МІЖНАРОДНА АКАДЕМІЯ СВОБОДИ РЕЛІГІЙ ТА ПЕРЕКОНАНЬ

МІЖНАРОДНА АСОЦІАЦІЯ РЕЛІГІЙНОЇ СВОБОДИ

**МІЖНАРОДНИЙ ЦЕНТР ПРАВА І РЕЛІГІЄЗНАВСТВА
БРІГАМ-ЯНГСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ**

ДЕРЖАВНИЙ КОМІТЕТ УКРАЇНИ У СПРАВАХ РЕЛІГІЙ

**ВІДДІЛЕННЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА
ІНСТИТУТУ ФІЛОСОФІЇ імені Г.СКОВОРОДИ НАН УКРАЇНИ**

**ЦЕНТР РЕЛІГІЙНОЇ ІНФОРМАЦІЇ І СВОБОДИ
УКРАЇНСЬКОЇ АСОЦІАЦІЇ РЕЛІГІЄЗНАВЦІВ**

РЕЛІГІЙНА СВОБОДА

функціонування релігії в умовах свободи її буття

НАУКОВИЙ ЩОРІЧНИК
№ 8

КИЇВ - 2004

УДК – 261.7

Релігійна свобода: функціонування релігії в умовах свободи її буття. Науковий щорічник. За загальною редакцією д.філос.н. А.Колодного і к.філос.н. М.Бабія. – Київ, 2004. – 163 с.

Щорічник містить статті, в яких у теоретичному і практичному вимірі осмислюються проблеми свободи буття релігії в демократичній Україні, сучасні процеси, що відбуваються в релігійному середовищі, в окремих конфесіях, які функціонують у нашій державі і вплив на їх розвиток внутрішніх і міжнародних чинників, глобалізаційних змін.

Для науковців, викладачів релігієзнавства, державних службовців і працівників правничих служб, всіх, хто цікавиться проблемами свободи релігії.

Редакційна колегія щорічника "Релігійна свобода":

д.філос.н. Колодний А.М. (відп. редактор)
к.філос.н. Бабій М.Ю.
д.філос.н. Бондаренко В.Д.
д.філос.н. Закович М.М.
д.філос.н. Єленський В.Є.
д.філос.н. Лубський В.І.
к.філос.н. Саган О.Н.
д.філос.н. Филипович Л.О.
д.філос.н. Яроцький П.Л.

Редакційну підготовку випуску 2004 р. здійснили:

д.філос.н. Колодний А.М. (гол. редактор)
к.філос.н. Бабій М.Ю. (заст. гол. редактора)
к.філос.н. Саган О.Н.
д.філос.н. Филипович Л.О.
д.філос.н. Яроцький П.Л.

Рекомендовано до друку Вченою Радою Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України. (протокол № 9 від 30 квітня 2004 р.).

ISBN – 966-96377-3-2

© **Відділення релігієзнавства** Інституту філософії ім. Г.Сковороди НАН України
© **Центр релігійної інформації і свободи** Української Асоціації Релігієзнавців
© Автори статей.

З М І С Т

Розділ І. РЕЛІГІЙНІ ПРОЦЕСИ І СВОБОДА РЕЛІГІЇ В ДЕМОКРАТИЧНІЙ УКРАЇНІ

Бондаренко В.Д. Релігійне життя в сучасній Україні: стан, тенденції та проблеми розвитку с. 5

Здіорук С.І. Українські суспільно-релігійні відносини в умовах трансформації і глобалізації с. 9

Бабій М.Ю. Проблеми свободи релігії в контексті релігійного багатоманіття України с. 15

Гануліч П.В. Релігійна свобода – сприятлива умова впливу Церкви на суспільство с. 21

Дьюрем Коул Права человека и правительственная политика по отношению к религиозному экстремизму и терроризму с. 24

Яроцький П.Л. Церква в умовах секулярного гуманізму і євроінтеграції с. 29

Климов В.В. Місце Церкви у системі суспільних інституцій сучасної України як результат забезпечення релігійної свободи с. 36

Виговський Л.А. Свобода совісті як чинник переорієнтації функціональної ролі релігійних інституцій с. 43

Кальниш Ю.Г. Пріоритети розвитку моделі державно-церковних відносин у контексті європейської інтеграції України с. 48

Свистунов С.В. Новітні трансформації процесу релігійних комунікацій в українському суспільстві с. 53

Бодак В.А. Шляхи "входження" релігії в глобальну культуру за умов свободи життєдіяльності людини с. 58

Кулагіна Г.М. Релігійна та етнічна ідентичності за умов релігійної свободи України с. 64

Уткін О.І. Питання свободи совісті в українському війську с. 69

Розділ ІІ. КОНФЕСІЙНІ ВИЯВИ СВОБОДИ БУТТЯ РЕЛІГІЇ

Саган О.Н. Православне розуміння екуменізму с. 72

Кияк С.Р. Український католицизм в умовах релігійної свободи та побудови громадянського суспільства в Україні с. 80

Марчишак А.Р. Місіонерство у православ'ї: сучасні підходи та інтерпретації в умовах свободи релігії с. 85

Недавня О.В. "Нетрадиційний" вибір традиційних конфесій в умовах свободи віровизнань с. 90

Крамар Ю.Б. Антикультизм та РПЦ: органічне поєднання чи тактичний союз? с. 95

Павленко П.Ю. Неохристиянський рух в Україні: погляд через призму свободи релігієвияву та національної самоідентичності с. 101

Кирюшко М.І. Питання подальшого забезпечення релігійної свободи мусульман в Україні с. 107

Новиченко М.Р. Міжконфесійні конфлікти: шляхи подолання с. 112

РОЗДІЛ ІІІ. АМЕРИКАНСЬКИЙ ЧИННИК У РЕЛІГІЙНОМУ ЖИТТІ УКРАЇНИ

Филипович Л.О. Американізація релігійного життя України як прояв трансформаційних процесів глобалізованого світу с. 116

Титаренко В.В. Харизматизм як релігійний феномен американізаційних впливів с. 128

Колодний А.М. Церква Ісуса Христа Святих останніх днів в умовах української демократії с. 132

Мартинюк Е.І. ***Никитченко О.Е.*** ***Бучма О.В.*** "Віра в релігію" – сучасний глобальний чинник толеранції релігійного життя. с. 137

Проблеми реалізації релігійної свободи в контексті глобалізаційних трансформацій сучасного суспільства. с. 142

