне (так, у 1980 році у світі існувало 1.720.000 християнських церков, які належали до 20.800 різних течій [Религии мира. – С. 384], майже не змінилася. Хіба що на фоні

зменшення питомої ваги православних віруючих постійно зростають протестанти, зокрема п'ятидесятники і харизмати. Якщо в 1980 році послідовники цих течій склали 11 % від усього християнського населення, то на кінець століття їх вже було біля 25 %. На сьогодні їх нараховується більше 500 мільйонів і ще десь понад 700 мільйонів – це їхні потенційні симпатички [Християнський мир. – 2000. – № 9]. Так само і в Україні: християни зростають за рахунок протестантизації колись затеїзованого населення.

Послідовників багатьох релігій в Україні не існує. Відсутні відомості про зороастрійців, джайнів, африканських язичників тощо.

Важко визначити географічні межі нових релігій, оскільки вони виникають або в рамках уже традиційно існуючих як їх модернізований варіант, або на стику декількох релігійних традицій, а тому є трансконтинентальним явищем. Але поширення НРТ набирає обертів. Якщо за 1980-1993 рр. їх світовий приріст склав 33 %, а на наступні 13 років передбачається зміна бік їх збільшення аж на 67 % [Религии мира. – С. 386], то в Україні неорелігійних громад нараховується не більше 6% від загальної кількості релігійних організацій, а сповідників – менше 1% всього населення.

Порівнюючи Україну із Польщею чи Росією, можемо сказати, що українці не менш релігійні, аніж їхні найближчі сусіди. Так, в Росії вважають себе віруючими 82% (пораховано за результатами всеросійського опитування Всеросійського центру вивчення громадської думки в листопаді 2006 р.) [<http://www.newsru.com/religy/07jun2007/opros.html>], з них до православних себе відносять 63%, до мусульман – 6%, інші – 1%, ще 12% вірять в Бога, але не сповідують жодної релігії. В Польщі на 2003 рік понад 90% населення вважало себе віруючими, переважна більшість - католиками. В травні 2006 року релігійними людьми себе назвали 69% респондентів [Там само].

В Україні віруючими себе визнають біля 70 % українських громадян, тобто десь 33 мільйона. При цьому регулярно відвідують храми тільки 5 мільйонів. За даними Центра О.Разумкова, свою конфесійну належність українці визначили так: до УПЦ (КП) себе віднесло 19 % опитаних, до УПЦ (МП) — 9 %, УГКЦ — 6 %, УАПЦ — 1,7 %, православних (без певної юрисдикції) — 16 %, РПЦ — 2 %, протестантські церкви — 3 %. Незначна кількість віруючих ідентифікувала себе мусульманами, іудеями і послідовниками інших релігій [Національна безпека і оборона. – 2004. - № 3 (51)].

Своєю релігійною мережею Україна дорівнює будь-якій розвинутій європейській державі, а деякі з них навіть переважає. За

даними Державного комітету України у справах національностей і релігій, на 2008 рік в Україні нараховується понад 34 тисячі релігійних організацій. За даними Мінюсту Російської Федерації (на 1.01.2004) в Росії зареєстровано 19 391 громад, серед яких РПЦ належало 10767, старовірам 267, католикам 235, вірменській церкві 57, протестантам 4232, іудеям 256, мусульманам 3397, буддистам 180 [Филатов С., Лункин Р. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность.- <http://www.starlightsite.co.uk/keston/russia/articles/june2005/09Statistics.html>]. На той же період в Україні діяло 27579 зареєстрованих і 1047 незареєстрованих організацій [<http://www.risu.org.ua/ukr/resourses/statistics/ukr2004/>].

Світова статистика релігій вже декілька років достатньо достовірно фіксує кількість віруючих в Україні [Див.: [http://www.adherents.com/adhloc/Wh\\_333.html#756](http://www.adherents.com/adhloc/Wh_333.html#756) або [http://www.adherents.com/adhloc/Wh\\_334.html](http://www.adherents.com/adhloc/Wh_334.html)], зрозуміло, з тими похибками, які дають будь-які статистичні дані. Але неточність міжнародних джерел спричинена в більшій мірі недосконалістю вітчизняної статистичної науки про релігію. Наведені статистичні дані в цілому дають уяву про місце України на релігійній карті світу. Згідно з ними Україна постає як країна із структурованим релігійним простором, який все більше стабілізується. Важко очікувати якихось несподіваних змін релігійної парадигми, яку історично обрав український народ. Хоча від релігійних преференцій України в ситуації реальної свободи совісті може відбутися прискорення або уповільнення вибору релігій не тільки українцями, але й іншими народами, для яких Україна є транзитною чи покордонною країною. Все це не може не вплинути на європейський чи світовий релігійний мегапростір.

Наразі сама релігійна Україна слабо уявляє, чим є релігійний світ, в якому вона перебуває. Віруючі-християни із здивуванням дізнаються про кількість послідовників нехристиянських течій. Це свідчить про те, що віруючі України поки що не бачать себе у світовому релігійному просторі, не усвідомили себе кількісно, а саме головне – якісно в релігійному середовищі світу. Виявилось, що і Україна, і світовий простір погано поінформовані про новий сегмент духовного життя світу, який з'явився зовсім недавно. Після розпаду СРСР та появи незалежних держав пройшло майже 20 років, а історики релігій чи релігієзнавці світу і досі шукають Україну на карті світу, орієнтуючись на російсько-польську межовість останньої. Показовим в плані необізнаності Європи щодо релігійної України є проект з написання "Історії релігій Європи", до виконання якого Україна не запрошена, що означає, що наша історія релігій не буде

писатися взагалі, або якщо буде писатися, то не українськими дослідниками, а тим більше - не українськими вірянами. Можна уявити, якою постане духовне минуле нашого народу, якщо його інтерпретуватиме росіянин, поляк чи француз.

Будучи об'єктивно включеними у світовий релігійний простір, українські віряни, релігійні організації мали б включатися туди і суб'єктивно. Без сумніву, можна не брати до уваги інший світ, жити замкнено, інтересами тільки своєї громади, але життя все одно винесене на міжрелігійне спілкування чи в рамках свого населеного пункту, чи області, чи країни. А враховуючи глобалізаційні процеси, міграцію населення, можна передбачити, що потреба в внутрірелігійному спілкуванні в рамках однієї церкви, деномінації, яка давно вже сама стала міжнародною за територією поширення, не залишає ніяких шансів на хуторянське існування тільки в межах своєї громади. І на персональному (особа) і на спільнотному (громада, Церква) рівні релігія вільно чи невільно, прямо чи опосередковано включена до міжкультурної, міжнародної, міждержавної комунікації, а тому постійно веде бесіду із навколишнім світом, світом інших духовних традицій і віросповідних уподобань. Цей діалог пов'язаний із вирішенням безлічі проблем, які виходять за рамки внутріцерковних і міжконфесійних інтересів, а тим більше – за рамки однієї країни. Тому при всій зосередженості на внутріцерковних проблемах церквам приходиться відмовлятися від політики ізоляціонізму і шукати ту модель взаємин з «інославною», яка б найбільш відповідала власному віровченню і викликам часу.

Треба визнати, що українські церкви в силу історичних обставин або взагалі не були присутні у всесвітній релігійній спільноті, або перебували там не як самостійна духовно-організаційна сила. Враховуючи новітні тенденції активного повернення релігії в публічну сферу у світі і оздоровлення духовного життя в незалежній Україні, можна було б передбачати збільшення уваги церков до міжнародної сторони своєї діяльності. Остання має декілька напрямів: опікування вірними своєї Церкви, що проживають за кордоном, налагодження і підтримка зв'язків із братніми церквами інших країн, входження до міжцерковних або міжконфесійних об'єднань, членство або представництво в міждержавних інституціях різного профілю. В рамках цих напрямків церкви роблять різні кроки: здійснюються поїздки ієрархів українських церков до закордонних своїх єпархій, осередків, окремих громад; організовуються паломництва материкових і діаспорних українців до духовно-релігійних святинь України та за її межами; впроваджується навчання в духовних



закордонних закладах, участь у міжнародних форумах, симпозіумах, екуменічних зустрічах і богословських диспутах тощо.

Мета такої діяльності у кожної церкви своя, але спільним для всіх постає бажання заявити про своє існування шляхом ідентифікації з вже існуючими релігійними напрямками або проголошення своєї унікальності, визначити місце власної громади, церкви, деномінації серед інших, обмінятися духовним та історичним досвідом, презентуючи ті духовні та інтелектуальні сили, які є в церкві, інтегруватися до світового релігійного і культурного простору, підняти імідж церкви і держави, поділитися інформацією щодо церковних проєктів, щодо взаємин із державою, суспільством, шляхами подолання духовної і моральної кризи, можливо, навіть якийсь фінансовий інтерес, налагодження стосунків із аналогічними структурами за кордоном, створення там своїх структур тощо. Міжнародна діяльність релігійних організацій надзвичайно багатовекторна і різнопланова. Але вона, як правило, в звітах самих церков і державних органів влади обмежується кількістю іноземців, які відвідали Україну з релігійною метою (проведення масових євангелізаційних заходів, організації оздоровлення дітей під час літніх канікул та здійснення благодійних гуманітарних програм) та кількістю українців, які виїжджали за кордон для проведення релігійної діяльності.

Не втручаючись у політику Церкви в міжнародній сфері її діяльності, яка обумовлена багатьма об'єктивними і суб'єктивними причинами, треба визнати, що ця політика переважно є стихійною, ситуативною, не системною, спорадичною, наслідком чого є те, що традиційні українські церкви надто слабо представлені у світовому релігійному просторі, майже не беруть участь в міжнародному міжрелігійному діалозі, в діяльності міжнародних організацій, їх вплив на світове співтовариство мізерні, якщо не сказати, що взагалі відсутні.

Україна не використовує потенціал українських релігійних організацій в міжнародних відносинах. Замість підтримки ініціативи церков українська держава нібито самоусувається від свого обов'язку допомоги здоровій ініціативі церков. Рідко коли українська держава допомагає церквам на міжнародній арені, і вони вимушені самі, через свої канонічні чи просто дружні відносини самотійно вирішувати проблеми міждержавних взаємин, зокрема духовної опіки українських мігрантів у інших країнах.

Незважаючи на офіційні заяви про визнання особливої ролі Церкви в житті українського народу, на публічну демонстрацію

керівниками держави своєї прихильності до релігії, в Україні досі не усвідомлені авторитет і сила релігії, значення Церкви в житті суспільства по-справжньому. І світська Європа, і пост-атеїстична Україна, кожна у свій спосіб, через свої історичні причини, все ще або вже безвірні, а отже і не помічають релігію ні в її локальному, ні глобальному просторі.

Яким чином Україна могла би подолати свою неприсутність в Європі чи світі? Як можна зацікавити світ в релігійній Україні?

Зусиллями окремих церков і релігійних лідерів, завдяки ентузіазмові віруючих поборників міжрелігійного діалогу робляться певні кроки в цьому напрямку. Створюються міжрелігійні, міжконфесійні ради, товариства, асоціації, рухи. Глобалізаційні процеси призвели до виникнення цілої міжнародної міжрелігійної сітки таких організацій. Найбільш впливовими є Рада Парламенту світових релігій (CPWR – Council for the Parliament of the World's Religions, USA), Міжнародна Асоціація за релігійну свободу (IARF - International Association for Religious Freedom, UK), Міжнародний міжрелігійний центр (ІІС – International Interfaith Center, UK), Тисячолітній Світовий Самміт миру релігійних і духовних лідерів (MPS – The Millenium World Peace Summit of Religious and Spiritual Leaders, USA), Ініціатива об'єднаних релігій (URI – United Religions Initiative), Світова конференція релігії і миру (World Conference on Religion and Peace), Світовий конгрес релігій (WCF – World Congress of Faith), Розвиток діалогу релігій світу (WFDD – World Faith Development Dialogue), Світова спілка міжрелігійних рад (WFIRC – World Fellowship of Inter-religious Councils) та інші. Це – ті, з якими я особисто мала якісь контакти, брала участь в ними організованих заходах. Але зрозуміло, що таких міжнародних міжрелігійних організацій значно більше. У списку, далеко не повному, який вдалося знайти на сайті відомої електронної енциклопедії –“Wikipedia”, згадується біля 50 таких організацій, які сприяють міжрелігійному діалогу і співпраці між релігіями світу. Всі вони мають свої веб-сайти, а отже є в доступі будь-якій людині, в т.ч. і віруючій. Серед наведених в списку міжрелігійних організацій, які, певно, найбільш відомі українцям, значиться Всесвітня Рада церков (заснована 1948 р., генеральний секретар Семюель Кобіа) і Папська рада з міжрелігійного діалогу (заснована в 1964 р. як секретаріат для нехристиян, в 1988 р. перейменована і виступає як департамент Римської курії, яку з 2007 р. очолює президент кардинал Джон-Луїс Тауран).

Чи є Україна, її церкви, релігійні спільноти членами якихось із

згаданих міжнародних міжрелігійних організацій? Чи бере Україна релігійна участь у міжнародних заходах, які організуються як цими структурами, так й іншими ініціаторами міжрелігійних зустрічей, чи залучена Україна до якихось всесвітньо значимих проектів в гуманітарній і соціальній сферах, які проводяться іншими церквами, релігіями?

Особливо активна в розширенні свого простору, зокрема в налагодженні міжрелігійного спілкування Римо-католицька церква. Щорічні зустрічі з Ассізі (Італія), зініційовані Папою Іваном Павлом II, збирали представників найпоширеніших релігій світу. Проблема міжрелігійного діалогу стала однією із актуальних II Ватиканського Собору. Апостольська столиця постійно звертається до цих питань в різних посланнях, заявах, документах. От і зараз Папська Рада з міжрелігійного діалогу готує новий документ, присвячений деяким аспектам і проблемам відносин різних релігій. Звертаючись до учасників останньої Пленарної асамблеї Папської Ради (травень 2008), папа Бенедикт XVI очікує, що новий документ особливо згодиться РКЦ в тих країнах, де сусідствують багато релігій і багато культур. На думку папи, учасники міжрелігійного діалогу мають бути добре обізнані у своїй вірі, але добре знати і про віру інших. Голова Папської Ради вважає, що необхідно готувати віруючих «ділитися своїми духовними переконаннями, а також брати до відома переконання інших» [[http://www.religare.ru/2\\_55492.html](http://www.religare.ru/2_55492.html)].

До ініціатив католиків приєднуються і міжнародні організації. Так, в діяльності Ради Європи останніми роками тема міжрелігійного спілкування присутня постійно [[http://assembly.coe.int/ASP/Search/PACEWebItemSearch\\_E.asp?menu1=%2FASP%2FSearch%2FPACEWebItemSearch%5FE%2Easp%3Fsearch%3Dintercultural+dialogue&selCriteria=&search=intercultural+dialogue&Submit=Search&offset=0](http://assembly.coe.int/ASP/Search/PACEWebItemSearch_E.asp?menu1=%2FASP%2FSearch%2FPACEWebItemSearch%5FE%2Easp%3Fsearch%3Dintercultural+dialogue&selCriteria=&search=intercultural+dialogue&Submit=Search&offset=0)], в т.ч. і на її Парламентських асамблеях (зокрема, влітку та восени 2007 р. вона стала центральною). Голова ПАРЕ Рене ван дер Лінден вважає, що ця проблема є не менш важлива і актуальна для європейців, ніж проблеми демократії, верховенства закону і прав людини. Вперше у 2007 році на Парламентській асамблеї виступив Патріарх РПЦ Алексій II. Запропонувавши тему «Розвиток міжконфесійного і міжкультурного діалогу в сучасній Європі» і маючи унікальний досвід тисячолітнього співіснування різних національностей, культур і релігій, Росія устами свого патріарха поділилася із всіма європейцями своїм баченням актуальних проблем. Патріарх захистив традиційні моральні цінності, що стало викликом на фоні того

постхристиянського секулярного лібералізму, який зараз став фактично релігією Європи.