Розділ ІV. ДОКУМЕНТИ З ПРОБЛЕМ СВОБОДИ СУСПІЛЬНОГО ФУНКЦІОНУВАННЯ РЕЛІГІЇ

Колодний А.М. Релігія в Україні: переддень 2004 року с. 146

Таблиця змін мережі релігійних організацій України с. 148

Яроцький П.Л, ***Колодний А.М.*** Про дотримання конституційного принципу відокремлення школи від церкви, розділення релігійної та світської освіти та збереження світського характеру державних закладів освіти в Україні с. 154

Ширак Жак Світськість як основоположний принцип Республіки. с. 158

* *

Рекомендації на зустрічі ОБСЄ з проблем свободи релігії і віросповідання у Відні 17-18 липня 2003 г. с. 161

ООН: Боротьба проти тероризму використовуються як повід для посягання на релігійну свободу с. 162

Розділ І

РЕЛІГІЙНІ ПРОЦЕСИ І СВОБОДА РЕЛІГІЇ В ДЕМОКРАТИЧНІЙ УКРАЇНІ

В.Бондаренко*

РЕЛІГІЙНЕ ЖИТТЯ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ: СТАН, ТЕНДЕНЦІЇ ТА ПРОБЛЕМИ РОЗВИТКУ

Говорячи про сучасний стан релігійного життя в Україні, слід відзначити, як серйозні, позитивні зрушення у цій царині суспільного життя й наявність тут не менш вагомих проблем, так і підкреслити транзитний характер нинішнього релігійного середовища, незавершеність трансформаційних процесів, що розпочалися тут, але на сьогодні ще далекі від свого закінчення.

Перш ніж перейти до викладу свого бачення нинішнього стану релігійного життя, тенденцій його розвитку та основних проблемних моментів у діяльності релігійних організацій, зроблю декілька загальних зауваг, що стосуються особливостей становлення сучасної моделі релігійного життя в Україні.

Про релігійне середовище України, як об'єкт наукового дослідження, варто говорити лише маючи на увазі невеликий відрізок новітньої історії, що охоплює приблизно останні п'ятнадцять років. Природно, що Церква існувала і була досить помітним явищем у суспільному житті нашого народу і в попередні періоди, однак діяла і розвивалася вона тоді під впливом зовнішніх, переважно ворожих щодо неї сил, які вирішальною мірою визначали характер її діяльності та розвитку, відтак, створюючи та препаруючи її саму. Отже, точно кажучи, досліджуючи релігійне середовище в котрийсь із попередніх періодів, ми повинні були говорити не про релігійне середовище як таке, не про Церкву як таку, а про їхній розвиток за умов, наприклад, жорстких статистських впливів чи денаціоналізації суспільного, а, відтак, і релігійного життя або, скажімо, яскраво вираженої фаворизації владою однієї з церков та притлумлення розвитку інших суб'єктів релігійного життя аж до спроб їхнього фізичного винищення і т.ін.

Все це призвело не лише до нівечення церковного організму, але й до глибокого спотворення взаємин між суб'єктами релігійного життя, з одного боку, та церквою з іншими суспільними інститутами – з іншого. Цілком очевидно, що за таких обставин процес нормалізації релігійного життя не міг бути короткотерміновим і простим. Він протікав упродовж усього заключного періоду нашої новітньої історії і не може вважатися завершеним на сьогоднішній день. Попри справедливе твердження про розвиток релігійного середовища в сучасній Україні за іманентними законами, мусимо зауважити, що і сьогодні значні внутрішні ресурси релігійних організацій витрачаються на переборювання негативних наслідків попередніх епох, а не на власний розвиток.

Тут постає питання про те, чи можна було у якийсь спосіб цьому запобігти, вживши, скажімо, відповідних превентивних заходів. З нашої точки зору, абсолютна більшість ускладнень, що їх пережило і ще переживатиме у своєму розвитку релігійне середовище України, є такими, яких у жодному разі не вдалося б оминути, а лише мінімізувати їх наслідки.

Відтак, характеризуючи релігійне життя в сучасній Україні, можемо вести мову

---

* Доктор філос.н., професор, Голова Держкому релігій України

про його нормалізацію та поступальний розвиток, основними ознаками яких постають становлення реальної конфесійної карти нашої країни, кількісний та якісний ріст релігійного середовища та входження Церкви, як суспільного інституту, у багатогранні взаємини з іншими суспільними інституціями.

Відчутні зміни конфесійної карти України, які відбуваються останніми роками, є для нас явищем цілковито об'єктивним. Як вже зазначалося, релігійне середовище в Україні ніколи до цього не розвивалося за власними законами. Над його розвитком тяжіла дія по-сторонніх щодо нього сил, що спотворювали ситуацію. З кінця 80-х років минулого століття ситуація докорінним чином змінилася. Спочатку в СРСР, час існування якого добігав кінця, а згодом і в молодій Українській державі, принцип свободи совісті та рівності віросповідань набув свого справжнього звучання. Держава, за винятком окремих не вельми ефективних та обмежених в часі дій, не дозволяла собі втручання в процес становлення і розвитку релігійного середовища на нових засадах. Завдяки цьому основними чинниками змін на конфесійній карті України в останні роки стали зусилля, що визначалися внутрішнім потенціалом суб'єктів релігійного життя, їхньою активністю, вкоріненістю в історію й традиції нашого народу та відкритістю України світові. Сучасна конфесійна карта України вже досить реалістично відображає пріоритети нашого народу. Тут за останні роки не спостерігається відчутних змін. Не очікуються вони, принаймні у радикальному виразі, і у майбутньому.

Конфесійна карта України в основному стабілізувалася не лише з точки зору географії релігії, але й позиції розширення віросповідного спектру. Перші роки реальної релігійної свободи були позначені появою значної кількості нових для України релігій. Це пояснювалося як довготривалим штучним стримуванням процесу їхнього природного проникнення сюди та, відповідно, відкритістю України, так і проблемами функціонування традиційних релігійних організацій та духовним пошуком значної частини населення, яке з тих чи інших причин не набуло стійких уподобань в духовно-релігійній сфері. Останнім часом цей процес практично згас і творення нових релігійних доктрин відбувається, в основному, не за рахунок їхнього експорту, а вже на власній базі.

Унормування віросповідного спектру в сучасній Україні може розцінюватися не лише як ознака нормалізації життєдіяльності релігійного середовища, але і як певний рівень оптимізації інституалізованої релігійності щодо рівня і ступеня релігійності, які притаманні нашому народу на даному історичному етапі.