Нині будь-яка держава, яка хотіла б утвердитися у світі, стати вагомою одиницею у міжнародному спілкуванні, прагне організувати міжнародний симпозіум чи конференцію, де б міжрелігійні відносини стали чи не головною темою дискусій. Тут надзвичайно ініціативні Індія, Японія, Великобританія, Іспанія. Нарешті і пострадянські держави заявили про своє бажання стати центром уваги з боку світових релігійних лідерів. Так, Казахстан чи не першим в 2003 році провів світовий з'їзд світових і традиційно-національних релігій. В роботі форуму взяли участь 18 офіційних делегацій, які представляли всі світові релігії і провідні конфесії. Наразі української релігійної делегації там не було. Проголошуючи головним завданням з'їзду встановлення діалогу між конфесіями і обговорення проблем подолання кризи цивілізацій, об'єднання зусиль світових релігій з метою мирного вирішення, казахський форум прийняв міжрелігійну Декларацію [[http://www.akorda.kz/www/www\\_akorda\\_kz.nsf](http://www.akorda.kz/www/www_akorda_kz.nsf)] і заявив про необхідність проводити форум на постійній основі, що закладе основи міжнародної організації, яка своєю діяльністю спрямує на міжрелігійний діалог. Відтак йшлося про створення нової структури в системі відносин між релігіями, в якій основну роль відіграватиме Казахстан. Завдяки ініціативі голови держави світ почув про таку державу, як Казахстан, яка опікується проблемами міжрелігійного діалогу. Зібравши релігійних вперше в 2003 р., політичний лідер Казахстану повторив свій експеримент і в 2006 році й провів Другий з'їзд лідерів світових і традиційних релігій, на якому знову Україна релігійна була відсутня. На цей з'їзд зібралось, за офіційними даними, 30 представників світових і традиційних релігій, а також 13 поважних гостей. Для висвітлення події акредитувалося біля 400 вітчизняних і зарубіжних журналістів з понад 50 країн світу. Кількісне збільшення учасників форуму (список яких так і не вдалося нам встановити), на думку його організаторів, відображає позитивну динаміку зростання авторитету форуму, учасники якого шукають відповіді на складні питання, породжені сучасним світом [<http://www.kazembassy.ru/issue/?issueId=827>]. В 2009 році Казахстан збере Третій з'їзд релігійних лідерів для продовження політики утвердження себе в міжрелігійному діалозі. Чи буде нарешті запрошена і представлена там Україна релігійна?

Після ініціатив Казахстану, Росія вирішила поновити свою першість в міжрелігійному діалозі, провівши в 2006 році представницький міжрелігійний форум – Всесвітній саміт релігійних

лідерів. В організації цього заходу першу роль грала РПЦ за безумовної підтримки Російської держави. І хоча він пройшов без участі папи Римського і Далай-лами, перших осіб найпоширеніших релігій світу, але загалом були дотримані всі формати, вимоги, якість такого форуму. Прийняте Послання від імені релігійних організацій 49 країн світу переконало все людство в бажанні миротворення на планеті людей різних релігійних спрямувань [<http://www.patriarchia.ru/db/text/123666.html>].

Будучи на сьогодні єдиними з числа пострадянських держав, які заопікувалися проблемами міжрелігійного діалогу, а отже і перерозподілу релігійного простору, ці дві держави у своєму змаганні за провід у ньому пішли різними шляхами: якщо Казахстан прагне створити альтернативні ООНівським структурам нові міждержавні і міжрелігійні утворення, то Москва активно почала нагадувати про свою першість у цій царині міжнародної політики, утверджуючись і претендуючи на головування у вже існуючих структурах. Питання: а де в цих процесах Україна? Україна, яка прагне до Європи, яка опиняється поза Європою, поза ініціативами європейських інститутів, які спільно з релігійними організаціями континенту визначають сфери, механізми і форми співробітництва.

Чому не скористатися досвідом Росії в тому, як вона активно підтримує свої релігійні об'єднання щодо їхньої присутності в міжнародному релігійному просторі. Російська Православна Церква після тривалого бойкоту Всесвітньої Ради Церков домоглася від останньої прийняття таких рішень, які уможливили її подальше перебування в цій Раді.

Перш за все Росія і РПЦ змінили свій негативізм щодо Всесвітньої Ради Церков та Конференції європейських церков. Замість відкритого ігнорування цих структур, РПЦ на всіх рівнях підкреслює важливість участі РПЦ в міжнародних міжрелігійних структурах. Так, у своїй недавній доповіді на Архиєрейському Соборі предстоятель РПЦ заявив: «Участие Русской Православной Церкви в деятельности таких международных христианских организаций, как Всемирный совет церквей (ВСЦ) и Конференция европейских церквей (КЕЦ), продолжает ставить немало вопросов, требующих дальнейшего осмысления. В частности, мы помним, что в 1990-е годы возникли сомнения в целесообразности дальнейшего православного участия во Всемирном совете церквей. Это привело к созданию Специальной комиссии по вопросу об участии Православных Церквей в работе ВСЦ. Между тем на данный момент времени мы считаем возможным продолжать контакты с межхристианскими организациями, видя свою

главную задачу в свидетельстве об истине Православия и в проповеди традиционных евангельских ценностей перед лицом протестантского мира. В то же время мы можем наблюдать общность наших позиций со многими церквами – членами ВСЦ и КЕЦ – по вопросам экономической глобализации, умиротворению локальных конфликтов, сохранению окружающей среды и другим общественно значимым темам. Впрочем, будущее наших взаимоотношений с этими организациями зависит от их способности не становиться на позиции сил, пытающихся пересмотреть основы евангельской этики» [[http://www.religare.ru/2\\_55502.html](http://www.religare.ru/2_55502.html)].

Патріарха підтримав і єпископ Віденський та Австрійський Иларіон, заявивши, що РПЦ МП зараз як ніколи важливо брати участь в міжхристиянському діалозі, що сприймається як посилення, а не ослаблення позицій РПЦ [<http://www.religare.ru/article55285.htm>].

Тобто РПЦ прагне бути активно присутньою всюди. Так, представники Московського Патріархату взяли участь у П'ятій Консультації представників членів Конференції європейських церков 10-12 жовтня 2007 року в Брюсселі на тему «Роль релігії в публічній сфері» [<http://www.patriarchia.ru/db/text/309448.html>]. Україна не була присутня. А хіба для України не актуальними є питання, що обговорювалися (реалізація принципу розділення Церкви і Держави, статус релігійних організацій, співвідношення прав релігійної меншини і релігійної більшості, соціальне партнерство Церкви і держави тощо)? Хіба Україна не має свого специфічного досвіду їх вирішення? Хіба не цікаво почути реакцію України на останні рекомендації ПАСЕ «Держава, релігія, світське суспільство і права людини» [№1804-2007] чи «Святотацтво, релігійні образи і ворожі висловлювання на адресу осіб у зв'язку з їх релігією» [№1805-2007]? Невже таким некорисним для України та українських церков є зустріч з новопризначеними співробітниками кабінету голови Європейської комісії Жозе Бароззу — Педро Симброном і Жозе Сезаром дас Невесом, відповідальними за підтримку контактів з релігійними громадами Європи?

Чому для України й досі не актуалізована її присутність в міжнародних організаціях, зокрема в ООН, чому Росія наступально змінює свою політику щодо цієї організації, використовуючи будь-які можливості, в т.ч. і церковні, а Україна релігійна там ніколи не була і не збирається там бути. Чи відомо в Україні, що окремі світові релігійні об'єднання мають свої представництва при ООН. Наприклад, статус неурядової організації при ООН має Центр Шрі Чінмоя (з 1975 р.), Свідки Єгови (до 2001 р.). Активно в ООН

відстоюють свої права і своє право впливати на міжнародну спільноту багаї (їхній представник очолює комітет неурядових організацій). Вони не замикаються лише проблемами міжрелігійного діалогу, а активно включаються в обговорення широкого кола соціальних і політичних питань (права жінки, охорону навколишнього середовища, освіта і захист миру, захист прав меншин, стабільний розвиток, знищення расизму тощо). Багаї беруть участь в колективному прийнятті рішень, в плануванні і виконанні різних ООНівських програм і проектів.

Претендує отримати такий представницький статус лише українська церква «Посольство Боже». Тепер Україну релігійну в ООН презентуватиме харизматичний рух начолі з Сандеєм Аделаджею.

Звичайно, можна не зважати на таку структуру, як ООН, переконуючи всіх і себе в тому, що вона втратила свій авторитет. Але не Україні і не сьогодні, оскільки поки що ООН - це єдина всесвітня організація, яка в даний момент є найбільш представницьким міжнародним форумом, що забезпечує співробітництво 192 держав-учасниць. Тому не враховувати Україні ООН в усіх можливих формах цього у своїх зовнішньополітичних стратегіях - недалекоглядно.

Набуття представництва для громадської, а тим більше релігійної, організації є новою справою навіть для Росії, яка мислить більш перспективно і стратегічно. Поки що жодна російська релігійна організація не акредитована в ООН, але, створивши у 1993 р. Всесвітній Російський Народний Собор (ВРНС) – найбільший російський громадський форум, очолюваний Патріархом Московським і всія Росії Алексієм II, Росія в 2005 році добилася для ВРНС спеціального консультативного статусу при Економічній і Соціальній Раді ООН, що розцінюється багатьма як визнання значимості авторитету та досвіду ВРНС для роботи світової організації. Водночас було створено Представництво ВРНС при ООН, яке покликане забезпечити взаємодію Собору й ООН. Представництво виявилось гіперактивним, за що в 2007 р. на щорічних зборах Комітету неурядових організацій при ООН представник ВРНС о. Александр Абрамов був обраний членом бюро Комітету на 2007—2008 роки.

Активна діяльність Представництва ВРНС при ООН зробила можливим виступ міністра закордонних справ Росії Лаврова на засіданні 62-ї сесії Генеральної Асамблеї ООН в Нью-Йорку у вересні 2007 р., що говорить про те, що сьогодні діяльність ООН у напрямку розвитку міжрелігійного діалогу підтримується російськими

дипломатами, російською державою [<http://www.patriarchia.ru/db/text/303005.html>].

На пленарному засіданні 61-й сесії Генеральної Асамблеї ООН 20 грудня 2006 г. без голосування була прийнята резолюція 61/221 «Просування міжрелігійного і міжкультурного діалогу, взаєморозуміння і співробітництва на благо миру» [<http://daccessdds.un.org/doc/UNDOC/GEN/N06/507/63/PDF/N0650763.pdf>]. В прийнятому тексті резолюції відзначається, що Генеральна Асамблея приймає «до відома цінний внесок таких різних ініціатив на національному, регіональному і міжнародному рівнях, як ініціатива «Альянсу цивілізацій», Балійська декларація про налагодження гармонійних міжконфесійних відносин в рамках міжнародного співтовариства, З'їзд лідерів світових та традиційних релігій, діалог між цивілізаціями і культурами, ісламо-християнський діалог, Зустріч на вищому рівні релігійних лідерів в Москві і трьохсторонній форум з міжконфесійного співробітництва на благо миру, які все враховують і підкріплюють один одного і є взаємопов'язаними». А де хоч одна ініціатива України? Її немає, що свідчить про те, що в Україні влада взагалі далека від розуміння релігійного чинника як елемента суспільного життя.

На початку жовтня 2007 році був реалізований п.14 згаданої резолюції і проведено *Діалог високого рівня* з міжрелігійного і міжкультурного співробітництва для просування терпимості, взаєморозуміння і всезагальної поваги до питань свободи релігії або переконань і культурного різноманіття. В цьому безпрецедентному заході взяли участь духовні й культурні лідери різних націй, вчені, представники громадськості. На виконання тієї ж резолюції вирішено при Секретаріаті ООН створити підрозділ, який би координував „всі питання діалогу» (п.16). І все це діється знову ж без і поза Україною.

Не забуває Росія і про свою особливу матірню місію стосовно колишніх радянських республік. Московські міжрелігійні форуми традиційних конфесій Росії і країн СНД, які проводилися в 2000 і в 2004 роках, підтвердили дружбу між релігійними лідерами, яка витримала навіть розпад СРСР. Зв'язки не тільки збереглися, а й зміцнилися. Форуми стали фактичним визнанням за РПЦ ролі керівної і спрямовуючої сили у справі боротьби із тоталітарним секуляризмом. Підтримка РПЦ – за вірним визначенням відповідних експертів – наймогутнішої консолідованої сили пострадянського простору допомагає боротися з релігійним екстремізмом, сектами і т.ін. РПЦ відтак консолідує під своїм омофором весь традиційний релігійний простір СНД [[http://dpr.ru/pravo/pravo\\_7\\_2.htm](http://dpr.ru/pravo/pravo_7_2.htm)].



В результаті форумів, в яких від УПЦ брав участь постійний член Священного Синоду УПЦ митрополит Чернівецький і Буковинський Онуфрій, була створена Міжрелігійна Рада (МР) СНД, яка взяла на себе функції координатора спільної діяльності щодо зміцнення міжрелігійного миру, діалогу між релігійними лідерами, сучасника співробітництва членів СНД шляхом зміцнення зв'язків між релігійними лідерами і релігійними спільнотами, обмін досвідом в сфері державно-церковних відносин, соціального служіння тощо. До складу МР СНД як громадської організації, зокрема його Президії, увійшло 22 представники різних релігійних об'єднань, зокрема Патріарх РПЦ Алексій II (почесний соголова), голова Управління мусульман Кавказу, католикос Грузії Ілія II, католикос всіх вірмен Гарегін II, від України – митрополит Київський в вся Україні Володимир, митрополит Мінський, екзарх Білорусі Філарет, митрополит Смоленський і Калінінградський Кирило, митрополит Кишинівський і вся Молдови Володимир, митрополити Алма-Атинський і Ташкентський, голови духовних управлінь мусульман Узбекистану, Казахстану, Киргизстану та ін. Загалом до складу Міжрелігійної Ради входить 9 християн, 8 мусульман, 4 іудеї (два з них - із України), 1 буддист з Росії. Наступний форум МР СНД передбачається провести в Баку десь в 2008 р.

Москва активна і за межами Росії. Понад 700 учасників з 60 країн світу з'їхалися на 5-ту ювілейну сесію Міжнародного громадського форуму «Діалог цивілізацій», який відбувся 10-14 жовтня 2007 г. на о. Родос (Греція). За цей час Діалог став впливовою громадською силою у формуванні демократичного глобального громадянського суспільства, базованого на діалозі цивілізацій. Спеціальна сесія була присвячена релігії. Конфесійне представництво виявилось, як завжди, надто широким. Крім традиційних делегацій Російської і Грецької Православних церков, Вірменської Апостольської церкви, єврейських і мусульманських релігійних організацій, вперше в роботі сесії активну участь взяла католицька делегація у складі декількох єпископів. Широко були представлені й інші церкви з 17-ти держав світу. Україну представляв на цьому форумі президент Єврейського фонду України і Міжнародного фонду толерантності Олександр Фельдман. Розглядалися актуальні проблеми, але знову без домінуючої релігійної України розглядалися такі актуальні проблеми як роль і значення міжрелігійного діалогу, перспективи християно-ісламського діалогу, роль східних релігій для діалогу цивілізацій, вплив радикальних релігійних течій на суспільні процеси тощо.

Порівнюючи Україну з Росією, можна зробити висновок про те, що українські церкви програють навіть на своєму полі іншим церквам та іншим державам, не кажучи вже про європейський чи світовий релігійний простір. В силу природної необхідності Церкви так чи інакше провадять міжнародну діяльність, їхні представники, ієрархи виїжджають за кордон для зустрічей із братніми церквами, для участі у міжнародних форумах, конференціях, соборах тощо. Зрозуміло, що кожна церква контролює і узагальнює інформацію про своє перебування у міжнародному просторі, будучи зацікавленою у розширенні масштабів такої співпраці, у визнанні своєї організації своїми зарубіжними віруючими братами, іншими церквами. Присутність чи неприсутність церкви у міжнародному релігійному просторі залежить не тільки від бажання і можливостей церкви там бути. На заваді часто стоять канонічні і богословські, світоглядні і культурницькі, мовні і фінансові можливості, об'єктивні і суб'єктивні чинники.

Виникає питання: можливо, українським церквам нічого сказати релігійному світу, а тому вони й не прагнуть до цього? Претензії до українських церков, які важко долають пострадянську і постімперську спадщину централізації релігійного життя в межах однієї церкви, однієї традиції, хоч і не безпідставні, але мають і своє історичне та логічне пояснення. Тим не менш, бажано якомога скоріше звільнитися від рабської залежної свідомості і ширше виходити в європейський і світовий релігійний простір, оскільки церква, релігійна організація є одним із чи не найкращих репрезентантів України у світі, пропагандистом унікальної духовної культури українського народу, його історично вироблених рис характеру, філософії і стилю життя. Український досвід міжрелігійного спілкування представників різних народів, що здавна населяли і тепер населяють Україну, може бути цікавим для сучасного світу, який потерпає від міжрелігійних конфліктів і протистоянь.