Іншою, не менш важливою ознакою оптимізації релігійної мережі є кількісний ріст релігійних організацій і, особливо, первинної ланки – громад віруючих. Природно, що перші роки утвердження релігійної свободи давали значно вищі показники кількісного росту релігійної мережі, ніж це є сьогодні. В цьому немає нічного дивного. Особливо, якщо взяти до уваги наявність на той час значного за своїми обсягами релігійного підпілля, силового утримування людей від контактності з релігійно-церковним середовищем та бажання значної їх кількості до протесту проти існуючого стану речей.

Сьогодні усі згадані чинники відійшли у минуле і бажання утворити релігійну громаду чи якусь іншу релігійну організацію практично повністю корелюється необхідністю свого духовного самовираження. Це справедливо навіть щодо тих випадків, коли йдеться про простий організаційних поділ існуючих релігійних організацій з метою утвердження власного лідерства чи досягнення побутового комфорту.

При всьому цьому впродовж останніх років в Україні реєструється 1,2-1,4 тис. релігійних організацій, що свідчить про незавершеність процесу формування релігійних інституцій. Він може продовжитися ще на достатньо значний період. На сьогодні ж кількісні показники релігійної мережі в Україні майже в чотири рази

перевищують аналогічні величини, що характеризували інституалізовану релігійність першої половини 80-х років XX століття.

Природно, що такі кількісні зміни не могли не заторкнути якісного стану релігійного середовища. Тим більше, що в процесі довготривалого квазіатеїстичного експерименту, що провадився в колишньому СРСР, його ідейні натхненники намагалися перетворити релігійні організації на своєрідні духовні резервації, позбавлені найнеобхіднішої інфраструктури і можливостей до відтворення. Вихід релігійних організацій із такого становища зразу ж потягнув за собою утворення ними необхідної для їхнього забезпечення інфраструктури та структурних одиниць, що відповідають сутнісному покликанню релігійних організацій. З урахуванням багаторічної руйнації Церкви цей аспект її відродження в Україні виявився також далеко непростим. У фаворитах тут виявилися ті релігійні організації, які змогли отримати відчутну фінансову, організаційну та інтелектуальну підтримку від своїх закордонних центрів чи одновірців з поза меж України.

Все разом це дало можливість відновити церковні структури, місіонерську, освітню та просвітницьку роботу, відповідні соціальні програми церков і т.ін. Новий статус багатьох релігійних організацій, що внаслідок утворення Української держави перестали бути структурними підрозділами відповідних загальносоюзних церковних утворень, вимагав від них не лише відновлення традиційних елементів власної структури, але й утворення таких підрозділів, які були необхідні для повного життєзабезпечення. Йдеться, зокрема, про утворення у більшості релігійних організацій структурних підрозділів, що здійснюють їхнє зовнішнє представництво.

Одначе, попри усю важливість згаданих якісних перетворень, пов'язаних із структурними змінами в релігійних організаціях, не лише одне це визначало останнім часом їхню нову якість. Тут, на нашу думку, особливу роль відіграло створення основ цілісної системи духовно-релігійної освіти. Свого часу вона була практично знищена. В Україні, як відомо, діяв лише один духовний навчальний заклад – Одеська духовна семінарія Руської православної церкви, а освітня та просвітницька робота церкви за церковною огорожею жорстко переслідувалася за радянськими законами. Природно, що за таких умов про якісне відтворення релігійності не могло бути і мови.

Нині ситуація кардинально змінилася. В Україні діє понад півтори сотні духовних навчальних закладів, в яких одночасно навчається близько 19 тис. студентів. Звичайно, що не всі духовні навчальні заклади дають своїм слухачам та студентам однакову якісну освіту, однак це лише питання часу. Важливо, що Церква перестає відчувати брак добре підготовленого у духовному та професійному плані духовенства, а частина випускників духовних навчальних закладів, особливо тих, хто не приймав священного сану, починають відчутно працювати на ниві катехизації. Окрім системи професіональної духовно-релігійної освіти в Україні створилася широка мережа церковно-просвітницьких закладів, особливе місце серед яких належить недільним школам, яких на даних час налічується понад 9 тисяч. У них за різними освітніми системами проходять навчання як дорослі, так і діти.

До цих зусиль Церкви слід також додати роботу кількох сотень місій і братств, що концентрують свою увагу на реалізації соціальних програм релігійних організацій, які на сьогодні носять найрізноманітніший характер. Все це зміцнює внутрішні зв'язки в релігійних громадах, створює справжні засади для реалізації віруючим їхніх духовних настанов, урізноманітнює релігійне життя.

Крім названого, особливого значення в релігійному житті сучасної України починають набувати конфесійні засоби масової інформації. На даний час їхня кількість сягнула понад 270 одиниць. Природно, що конфесійні ЗМІ не покривають усіх можливостей інформаційного впливу на суспільство з боку релігійного середовища. Церква має суттєві можливості для використання електронних засобів

масової інформації усіх форм власності та світської друкованої періодики. Водночас і журналістський корпус все більшою мірою починає перейматися проблемами духовно-релігійного життя, поволі відходити від питань, пов'язаних з конфліктністю релігійного середовища.

Що ж до конфліктів на релігійному грунті, то на сьогодні слід констатувати завершеність більшості конфліктних ситуацій, які виникли на зламі 80-90-х років минулого століття і тривалий час визначали характер релігійного життя в Україні. Поява локальних конфліктів чи напруженостей всередині однієї релігійної організації чи між ними, або різні вияви змагальних настроїв, що часом проявляються в діяльності тієї чи іншої релігійної організації, не можуть розцінюватися як підвищена конфліктогенність релігійного середовища. По суті на сьогодні в Україні не розв'язаною залишається лише одна конфліктна ситуація – протистояння між православними різних юрисдикцій. Звичайно, цей конфлікт визначає багато в релігійному житті України. Він може бути віднесений навіть до розряду проблем загальнонаціонального характеру. Однак, основні чинники, що здатні вплинути на його розв'язання, знаходяться поза межами України і, очевидно, ця проблема ще тривалий час являтиме собою відчутне ускладнення для нормального розвитку релігійного життя в нашій країні.

Завершаючи тему якісних змін у релігійному середовищі сучасної України, не можна не згадати питань, пов'язаних з реституцією церковної власності. Процес повернення релігійним організаціям майна, що було свого часу вилучене у них неправовим шляхом, в Україні розпочато ще в 1992 році. Він продовжується і сьогодні. За цей час релігійним організаціям було повернуто близько 4 тисяч колишніх культових приміщень, що використовувалися не за призначенням та понад 10 тисяч предметів церковного начиння. Новий етап цієї роботи розпочато у березні 2002 року, у зв'язку з виконанням Указу Президента України "Про невідкладні заходи щодо остаточного подолання негативних наслідків тоталітарної політики колишнього Союзу РСР стосовно релігії та відновлення порушених прав церков і релігійних організацій". Згаданий документ демонструє нові підходи до змісту та організації реституційного процесу та його виконання дасть змогу завершити цю роботу загалом.