В наш час досвід міжрелігійного спілкування набувається фактично заново, оскільки змінилися обставини, по-новому вимальовується релігійна карта України, конфігурація учасників діалогу, хоча, без сумніву, збереглися старі зв'язки між релігійними лідерами, спільний досвід виживання в атеїстичній державі. На відміну від західнохристиянської традиції, яка є більш-менш однорідною, унормованою ватиканським законодавством і спільною європейською історією, українські церкви, зокрема православні, зберігають і виявляють, як і у своєму управлінні, певну незалежність

водночас і в розумінні та реалізації міжрелігійного й міжцерковного діалогу.

Незважаючи на те, що українське православ'я, на відміну від болгарського, сербського, македонського чи навіть естонського, в цілому не є суб'єктом релігійного простору, а отже і міжнародного міжрелігійного діалогу, спостерігаємо деякі зрушення в цій царині. І УПЦ, і УГКЦ, й інші церкви активізувалися в організації і проведенні міжрелігійних і міжцерковних зустрічей, як в самій Україні, так і за її межами, але лише на рівні глав і єпископату церков, їх центрів. Місцеві ініціативи щодо налагодження міжнародного міжрелігійного діалогу не вітаються, хоча інтерес у світі до східнохристиянської традиції, яку презентують українці, велика. Про це свідчать різні міжнародні міжрелігійні конгреси, парламенти, асамблеї, конференції, на які зрідка запрошуються українці.

В силу ситуації, що склалася в релігійному житті України, лише УПЦ Московського Патріархату має можливість брати участь в діяльності Всесвітньої Ради Церков і Конференції європейських церков, але знову ж не як самостійний і повноправний їх учасник, а лише як структурний підрозділ РПЦ, що має там повносиле представництво. Так, УПЦ МП є невід'ємною складовою частиною Російської Православної Церкви, і це, до певної міри, обмежує її самостійну міжнародну діяльність, оскільки вона не є самостійним суб'єктом міжнародних релігійних відносин, хоча й бере участь у різних міжнародних заходах у складі делегації РПЦ, яка вирішує, кого включити до складу делегації і що мають говорити там її представники. Зауважимо, що українські єпископи не часто присутні в складі таких делегацій. Тобто, можливість участі в роботі різноманітних екуменічних форумів світу теоретично мають, але скористатися нею в повній мірі не можуть, оскільки цілком залежать від Московського Патріархату, і концептуально, і стратегічно чи тактично. УПЦ МП в особі свого керівництва, зокрема предстоятеля Церкви митрополита Київського і всієї України Володимира (Сабодана), майже не присутня на різноманітних міжнародних заходах, оскільки презентована більш високим рівнем – ієрархами з Москви. Правда, подеколи Церкву запрошують до участі у міжцерковних заходах, де частіше всього її представляє архієпископ Львівський і Галицький Августин (Маркевич). Одна з останніх важливих зустрічей, в якій він взяв участь, була IV-та щорічна сесія Світового громадського форуму «Діалог цивілізацій».

Серед рідких випадків участі українських православних ієрархів в міжнародному міжрелігійному діалозі слід зокрема назвати участь

архієпископа Полтавського і Кременчуцького Філіпа у ХХ-й ювілейній конференції «Молитва за мир», яка відбулася в м. Асізі (Італія) у вересні 2006 року [[http://pravoslavuye.org.ua/index.php?action=fullinfo&r\\_type=news&id=12544](http://pravoslavuye.org.ua/index.php?action=fullinfo&r_type=news&id=12544)]. Не менш позитивним для виходу УПЦ МП на міжнародну арену є факт присутності, хоч й у складі делегації РПЦ, протоієрея Олександра Білокура, офіційного представника УПЦ МП при міжнародних Європейських організаціях, який 14-23.02.2006 в м. Порто Алегрі (Бразилія) взяв участь в ІХ Генеральній Асамблеї [[http://pravoslavuye.org.ua/index.php?action=fullinfo&r\\_type=news&id=10235](http://pravoslavuye.org.ua/index.php?action=fullinfo&r_type=news&id=10235)] Всесвітньої Ради Церков (ВЦР залишається найбільшою міжнародною християнською організацією, що поєднує більше 300 протестантських церков і груп, а також помісні Православні й Східні Церкви з більш ніж 120 країн миру. Зі складу ВРЦ в 1990-і роки вийшли Грузинська й Болгарська Православні Церкви, однак представники останньої продовжують брати участь у роботі ВРЦ як спостерігачі. Католицька Церква не є членом ВЦР, але співробітничав з радою).

Ці зустрічі є надзвичайно важливими для розвитку міжнародного міжрелігійного діалогу, але не стільки для перспектив участі УПЦ МП в ньому, скільки для утвердження Росії та РПЦ у світовому міжнародному просторі. Світовий громадський форум «Діалог цивілізацій» закладає зовсім нову філософію глобального розвитку. Не державні кордони, не громадянство, не загальнолюдські ліберальні цінності об'єднують сьогодні людей, а мова, культура, релігія, традиція, що, власне й визначає цивілізаційну систему світобудови, тобто сукупність цивілізаційних спільнот, в основі яких лежить близькість релігійних і культурних цінностей. Православна цивілізація знаходиться в конфлікті із ліберально-європейськими цінностями і може запропонувати достойну альтернативу (Родос – Давосу, Раду цивілізацій - Раді безпеки). Лідером тут, природно, знову ж має стати Росія.

Російська держава ініціює і підтримує міжнародні зустрічі за кордоном, організовує там всесвітні та регіональні форуми. З 2003 року останні відбулися в Делі, Москві, Санкт-Петербурзі, Лондоні, Парижі, Вільнюсі, в Абхазії, Турції, Греції, Ізраїлі, Італії, Іспанії та на Кіпрі. Зрозуміло, що російська державна політика у міжнародних відносинах взаємно корегується з церковною православною дипломатією. Мета держави і церкви у міжнародному міжрелігійному діалозі збігаються. Всі ініціативи спрямовані на те, щоб активніше заявити про себе не тільки в релігійному, але й політичному світі, утвердити свою першість серед православних церков, перебравши на

себе лідерство у Вселенському Православ'ї, стримувати католицький вплив на народи, які проживають на історичних територіях Православ'я, запропонувати і утвердити Православ'я як альтернативу Католицизму, а то й навіть Протестантизму, які в деяких країнах втрачають свою популярність. При цьому ставиться завдання пропагувати історичну правдивість своєї віри, високоморальні взірці східного аскетизму та містики. Але все це працює і є корисним для іншої держави.

Відтак, не сформувавши й досі свого державницького інтересу в міжрелігійному діалозі, Україна та її віруючі громадяни працюють на чужий.

На відміну від УПЦ МП, яка завдяки підтримці та протекції з боку РПЦ почала робити перші кроки в міжнародному міжрелігійному діалозі, УПЦ Київського Патріархату та Української Автокефальної Православної Церкви не допускаються до цього діалогу як невизнані Вселенським православ'ям церкви, а тому офіційно не запрошуються до спілкування на рівні іноземного та іновірного представництва. Якщо УПЦ КП чи УАПЦ й беруть участь в міжрелігійному діалозі за межами України, то ця участь не афішується, подається як приватна ініціатива конкретної особи. Така політика цих церков зрозуміла: вони не хочуть викликати проти себе незадоволення традиційних учасників переговорів, які найменші спроби увійти в міжнародний релігійний простір нових фігурантів сприймають як не санкціоновані ними дії, а тому засуджуються. Зрозуміло, що УПЦ КП й УАПЦ не можуть брати участі у світових екуменічних структурах. Через невизначеність їх канонічно-правового статусу, через всілякий перманентний супротив цьому Московського Патріархату міжнародні контакти цих Церков є значно обмеженими. Крім того, в силу своєї організаційної і часто теоретичної слабкості ці церкви, можливо, й бояться своєї участі в діалозі, хоча історично так звана Київська християнська традиція є відкритою до міжцерковного чи міжрелігійного діалогу.