Підводячи підсумок сказаному, можемо констатувати, що релігійне життя в сучасній Україні входить у нормальне русло. За ознаками кількісних та якісних показників релігійного середовища наша країна все більшою мірою наближається до країн зі сталими демократичними традиціями, де релігійне життя не переживало зовнішнього тиску та жорсткої корекції.

В результаті тих змін, що відбулися в релігійному житті, українське суспільство на сьогодні є поліконфесійним з чітко визначеними домінантами – православною, греко-католицькою та пізньо протестантською. Для України на відміну від багатьох інших країн, що утворилися на території колишнього СРСР характерне неухильне дотримання принципу свободи совісті та реальної віросповідної рівності, про що, зокрема, свідчать показники розвитку віросповідних меншин та релігійних утворень, що діють у середовищі національних меншин.

Загалом же Церква перетворюється в Україні на повноцінний суспільний інститут, співмірний за своїми обсягами та масштабами діяльності з іншими суспільними інституціями. Вона стає не тільки помітним фактором суспільного життя, але й чинником його духовного росту і стабільності.

С.Здіорук*

УКРАЇНСЬКІ СУСПІЛЬНО-РЕЛІГІЙНІ ВІДНОСИНИ В УМОВАХ ТРАНСФОРМАЦІЇ І ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Глибинні трансформаційні процеси, що тривають в Україні з 90-х років минулого століття, охопили всі сфери функціонування соціуму. Не є винятком і релігійні чинники. За період незалежності у конфесійному середовищі нашої країни сталися не лише суттєві кількісні зміни, пов'язані з розширенням інституційної мережі релігійних об'єднань, але й відбувся істотний якісний поступ.

Суспільно-релігійні відносини включають у себе весь комплекс відносин з релігійними феноменами як інституалізованого порядку, так і на особистому рівні. До інституалізованих форм відносин першочергово належать державно-конфесійні, державно-церковні, міжконфесійні та міжцерковні відносини. *Саме вони справляють визначальний вплив на формування парадигми суспільно-релігійні відносин у цілому.*

Всі форми виявлення свободи совісті належать до особистого рівня і проявляються індивідуально в конкретних людях, залежно від усього комплексу їхніх знань, досвіду, соціальної страти тощо. В даній статті ми розглянемо лише деякі аспекти з зазначених відносин, оскільки весь комплекс суспільно-релігійних відносин є предметом окремого більш широкого дослідження.

В контексті європейської інтеграції сучасний період трансформації духовності українського народу вимагає вдумливого та ґрунтовного аналізу процесу повернення до релігійних цінностей, вивчення етноконфесійної специфіки релігії в Україні, усвідомлення і врахування релігійних чинників у національній стратегії цього розвитку. Етноконфесійна специфіка релігії стимулюється необхідністю потреб нації у власній релігійній структурі, суттєво допомагає самоусвідомленню нації як самоцінності й самодостатності, а відтак *є могутнім чинником розбудови власної національної Держави, як повноправного і рівноправного суб'єкта міжнародних відносин.*

Тому цілком закономірно, що в сучасних умовах функціонування Української держави, відновлення культурно-самобутніх традицій українського народу та зростання його історичної самосвідомості популярності набуває ідея творення національної Церкви, що, знову ж таки, є невіддільним елементом національної ідеї або рельєфніше це можна назвати *ідеєю національного поступу*. В її реалізації вбачається дієвий засіб врегулювання міжцерковних конфліктів, зменшення напруженості в релігійному середовищі, особливо поміж православними юрисдикціями, досягнення консолідації та єднання українського суспільства загалом.

У сучасній науковій літературі поняття «національна церква» і «національна релігія» хоча й набули значного поширення, однак не мають якогось уніфікованого смислового наповнення. Вони вирізняються досить різноманітним спектром змістовних значень. Звернемо увагу на деякі з них. В країнах, де традиційно вкорінені національні релігії (синтоїзм — в Японії, конфуціанство та даосизм — у Китаї, іудаїзм — в Ізраїлі, індуїзм та джайнізм — в Індії), церкви відповідної конфесійної приналежності також є національними.

Інколи поняття «національна церква» і «національна релігія» вживають як синоніми домінуючих у тому чи іншому регіоні релігійних напрямів, що за тривалий період історичного розвитку адаптувалися до місцевої культури й стали в подальшому фундаментом її поступу (католицизм — в Італії, православ'я — в Болгарії, іслам — в Туреччині, Ірані, Саудівській Аравії тощо). З точки зору православної еклезіології, національними називають переважну більшість помісних

---

* Завідувач відділу гуманітарної політики Національного Інституту стратегічних досліджень, кандидат філософських наук, доцент.

православних церков. У політико-правовому аспекті вищенаведені концепти часто фігурують як аналоги найбільш прийнятної для певної нації духовної ідеології, яку конкретна держава залучає до арсеналу засобів розв'язання стратегічно важливих завдань. Власне на основі такого розуміння постав давній принцип: *окрема нація (в європейському розумінні як нація-держава) — окрема церква.*

В деяких країнах поняття «національна церква» абсорбує в себе й поняття «державна церква». До речі, таке розуміння живе й нині та навіть взяте "на озброєння" окремими сучасними популяризаторами ідеї фундації національних церковних структур в Україні. Але ось тут і постає проблемне питання: чи відповідає таке бачення перспектив розвитку релігійної ситуації в Україні політичним реаліям сьогодення та пріоритетним для українського суспільства демократичним стандартам Європи?

Розглядаючи взаємодію таких суб'єктів правовідносин як держава і церква, в контексті демократичних перетворень, які послідовно проводить Україна, бачимо необхідність проаналізувати діяльність відносно них такого "метасуб'єкта" як суспільство. Адже церква одночасно є його складовою частиною у відносинах з державою, але має свої особливі стосунки з іншими складовими елементами того ж суспільства.

Таким чином, *суспільна значущість церкви визначається* не лише її духовним чи "метакультурним" впливом, а й *активною політичною, соціальною та економічною діяльністю* як у процесі етногенезу, так і створення та розвитку держави[1].

Тому-то, відмовившись від тоталітарної моделі політичного устрою, Українська держава окреслила принципово нові пріоритети власного духовного розвою, не оминувши увагою й релігійне життя. Наскільки успішно й інтенсивно проходить релігійний ренесанс на національному ґрунті певною мірою свідчать як наукові дослідження, так і статистичні показники.

Оскільки релігія — явище соціальне, то це означає, що вона тісно вплетена в "тканину" суспільного організму. Її зв'язки із соціумом, зокрема, його різними підсистемами є не статичними, а динамічними, тобто такими, котрі постійно видозмінюються як в часовому, так і просторовому масштабі. Відтак характер суспільно-релігійних відносин обумовлюється багатьма факторами: культурно-історичними традиціями, внутрішньополітичними, економічними, соціальними трансформаціями у суспільстві, зовнішніми впливами тощо. Комплексне поєднання цих чинників, власне, й задає парадигму розвитку релігієтворчих процесів, які, в кожному окремо взятому випадкові вирізняються певною своєрідністю.

Особлива специфіка притаманна і тій системі *суспільно-релігійних відносин,* що утверджується *в сучасній Україні*. Серед властивих їй рис доречно виокремити наступні: деідеологізацію державної політики в царині релігійно-церковного життя; лібералізм нормативно-правової бази щодо свободи совісті і релігійних організацій; перманентну регіоналізацію конфесійного простору; кризовий стан православ'я в країні; визрівання симптомів клерикалізації суспільства. Взаємопереплітаючись, окреслені ознаки й характеристики надають доволі неоднозначного виміру релігійній ситуації в Україні. Поряд з позитивними зрушеннями мають місце й проблеми, котрі доведеться вирішувати в обов'язковому порядку в контексті просування нашої держави європейським шляхом.

Деідеологізація державної політики України в царині релігійно-церковного життя. Цей процес розпочався на початку 90-х років. Здобувши незалежність, Україна, як і більшість європейських постсоціалістичних країн, засвідчила свою рішучість розірвати з тоталітарним минулим і стати на шлях демократичного розвитку. У досить короткі терміни монополізм комуністичної ідеології, з характерним для неї зневажливим ставленням до усього релігійного, був замінений

---

[1] Див. докладніше: Здіорук С. І. Релігійні організації і виборча кампанія 2002 року в контексті національних інтересів України // Стратегічна панорама. – 2002. – № 2. – С. 100-104.

поміркованим підходом держави до релігії і церкви, в основу якого були покладені цінності, заохочувані світовими демократіями. Йдеться про гарантії рівності людей перед законом поза їх конфесійною належністю, свободи совісті і віросповідань, визначеність меж релігійної свободи тільки через посередництво закону, взаємоповагу між державними інституціями та релігійними об'єднаннями тощо.

Внаслідок відмови держави від ідеологічного тиску на конфесійне середовище країни останнє впродовж років самостійності України зуміло доволі динамізуватись. Постійно зростає кількість релігійних організацій, розширюється віросповідний спектр. Релігійність українців наближається до середньоєвропейських показників (45-50 відсотків). Церкви і релігійні об'єднання безпосередньо беруть участь у вирішення соціальних проблем, у суспільно значимих акціях, розвивають і підтримують на високому рівні зв'язки з громадськими та державними структурами. Представлені деякі конфесійні інституції України й на міжнародній арені, докладаючи зусиль задля зміцнення авторитету нашої держави.

Тим не менше, за умов транзитного стану суспільства раптова хвиля релігійного піднесення, різке насичення релігійного простору різноманітними деномінаціями, напрямами і толками призвели й до відчутного хаосу в конфесійному сегменті. В силу об'єктивних причин не вдалося відразу виробити надійні механізми протидії напливу деструктивних та псевдодуховних віросповідних течій. З іншого боку, далася взнаки невідповідність між потребами релігійних інституцій та можливостями держави у їх задоволенні. В результаті атмосфера конфліктності визріла ще у перші роки незалежності. Тоді ж актуалізувалися основні лінії міжконфесійного протистояння, які, в подальшому то слабнучи, то посилюючись, продовжують і сьогодні перешкоджати консолідації української нації.

Лібералізм нормативно-правової бази щодо свободи совісті і релігійних організацій. Вітчизняне законодавство у цій сфері за своїм гуманістичним пафосом та наявністю обмежувальних санкцій, мабуть, не має жодного аналогу на європейському континенті. Декларуючи принцип жорсткого відокремлення церкви від держави, воно проголошує автономність обох інституцій, рівність між собою всіх без винятку конфесій, надає їм широкі можливості для реалізації власних інтересів, не закріплює за жодною з них будь-яких привілеїв. Сам по собі даний факт у цілому узгоджується з демократичними цінностями українського суспільства, однак він не зовсім гармонізується з українською культурно-історичною традицією. Остання формувалась під визначальним впливом, принаймні, двох потужних релігійних потоків — православного і греко-католицького. Але ні Конституція України, ні Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації" не відображають їхніх заслуг і внеску у справу визвольної боротьби українського народу, національного державотворення.

Україна обрала не європейський, а американський варіант облаштування конфесійного простору. Це сталося не стільки із-за об'єктивного збігу обставин, скільки внаслідок романтичної ейфорії, яка охопила українське суспільство відразу після розпаду СРСР. США, демонструючи своє прихильне ставлення до нашої держави та підтримуючи реформаторський курс її уряду, одночасно перетворилися для України на взірець свободи і демократії не лише у політичному, а й духовному сенсі. Прагнення американізувати українську дійсність призвело до швидкого наповнення релігійного середовища України неокультами американського походження. Характерна для Заходу ієрархізація конфесійної карти була відкинута українською владою. Натомість, американський досвід критично не переосмислювався, що виявилося суттєвою методологічною помилкою.

На відміну від Європи (суттєвою складовою якої є Україна) США ніколи не стикалися з фактом домінування якоїсь однієї чи кількох релігійних традицій. Процес релігієтворення по той бік океану відбувався на зовсім інших засадах, ніж у Старому

світі. На Північноамериканський континент перебиралися в першу чергу представники конфесій, котрі зазнавали переслідувань і гонінь у Європі. Саме вони брали безпосередню участь у творенні американської нації, яка відтак відразу зароджувалась як нація поліконфесійна. Звідси й визнання рівності всіх віросповідних напрямів не лише перед законом, а й перед історією, та проголошення права на свободу совісті найвищою людською цінністю.