Наявний нині стан речей призводить до того, що Україна у світовому релігійному просторі через участь у міжрелігійному діалозі не представлена як країна однієї з найбільших православних громад в світі. Це в той час, коли кількість православних організацій в Україні (15845) [пораховано за: Релігійні організації в Україні станом на 01.01.2006 р. Статистичний звіт Держкому релігій.- <http://www.risu.org.ua/ukr/resourses/statistics/ukr2006/>] тільки трьох основних юрисдикцій в 2005 році (даних по РПЦ у 2006 р. знайти не вдалося. РПЦ до загальної кількості своїх приходів зараховує всі

православні громади, які розташовані на так званій канонічній території РПЦ, а це – Україна, країни Балтії, Молдова, Білорусь тощо. За даними у 2005 р. РПЦ мала 27393 приходів, серед яких майже 11000 знаходились в Україні [Див.: <http://www.mospat.ru/index.php?mid=215> та <http://www.risu.org.ua/ukr/resources/statistics/ukr2006/>] на 3631 одиницю *перевищувала* кількість православних організацій, що належать Московському патріархату в Росії (12214) [<http://drevo.pravbeseda.ru/index.php?page=shownews&id=1396>]. Порівнюючи за кількістю православних віруючих, Україна, без сумніву, поступається Росії десь вдвічі. Це якщо рахувати за етнічним принципом, відповідно до якого зараз в Росії 120 млн. православних [<http://www.i-r-p.ru/page/stream-exchange/index-929.html>], і якщо рахувати за так званою культурно-релігійною самоідентифікацією. За результатами різних опитувань, православними себе в Росії оголошують 70-85 млн. її громадян [<http://www.i-r-p.ru/page/stream-exchange/index-929.html>], а в Україні – 30-33 млн. [Пораховано за: Результати загальнонаціонального соціологічного дослідження –Релігія та Церква в сучасній Україні” //www.cdrp.iatp.org.ua/material/religion/research.html та Томка М. Релігія та Церква відродженої нації „ Віра після атеїзму. – Львів, 2004. – С.54].

Католики і греко-католики України, протестантські громади в питаннях участі в міжрелігійному діалозі активно користаються досвідом своїх деномінаційних центрів Європи та Америки. Але і тут ситуація складається непросто. Для Української Греко-Католицької Церкви, яка, як складова частина світової католицької спільноти, не може вступити до екуменічних і міжнародних міжрелігійних організацій у зв'язку з особливою позицією Ватикану, який, скажімо, принципово не бере участі в діяльності ВРЦ і КЄЦ, а визнає лише екуменічні контакти паралельного рівня з православними й лютеранськими церквами, деякими іншими релігійними спільнотами, самотійна участь в такому діалозі якщо прямо не заборонена, то реально обмежена.

Українські ж протестантські церкви (передусім Всеукраїнський Союз об'єднань Євангельських християн-баптистів і Церква Християн віри євангельської) хоч і можуть стати активними учасниками екуменічного діалогу, але рішуче викреслили цю можливість зі своїх не лише поточних, але й перспективних планів. Наприклад, одним з перших рішень утвореного на початку 90-х рр. м. ст. Українського Союзу ЄХБ був розрив контактів із Всесвітньою Радою Церков, де українські баптисти брали участь як частина (до того ж найчисельніша) Всесоюзного Союзу ЄХБ.

Мало відомо про міжнародні зв'язки мусульман та іудеїв України з їхніми віросповідними центрами за кордоном. Хоча ці релігії можуть бути серйозним чинником відкриття України для світового співтовариства, утвердження її на міжнародній арені, подолання несправедливих стереотипів про Україну.

Міжнародна діяльність багатьох українських релігійних організацій залежить від їхніх релігійних центрів за межами України (Москва, Ватикан, Константинополь, Єрусалим та ін.), що створює ситуацію несвободи для українських церков в їх участі в міжнародному міжрелігійному діалозі. Крім зумовленої обставинами або певним типом свідомості пасивної позиції самих церков у справі міжнародного міжрелігійного діалогу, й Українська держава, на відміну від Росії, не виявляє зацікавленості в підтримці міжнародних інтересів своїх церков та їх презентації у світі. Як правило, державні лідери не беруть у свої ділові зарубіжні поїздки першоієрархів православних церков, хіба що за винятком як супроводжувальний ескорт під час їх паломницьких візитів до християнських святинь. До ініціативи нецерковних громадських інституцій взяти участь у міжнародних міжрелігійних заходах і церкви, і держава в Україні відносяться прохолодно: вони чомусь не бачать необхідності в такій діяльності.

Чи мають українські церкви якісь перспективи у світовому процесі порозуміння між релігіями? Так, але ці перспективи поки що туманні й невизначені, особливо для православних церков із-за їх роз'єднаності принаймні на три самостійні Церкви (УПЦ МП, УПЦ КП та УАПЦ) та невизнання їхнього автокефального або автономного статусу Вселенським Православ'ям.

Саме тому такими обнадійливими є повідомлення про певні зміни в сфері міжрелігійних контактів і спілкування, ініціатором або учасником якого є Українські Церкви. Вперше в 2007 році в країні пострадянського простору, в Києві відбулася Генеральна асамблея Конференції європейських Комісій «Справедливість і Мир» (Конференція Європейських Комісій «Справедливість і Мир» – це мережа 29 національних Комісій «Справедливість і Мир», що охоплює Європу від України до Великобританії, від Греції до Швеції) на тему: «На шляху до примирення та порозуміння: навчитися на досвіді України» [<http://www.risu.org.ua/ukr/news/article;17962/>], на яку прибули представники 30 держав. На думку директора Комісії «Справедливість і мир» УГКЦ Лесі Коваленко та голови Комісії УГКЦ у справах сприяння єдності християн Ігоря Шабана, засідання Комісії в Києві засвідчило, що вперше Україна стала предметом

особливої уваги з боку Європи як особливий випадок примирення і порозуміння.

Так, проривом на міжрелігійний простір можна вважати участь українських церков у Третій Європейській Екуменічній Асамблеї [<http://www.risu.org.ua/ukr/news/article;17962/>] «Світ Христов просвічує всіх» в румунському місті Сібіу, яка зібрала понад дві з половиною тисячі представників європейських церков, що входять до КЄЦ і Конференції Католицьких єпископів Європи. Нарешті від України в роботі асамблеї взяли участь греко-католики і православні, але знов таки не спільною делегацією: УГКЦ як Церкву *sui iuris* у сопричасті із Римським престолом представляли професора та наукові діячі Українського Католицького Університету Мирослав Маринович, о. Андрій Нагірняк, о. Іван Дацько, проф. Олег Турій та голова «Комісії із сприяння єдності між християнами» доктор екуменічного богослов'я Ігор Шабан. Архієпископ Полтавський і Кременчуцький Філіп та протоієрей Олександр Білокур (УПЦ МП) в офіційній програмі Зібрання у Сібіу були включені до складу Московського Патріархату, хоча наполягали на тому, що вони представляють саме Українську Православну Церкву. Делегація УГКЦ, зокрема, провела в Румунії конференцію під назвою «Екуменізм та Українська перспектива», у якій взяли участь представники Німеччини, Румунії, Білорусії та Росії, у т.ч. делегація Московського Патріархату [<http://www.risu.org.ua/ukr/news/article;17680;> <http://www.risu.org.ua/ukr/news/reportage/article;17748/>].

Можна згадати і інші міжнародні заходи, які проводяться в Україні. Так, 2007 рік став роком проведення «Всесвітньої конференції християн, євреїв і мусульман», на яку очікувалось прибуття біля 200 релігійних і громадських лідерів світу [[http://lfilip.uol.ua/entries-edit.php?entries\\_id=42;](http://lfilip.uol.ua/entries-edit.php?entries_id=42;) <http://ukreligieznast.uol.ua/?category=5966>]. Зрушення є, але вони поодинокі і нецентралізовані.

**Підводячи підсумки розгляду присутності України в релігійному просторі світу, треба визнати:**

Самостійне представництво України в її духовних вимірах і релігійних чинниках в міжнародному співтоваристві відсутнє, а керівництво Української держави фактично його ігнорує. Церкви самотужки, без підтримки держави, не здатні подолати перепони у своєму бажанні перебувати у світовому релігійному просторі, оскільки їхні інтереси не захищені нормативно, канонічно, тому потрібна політична воля і бажання влади утвердити релігійну Україну у світі.



Українська Держава не знає, а відтак і не використовує міжнародний потенціал Церков. Все це свідчить на сьогодні про змарновану інтелектуальну, богословську та організаційну силу релігій, про ті невикористані шанси, які надала історія українським церквам та релігійним організаціям.

Проте певна перспектива повноцінної участі українських церков та релігійних організацій у світовому релігійному просторі, зокрема в міжрелігійному діалозі, все ж є. І хоча вона тісно пов'язана із вирішенням канонічного статусу цих церков – отримання помісності і визнання останньої Вселенським православ'ям чи Папою Римським, ті теоретичні обґрунтування і практичні кроки, які епізодично здійснюються церквами України, мають стати початком перетворення церков нашої країни на повноправних учасників міжрелігійного, в т.ч. і всеправославного, діалогу.

Україна мала б зніщувати свою присутність в міжрелігійних організаціях, зокрема ВРЦ та КЄЦ. Для цього є всі юридичні підстави. Так, серед членів ВРЦ значаться не тільки певні церкви, але й міжрелігійні екуменічні ради церков окремих країн (Угорщина, Чехія, Словаччина та ін.).

Бажано актуалізувати питання присутності українських церков або їх асоціацій, зокрема Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій, в міжнародних об'єднаннях, перш за все ООН, де існує спеціальний Комітет релігійних неурядових організацій, який є однією з трьох сторін Форуму з міжрелігійного співробітництва заради миру, що створений для налагодження взаємодії ООН з релігійними об'єднаннями і є унікальною міжнародною площадкою для діалогу з цивілізаційної тематики.

Це вимагає створення спеціального міжвідомчого інформаційно-аналітичного підрозділу з консультативними функціями на базі державної виконавчої (дипломатичної) або/і наукової (релігієзнавчої) інституції, яка б фахово займалася новим напрямом в українській дипломатії – міжнародні міжрелігійні зв'язки на основі стратегічної концепції їх формування і розвитку з врахуванням міжнародного потенціалу державних органів влади, українських церков, громадських організацій для утвердження церковних і державних інтересів України в міжнародній політиці.

## ДОДАТОК

## РЕЛІГІЙНА МЕРЕЖА УКРАЇНИ

Таблиця змін з даними на 1 січня відповідного року

НАЗВА ЦЕРКВИ	1992	1995	1998	2000	2001	2002	2003	2005	2007	2008
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
<b>ПРАВОСЛАВ'Я</b>										
УПЦ Київського Патріархату	–	1798 / 14	1956 / 21	2557 / 20	2857 / 21	3116 / 40	3295 / 43	3600/3 9	3949 / 58	4090 / 45
УАПЦ	1489	612 / 10	1082 / 3	1016 / 1	1039 / 2	1083 / 3	1136 / 3	1206/3	1189 / 1	1212 / 1
УПЦ Московського Патріархату	5469	6046 / 205	7512 / 29	8590/87	9150/96	9640/92	10134/94	10817/1 23	11238 / 113	11509 / 101
Російська Православна Вільна Церква (закордонна)	8	8/2	9	8	7	9/1	17	30	33	34
Руська Православна Церква	2	4	–	–	–	–	–	–	–	–
Українська істинно-православна незалежна Церква	–	–	–	–	–	1	2	–	–	–
Українська реформована Православна Церква	–	–	–	–	–	1	–/1	–	–	–
Древлеправославна Церква новозибківська згода	1	–	–	–	–	2	2	–	–	–
Незалежні Прав-ні громади	–	2	3	5	4	4	4/1	–	–	–
Апокаліптична Прав-на Церква	1	3/1	4	3/1	4	3/3	3/3	–	–	–

Грецькі Прав-ні громади	-	1/1	2/1	2	2	2	2	-	-	-
<b>ТЕЧІ ПРАВОСЛАВНОГО КОРИННЯ</b>										
Російська Прав-на Старообрядницька Церква (білокриницька згода)	44	36/15	45/10	49/8	51/7	53/9	56/9	55/6	56/6	56/6
Руська Православна Старообрядницька Церква (безпопівська згода)	14	4/9	6/6	7/5	7/2	9/3	9/3	10/2	10/2	10/2
Російська Істинно Прав-на Церква	1	7/1	24/1	32	35	34/1	29/1	27	32	32/1
Духовні християни-молокани	4	3 / 1	4 / 1	4	4	4	4	-	-	-
Інокентіївці	1	0 / 1	- / 1	- / 1	- / 1	- / 1	- / 1	-	-	-
Іоаніти	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Інші православні спільноти	-	-	-	-	-	-	-	35/10	66/12	74/11
<b>КАТОЛИЦИЗМ</b>										
Римо-католицька Церква	452	663/20	772	840/2	887/9	932/9	965/7	1014/7	1036/7	1055/6
Українська Греко-Католицька Церква	2643	3071 / 59	3227 / 8	3350 / 6	3388 / 49	3416 / 47	3424/ 45	3527/5	3624/4	3681 / 4
Вірмено-Католицька Церква	1	1	1	1	1	2	3	-	-	-
<b>ПРОТЕСТАНТИЗМ</b>										
Німецька Євангелічно-Лютер. Церква	5	18	29	41/1	40	42	43/1	36/1	39/1	39/1
Українська Євангелічно-Лютер. Церква	-	3	7	14/1	23	27/1	29	41	42	42

Шведська Лютер. Церква	-	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
Інші лютеранські церкви	-	-	-	-	-	-	-	-	-	15	18	18
Пресвітеріани	1	8	20	28	28/1	36/1	38/3	52	66/2	70/2		
Українська Євангелічно-Реформатська Церква	-	2	2	-	3	3	5	-	-	-	-	-
Закарпатська реформатська Церква	91	93	102	105/3	107/1	107/1	110/1	115/2	118	118		
Угорська реформатська Церква	-	-	-	-	1	1	1	-	-	-	-	-
Назаряни	-	3/5	4/5	5/5	5/5	9/5	12/5	-	-	-	-	-
Всеукраїнський Союз об'єднань християн-баптистів (ЄХБ)	1127	1423/83	1745/57	1966/102	2162/101	2260/81	2300/77	2552/55	2626/79	2651/60		
Рада Церков ЄХБ	44	3/48	4/33	8/25	3/16	10/27	9/22	9/40	9/40	3/39		
Незалежні громади ЄХБ	21	33/18	41/20	77/6	98/8	116/10	131/11	-	-	-	-	-
Братство незалежних церков і місій ЄХБ	-	-	19/7	22	22/1	41/1	45	-	-	-	-	-
Корейська баптистська Церква	-	1	1	3	3	5	4	-	-	-	-	-
Асоціація незалежних євангельських християн-баптистів	-	-	-	-	-	9	11/1	-	-	-	-	-
Собор незалежних євангельських церков України	-	-	3	5	10	6	4	-	-	-	-	-
Незалежні громади євангелічних християн України	-	-	2	2	2	2	2	-	-	-	-	-



Інші організації християн євангельської віри	-	-	-	-	-	-	-	-	317/38	362/30	395 /33
Адвентисти сьомого дня	276	424/12	616/19	725/18	790/32	853/26	914/30	964/42	1003/42	1017 /40	
Адвентисти-реформісти	18	9 /25	13/ 16	24/ 31	17/ 23	18/ 23	17/ 24	22/21	26/18	26 /18	
Незалежна громада АСД	-	-	-	1	1	1	2	-	-	-	-
Свідки Єгови	366	183 /325	282 /284	313 /290	372 /284	489 /299	537 /322	627 /345	670 /345	683 /349	
Методистська Церква	3	5 /1	6 /2	10	10 /1	12 /1	15 /1	-	-	-	
Корейська методистська Церква	1	3	-	-	1	-	-	-	-	-	-
Меноніти	-	1	1	2	3	3	3	-	-	-	-
Незалежні громади протестантського напрямку	-	20 /2	282 /55	50 /2	57 /2	86 /2	64 /8	-	-	-	-
Громади Англiканської церкви	-	-	-	1	2	2	2	-	-	-	-
Духовний центр "Нове покоління" християнських церков України	-	-	-	-	7	11/1	15/ 1	-	-	-	-
Центр об'єднання єван-гельських церков в Україні	-	-	-	-	-	2	2	-	-	-	-
<b>НЕОХРИСТИЯНСЬКІ ТЕЧІЇ</b>											
Церква Повного Євангелія	3	56/ 2	157/3	303/ 42	288/ 5	297/ 5	392	503/7	578/5	603 /10	
Громади харизматичного напрямку	24	78/ 20	68	145	159/ 14	197/ 14	214/ 13	-	-	-	