Однак із подібною специфікою в Україні не рахувалися. Не дивно, що пряма екстраполяція американського досвіду на національні терени не дала бажаного ефекту. Наділення релігійних інституцій широкими правами вилилось у підміну принципу свободи свавіллям конфесій, ознаки якого прослідковуються в політизації релігійного середовища, а також його комерціалізації, порушеннях чинного законодавства з боку церков і релігійних організацій, наростанні їхніх претензій до держави, неформальній підтримці тими чи іншими віросповідними напрямами місцевих органів влади за відповідні дивіденди політичного чи матеріального характеру тощо.

Перманентна регіоналізація конфесійного простору. Породжена вона як "цивілізаційним розламом", який справляв вплив на процес формування української нації, так і політичними реаліями останніх п'яти сторіч. Українські землі тривалий час були роз'єднаними. У різні історичні періоди вони входили до складу тих чи інших державних утворень, що, звичайно, не могло не позначитися на конфесійних уподобаннях місцевого населення.

На Західній Україні панування впродовж кількох століть Польщі та Австро-Угорщини зміцнило позиції греко-католицизму, який посів місце традиційного віросповідання в регіоні. Експансія Росії позначилася нищенням суто Українського православ'я та його заміною російською духовною православною традицією на Лівобережжі. Васальна залежність Кримського ханства від Туреччини обумовила розвиток ісламу на південних теренах України. Наступне включення українських земель в межі СРСР стало справді трагічною сторінкою в історії багатьох конфесій, що зуміли поширитися на території республіки. Зокрема, була ліквідована Українська Греко-католицька церква, депортовані кримські татари — послідовники ісламу. Храми та майно всіх парафіяльних громад УГКЦ передали у власність Російській православній церкві — єдиній формально терпимій комуністичним тоталітарним режимом духовній інстанції, яка активно допомагала радянській владі розправлятися з іновірцями.

Разом з відновленням в останнє десятиріччя XX століття незалежності України розпочався й процес релігійного відродження. Поновили свою діяльність як УГКЦ, так і мусульманські осередки, сконцентрувавшись в основному в ареалах давнього функціонування. Разом з тим у спадок від минулого перейшла їхня неприязнь за колишні шельмування до тієї гілки православ'я України, яка продовжує підпорядковуватися Московському Патріархатові. Зі свого боку, небажання УПЦ МП поновити соціальну й історичну справедливість та повернути майно законним власникам тільки нагнітає напругу у православно-греко-католицькі та православно-мусульманські відносини. Протистояння носить чітко окреслені контури регіоналізації.

В АРК (а саме тут зосереджений основний масив послідовників ісламу в Україні) конфронтації між мусульманською меншиною та УПЦ МП досягли апогею. Духовенство Української православної церкви Московського Патріархату всіляко перешкоджає кримським татарам (особливо впродовж останніх років) реалізовувати своє право на свободу релігійної діяльності. Провокації, до яких вдаються православні регіону, загрожують незворотніми негативними наслідками для України. Ідея поновлення кримськотатарської держави під патронатом якоїсь із сусідніх ісламських країн уже звучить серед певних кіл громадськості, а ескалація етноконфесійного конфлікту на всю територію півострова тільки посилить сепаратистські настрої. Не виключається й можливість долучення до ймовірних заворушень тієї ісламської

складової, яка пов'язана з міжнародним тероризмом. Приклад Чечні показує, що радикальні ісламістські угруповання, прикриваючись гаслами підтримки братів по вірі, вміло використовують нестабільні ситуації в регіонах в "ім'я торжества ісламу в усьому світі".

Православно-греко-католицькі непорозуміння поляризують українське суспільство по лінії "Схід-Захід". Зближення між УГКЦ та УПЦ МП не спостерігається. Навпаки — очевидною є тенденція до дистанціювання у взаєминах. Три західноукраїнські області — Львівська, Івано-Франківська, Тернопільська — своєрідний анклав греко-католицизму, де прослідковується відчутний спротив присутності православних об'єднань Московського Патріархату. Невипадково співвідношення осередків УГКЦ і УПЦ МП в регіоні явно не на користь останньої (87 % проти 2 %).

Кардинально протилежною виглядає ситуація в південних, північних, східних і центральних областях України, в яких послідовники греко-католицизму є досить малочисельними. По суті для УПЦ МП Дніпро — той "рубікон", поза котрим поширення УГКЦ не тільки не бажане, а й сприймається як агресія на споконвічну територію православ'я. Тому-то спроба Української Греко-Католицької Церкви заснувати власний патріархат із патріаршою кафедрою в Києві зустріла різку негативну реакцію з боку Української православної церкви Московського Патріархату. Останню за ініціативою Московської Патріархії підтримали більшість автокефальних православних церков світу. Упереджуючи конфлікт, Ватикан змушений був відмовитися від реорганізації підпорядкованої йому інституції та зосередитися на зміцненні її позицій у західноукраїнському ареалі.

Регіоналізації українського суспільства за конфесійною ознакою по все тій же горизонталі "Захід-Схід" сприяє факт залежності найбільших церков України — УГКЦ та УПЦ МП — від зарубіжних релігійних центрів — відповідно Апостольської Столиці та Московської патріархії (хоча завше треба твердо усвідомлювати різницю між Ватиканом, як міжнародним релігійним центром та державою, яка є повноправним суб'єктом міжнародних відносин, та Московською патріархією, що є суто національною російською релігійною установою, а відтак і захищає виключно інтереси Російської держави).

За таких обставин територія нашої держави перетворюється на арену боротьби за інтереси між третіми сторонами, які, зрозуміло, не переймаються проблемою консолідації українського суспільства, національною безпекою та захистом національних інтересів України. Для них важливо, насамперед, мінімізувати вплив супротивника-конкурента в межах сфери власного домінування. Це ж породжує штучні бар'єри, які десятиліттями і навіть століттями перешкоджають веденню екуменічного діалогу між представниками різних віросповідних напрямів, продукуючи у їхніх взаємовідносинах почуття нетерпимості та ворожості.

Кризовий стан православ'я України. Дедалі очевиднішою виявляється неспроможність трьох православних юрисдикцій — УПЦ МП, УПЦ КП та УАПЦ — досягти взаємопримирення і єднання. Якщо ще зовсім недавно розглядалися певні варіанти стосовно їхнього об'єднання, то нині ця ідея по суті себе вичерпала.