Українська християнська євангельська Церква	-	-	-	-	76/30	132/28	136	159/10	1671/1	172/1
Союз Церкви Божої України	-	-	-	-	18/3	21/1	37/1	72/5	77/10	-
Церква Божа в пророцтвах	-	-	-	37/4	35	63	67/6	67	71	75
Церква Живого Бога	-	-	-	21/10	33/15	35/13	43/8	46/2	47/3	48/3
Собор Церков України ХВС "Відкрита Біблія"	-	-	-	-	-	18/4	26/4	-	-	-
Об'єднання Церков християн суботи для Церкви Божої Закарпаття	-	-	-	-	-	13/26	13/26	-	-	-
Інші харизматичні організації	-	-	-	-	-	-	-	298/20	373/68	402/62
Новоапостольська Церква	-	19/5	48/3	54/1	53/1	53/1	51/2	52/7	57/7	52/7
Церква Ісуса Христа Святих останніх днів	2	7/14	40	31/26	32/26	33/27	32/24	33/17	34/14	35/20
Церква об'єднання (муни)	-	0/2	-	-	-	-	1	-	-	-
Богородична церква (Церква Матерії Божої Перетворюваної)	-	2/2	6	2/2	3/4	7/6	8/4	-	-	-
Церква Христа	-	-	-	70	81/4	87/2	95	108	117	117
Громади дослідників Святого Письма	-	3	-	5	5	5	5	-	-	-
Церква нового християнства	-	-	-	-	-	1	1	-	-	-
<b>ТЕЧІЇ ХРИСТІЯНСЬКОГО КОРИННЯ</b>										
Церква Нового Єрусалиму (сведенборгці)	1	1	1	2	2	2	2	-	-	-

Зоресвітнє християнство - вільна релігія "Таолан"	-		1	1	1	1	1	1	-	-	-
Армія спасіння	-	-	-	-	7	8/1	13/1	-	-	-	-
Церква Останнього заповіту (вісаріонівці)	-	-	1	-2	-2	1/3	2/3	-	-	-	-
<b>СХІДНІ РЕЛІГІЙНІ ТЕЧІЇ</b>											
<i>Буддизм</i>	7	22	30	29/6	30/8	36/4	40/3	46/1	53/3	51/3	
Свідомість Крішні	17	23/8	36	29/29/11	36/12	37/9	35/9	36/6	37/6	38/7	
Віра Бахаї	2	6/1	8	12/1	13	13	13	-	-	-	
Послідовники Саї-Баби	-	-	1	-/1	-/1	-/1	-/2	-	-	-	
Всесвітня Чиста Релігія (Сахаджа-Йога)	-	1	2	3/2	6/8	7/10	10/8	-	-	-	
Громади ведантистів	-	1	-	1	1	-/1	-/1	-	-	-	
Даосизм	1	1	3	3	2	2	2	-	-	-	
Місія Чайтані	-	1	1	1	1	1	1	-	-	-	
Віра світла	-	1	1	1	1	1	1	-	-	-	
Тантристи	-	-	1	1	1	1	1	-	-	-	
Громада-монастир Гух'ясамаджа	-	-	-	1	1	1	1	-	-	-	
Рух Дхарма Кальки	-	-	1	-/1	-/1	-/1	-/1	-	-	-	
Громади Шрі Чінмоя	-	-	-/1	-/2	-/2	-/2	-/3	-	-	-	
Вайшнавська релігійна громада	-	-	-	-	1	1	1	-	-	-	
Громада руху Сант Мат (Сурат Шабд Йога)	-	-	-	-	-/1	-/2	1/1	-	-	-	
Рух Махаріші	-	-	-	-	-	-/1	-/1	-	-	-	
Інші орієнталістські організації	-	-	-	-	-	-	-	30/18	33/18	34/18	



<b>ІУДАЇЗМ</b>										
Ортодоксальний іудаїзм	40	70/8	97	-	-	-	-	-	-	-
Об'єднання хасидів Хабад Любавич іудейських громад та організацій України	-	-	-	47/2	85/2	99	103	115	123	123
Об'єднання іудейських релігійних організацій	-	-	-	62/5	81\2	74	81	76	77	80
Всеукраїнський конгрес іудейських громад	-	-	-	8	11	9	5	12	13	13
Релігійні громади прогресивного іудаїзму	-	-	-	16	34	46	47	50	50	51
Громади месіанського іудаїзму	-	-	-	6	12	15	17	-	-	-
Незалежні іудейські релігійні громади	-	-	-	1	1	13/1	16/1	-	-	-
Іудейська місія "Хоасконім"	-	-	-	-	2	2	1	-	-	-
Іудео-християнство	-	4	9	11/1	12	14	14	-	-	-
Інші іудейські організації	-	-	-	-	-	-	-	21	22	23
<b>РЕЛІГІЇ ЕТНОНАЦІОНАЛЬНИХ СПІЛЬНОТ</b>										
Вірмено-апостольська Церква	4	10	14	15/1	16/1	18/1	21	21	23	25/1
Караїми	2	2	4	4	9	10	10	11	13	13
Кримчаки	-	1	1	1	1	1	1	-	-	-

<b>ІСЛАМ</b>										
Мусульманські організації	31	120/1	260	-	-	-	-	-	-	-
Духовне управління мусульман Криму	-	-	-	224/45	255/40	280/29	296/29	326/13	338/613	347613
Духовне управління мусульман України	-	-	-	45	55	56/1	58	62/1	66/1	70
Духовний центр мусульман України	-	-	-	13/1	19	14	14	23/1	22	22
Незалежні мусульманські громади	-	-	-	13/2	28	44	63	57	73	86
<b>ТЕЧІЇ ЯЗИЧНИЦЬКОЇ ОСНОВИ (РІДНОВІРИ)</b>										
Українські язичники (рідновіри)	-	1	1	2	2/1	4	4	-	-	-
Центр об'єднання релігійних громад Рідновірів України	-	-	-	-	-	1	2	-	-	-
Рідна Українська Національна віра	3	23/6	37	50/3	49/2	49/2	52/2	45/1	47/2	50/2
Незалежні громади Рідної Віри	-	-	-	-	1	2/1	4	-	-	-
Собор Рідної Української віри	-	-	-	-	5	11	13	-	-	-
Давньослов'янські релігійні громади	-	1	2	3	3	3/1	3/1	-	-	-
Слов'янсько-ведичний рух "Хара-Хорс"	-	-	-	-	1	1	1	-	-	-
Інші організації язичників	-	-	-	-	-	-	-	45/1	61/1	63/1

<b>ІНШІ РЕЛІГІЙНІ ТЕЧІЇ</b>										
Саєнтологіч-на церква	-	1/1	3	3	3/1	3/1	-/1	-	-	-
Громада "Наука Розуму"	-	-	-	-	3/1	3/1	3	-	-	-
Велике Біле Братство ЮСМАЛОС	4	-	-	-/1	-/1	-/2	-/2	-	-	-
Святославна Церква	-	1	1	1	1	1	1	-	-	-
Громада супутників Майстра Сія-Сіясвіт	-	-	-	-	-	-/1	-/1	-	-	-
<b>Організації релігійних течій, що не ввійшли у перелік за 2004-2006 рр.</b>					<b>2004 р.:</b> 227/ 54	<b>2005 р.:</b> 240/48	<b>2006 р.:</b> 255 /48			
<b>Разом</b>	<b>12 962</b>	<b>15 787 / 1197</b>	<b>19 631 / 775</b>	<b>22 518 / 1025</b>	<b>24 311 / 1094</b>	<b>25942 / 1130</b>	<b>27286 / 1101</b>	<b>29699 / 1106</b>	<b>31227 / 1836</b>	<b>32018 / 1823</b>

**Примітки:**

- Оскільки в офіційній реєстрації релігійних організацій Держкомнацрелігій в Україні до 1995 р. не існувало якогось єдиного стандарту, то в таблиці за 1992 і 1995 роки, при фіксації кількості релігійних організацій можливі деякі незначні погрішності за цей рік. В своїй статистиці за 2004-2007 роки Держком об'єднав споріднені релігійні організації в одну рубрику (інші неоязичницькі, інші неоорієнталістські і т.п.), що не дає можливості поконфесійно вивчати процеси появи і поширення нових релігійних течій.
- В чисельнику подаються офіційно зареєстровані релігійні організації, в знаменнику - ті організації, які або подали заяви на реєстрацію, або офіційно не зареєструвалися, але інформують державні органи про свою діяльність. Прочерк в таблиці не означає, що в цей рік громада

цієї конфесії не функціонувала. Вона могла ще не зареєструватися або бути знятою з реєстрації, але діяти, або ж ввійшла в перелік «інших»..

3. До релігійних організацій офіційна статистика відносить, окрім релігійних громад (парафій), також управлінські центри конфесій, монастирі, духовні навчальні заклади, недільні школи, місії, братства.