Українська православна церква Московського Патріархату, посилаючись на складність процесу здобуття автокефалії в канонічний спосіб, фактично примирилася з наданими їй повноваженнями "широкої автономії". Оскільки номінування Київського екзархату (церковного округу) в УПЦ було лише ідеологічним тактичним ходом (як і щодо інших республік в СРСР, який розпадався), то такий її стан нічого не додав у здобутті не те що автокефалії, а й навіть і дійсної автономії, що була би визнана іншими церквами. Тим паче, приклад Білоруської церкви, яку знову тепер повернули до статусу Екзархату наочно показує хибність подібної церковної

політики. Відтак в найближчій перспективі священноначаліє УПЦ МП не збирається ставити питання про набуття статусу Помісної церкви даною інституцією. Зі свого боку, ставлення УПЦ МП до інших двох православних юрисдикцій в Україні викристалізувалося в чітку й однозначну позицію. Йдеться про те, що УПЦ КП та УАПЦ, як "розкольницькі структури", мають покаятися і повернутися в лоно "істинної" церкви. Тільки за таких умов можливий діалог з ними. Ті ж у свою чергу справедливо вказують на те, що історію назад не повернути, СРСР ніколи реанімовано не буде, а тому сучасні геополітичні й національні реалії вимагають постання Української Помісної православної церкви, що відповідає корінним національним інтересам українського народу.

Поглиблює протиріччя в православ'ї України поява нових ліній протистояння, до речі, першочергово із-за вище означеної юрисдикційної ситуації, що не дозволяє православ'ю країни виступати на міжнародній арені як повноправному суб'єкту міжнародних відносин. Саме тому, коли минулого року Українська православна церква Київського Патріархату прийняла під свою юрисдикцію частину громад УПЦ в Сполучених Штатах, підпорядкованих Константинопольському патріархові, її звинуватили в деструктивній діяльності. Й хоча тоді ж було утворено центр УПЦ КП у США задля координації діяльності тих осередків УПЦ в діаспорі, котрі перейшли під опіку Київського патріархату, не вдалося уникнути суперечок між діаспорною і материковою українськими юрисдикціями православ'я.

В середовищі ж УАПЦ справа дійшла до справжнього розколу. Далеко не останню роль у цьому відіграла амбіційність двох ієрархів — нинішнього Предстоятеля Української автокефальної православної церкви митрополита Мефодія та керуючого патріархією архієпископа Харківського і Полтавського Ігоря. Відверто кажучи, вони не змогли поділити між собою владні повноваження. Непорозуміння між ієрархами УАПЦ ставлять під сумнів збереження цілісності цієї релігійної інституції. Окрім того, чвари, ймовірно, зведуть нанівець реалізацію "Константинопольського проекту" в українському православ'ї, котрим передбачалася злука діаспорної УПЦ під омофором Константинополя з УАПЦ та отримання останньою канонічного статусу в такий спосіб, подібно як це відбулося в Естонії.

З викладеного вище випливає, що тенденції розвитку православного середовища України містять у собі конфліктогенний потенціал, загрожують не лише локальними конфліктами, а й дестабілізацією всього українського суспільства. Зрозуміло й те, що утворення Помісної української православної церкви, яка так необхідна для стабільного розвитку України самотужки, виключно суб'єктами протистояння є неможливим.

Визрівання симптомів клерикалізації суспільства. Західна Європа відноситься до цивілізацій секулярного типу. Переважна більшість європейських країн, визнаючи право громадян на свободу віросповідання, з повагою ставлячись до релігійних об'єднань, водночас прагне обмежити їхню активність певними рамками, тобто визначає для них прийнятні різновиди діяльності. Перебільшення конфесіями власних повноважень неминуче імплікує покарання у порядку, передбаченому відповідною законодавчою нормою. Виключень не існує для жодного суб'єкту соціальної дії. Таким чином, соціум самозахищається від притаманного сутнісній природі церкви диктату.

В Україні, яка сповідує цінності світського гуманізму, спостерігається дещо парадоксальна картина. Складається враження, що самочинство релігійних організацій на українських теренах перетворюється в нормальне явище. Протиправні діяння церков стають все масштабнішими, а адекватна реакція з боку держави практично відсутня. Безкарність частини духовенства тільки посилює його агресивність. Особливо "войовничий запал" конфесій проявляється під час вирішення

майнових питань. Як приклад, силові методи інтенсивно апробують для захоплення приміщень Києво-Печерського заповідника ченці Лаври (впродовж 2000-2003 років у такий спосіб ними відібрано 10 корпусів). Незважаючи на відверте порушення закону (в даному випадку УПЦ МП), МВС, Генеральна прокуратура зайняли позицію стороннього спостерігача, воліючи за краще не втручатися в конфлікт. Подібне потурання, звичайно, на руку деяким релігійним об'єднанням. Сприйняття останніми грані між дозволеним і забороненим поступово втрачається.

Аналогічна ситуація має місце і в царині освіти. Попри те, що Конституція України (ст. 35), Закони України "Про освіту" (ст.ст. 5, 7, 8) й "Про свободу совісті та релігійні організації" (ст. ст. 5, 6) закріплюють світський характер навчально-виховного процесу в нашій державі, релігійні згромадження всілякими засобами намагаються ввести викладання основ релігії як у загальноосвітніх, так і вищих навчальних закладах. У державних школах окремих регіонів діти вже давно вивчають такі предмети, як "Закон Божий" чи "Християнська етика". Причому подекуди — в обов'язковому порядкові. Виходить, якщо Закон і писаний, то принаймні не для суб'єктів релігійного середовища.

Не викликає сумніву вплив церков і релігійних організацій на український парламент. Ось уже три роки народні депутати України не можуть ухвалити нове законодавство щодо свободи совісті і релігійних організацій. А не можуть тому, що винесені на розгляд Верховної Ради України законопроекти не вдовольняли амбіцій певних релігійних структур і прихильних до них парламентаріїв.

Отже, посилення тиску з боку конфесій на всі сфери суспільного життя — загроза розбудові правової держави і громадянського суспільства в Україні.

Сучасна Українська держава, реформуючи політичну систему, впевнено бере курс на розвиток демократії за європейськими стандартами, складовою якої з необхідністю є плюралізм — політичний, ідеологічний, релігійний та етнічний. А тому *цивілізоване розв'язання проблем бачиться виключно в правовому полі,* застерігаючи *дотримання законних прав усіх суб'єктів правовідносин в етнополітичних і етноконфесійних процесах.*

М.Бабій*

ПРОБЛЕМИ СВОБОДИ РЕЛІГІЇ В КОНТЕКСТІ РЕЛІГІЙНОГО БАГАТОМАНІТТЯ УКРАЇНИ

Означена проблема є вельми актуальною в аспекті осмислення практичного здійснення права на свободу совісті, свободу релігії. Вона значною мірою корелюється із сучасним соціокультурним, політичним, духовно-екзистенціальним розвитком українського суспільства і тими умовами, в яких він відбувається. Найбільш суттєвими з них є транзитивний характер процесу становлення й утвердження принципів демократії, свободи, правового їх оформлення, а також багатоманітність (*плюралізм*) суспільного життя в усіх іпостасях його вияву. До речі, принцип багатоманітності одержав своє юридичне закріплення і в Конституції України (*ст. 15*). І в цьому є своя закономірність, своя логіка. На думку відомих соціологів П.Бергера і Т. Лукмана, "плюралістична ситуація приходить разом з умовами швидкої соціальної зміни і сам плюралізм є фактором прискорення саме тому, що сприяє підриву традиційних визначень реальності, що чинить опір

* Старший науковий співробітник Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, к.філос.н.

ефективним змінам”[1]. Саме такого типу трансформаційні процеси характерні сьогодні і для України. В їх площині вельми відчутними є кількісні й якісні зрушення в релігійній сфері, активна її плюралізація.

Релігійна багатоманітність стала для українського соціуму реальним фактом, невід’ємною рисою нашого соціально-політичного устрою. Нині на теренах України функціонує понад сто різних конфесій, релігійних течій, напрямів, рухів, кількість яких за останні дванадцять років зросла майже в 4 рази. Плюралізація релігійного середовища – це незворотня світова тенденція, яка нині набрала значної сили.

Разом з тим зауважимо, що, з одного боку, поліконфесійність постає як важлива характеристика і свідчення процесу утвердження принципів демократії, свободи совісті, свободи релігії, а з іншого – як фактор, що певною мірою сприяє деконсолідації суспільства, породжує напруженість, конфронтацію, конфлікти в міжконфесійних відносинах. До речі, ріст конфесійного багатоманіття розцінюється представниками окремих “традиційних” церков, як явище, що “привносить у релігійне життя численні релігійні і псевдорелігійні вчення, які вступають у протиріччя з “релігіями більшості”, сприяють розмиванню духовних засад народу, його культурної, національної самобутності та ідентичності”[2]

Зрозуміло, що ці процеси актуалізують необхідність поглибленого аналізу співвідносності, характеру взаємозв’зку свободи релігії і фактора поліконфесійності. Відмітимо, що дана проблема не була позбавлена уваги науковців.[3] Однак потреба в системному її досліджені залишається важливою як у теоретичному, так і в практичному сенсі.

Релігійний плюралізм (*багатоманіття*) є однією з вагомих і необхідних умов існування свободи релігії. Він постає як важливий фактор останньої. На це, до речі, звернув увагу американський дослідник проблем релігійної свободи Коул Дюрем. Він наголошує, що “допоки в суспільстві і в засадничих системах переконань” не виникне плюралізм, питання релігійної свободи не актуалізується.[4] Цей висновок підтверджує історія становлення і утвердження свободи релігії.

Зауважимо у цьому зв’язку, що потреба в життєвосмислових основах буття, в “істині як альтернативі ілюзій” є визначальною рисою духовного ладу особи. Ще Фома Аквінський наголошував, що “в кожній душі є нестерпне прагнення до щастя і смислу” життя. Вони постають як його головні засади. Найбільш відчутно це проявляється у духовно-світоглядній сфері, у площині пошуку власного шляху до Бога. “Самовизначення”, в цьому аспекті є поняттям, яке перш за все характеризує процес пошуку і вибору людиною межових засад сенсу свого життя, його ціннісних орієнтирів. Отже, принцип вільного пошуку істини, правди і смислу буття є для неї іманентною, глибоко духовною спонукою, що постає як своєрідний “пробуджений запит духу”. Тому кожна людина, згідно з “Декларацією про релігійну свободу”, має “право на пошук істини в релігійній сфері, щоб розважливо сформувати вірне й істинне судження для своєї совісті, використовуючи відповідні засоби”[5].

---

[1] Бергер П., Лукман Т Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М., 1995. – С. 204.

[2] Куницин И. А. Правовий статус религиозных объединений в России. – М., 2000 – С. 90.

[3] Див.: Вступая в третье тысячелетие: религиозная свобода в плюралистическом обществе. – М., 2000; Дурэм К. Перспективы религиозной свободы: сравнительный анализ. – М., 1999; Гладкий С.О. Конституційний принцип плюралізму: джерела формування і юридичний зміст. //Держава і право. Зб. – К. 2001 – Вип. 14 – С. 11-18; Яроцький П.Л. Визнання релігійного плюралізму – фундамент свободи совісті. // Релігійна свобода: природа, права і державні гарантії. – К., 1999. – С. 67-72; Колодний А. Плюрализм религиозной жизни в Украине: опыт и проблемы.// Там само. – С. 76-79.

[4] Див.: Дюрем Коул. В. Перспективи щодо релігійної свободи: порівняльна структура // Релігійна свобода і права людини. Правничі аспекти. В 2-х т. – Львів, 2001 – Т. 2. – С. 37.

[5] Декларация о религиозной свободе // Второй Ватикансткий собор. Конституции, Декреты, Декларации. – Брюссель, 1992. – С. 441.

Таким чином, право на свободу релігії грунтується не лише на суб'єктивному бажанні особистості, а перш за все на її природі, на прагненні віднайти смисл свого життя, зокрема (і частіше всього) в координатах релігійних цінностей. У цьому зв'язку важливо усвідомити, що індивід у процесі свого самовизначення вибирає не релігію взагалі, а конкретну релігійну парадигму, конкретне віросповідання.

Зрозуміло, що такий вибір стає реальністю при наявності можливості вибору, тобто свободи, а також певних віросповідних альтернатив, що уможливлюють сам процес самовизначення. Отже, неодмінною умовою вільного вибору постає наявність певної множини різних релігійних парадигм, систем цінностей. Йдеться про релігійне багатоманіття. Саме в площині останнього і стає можливим повноцінне віросповідне самовизначення особистості. Тобто, релігійний плюралізм постає як фактор, що уможливлює право кожної людини дотримуватися будь-яких релігійних поглядів, проповідувати, розповсюджувати, зміцнювати їх, самореалізовуватися на їх принципах. У релігійному ж моноконтексті наявним є лише вибір в аспекті сприйняття або відмови від певної світоглядної (релігійної) системи цінностей. Акт релігійного вибору, як момент "ввірення Богові", більшість християнських церков (*релігійних організацій*) розглядає як фундаментальний.

У цьому вимірі *свобода релігії постає як вільне, без будь-якого (світського чи релігійного) примусу, завізоване власною совістю самовизначення особистості щодо певних релігійних орієнтирів, цінностей та її самореалізація, життєве самоутвердження на їх основі.*

Означена свобода якраз і полягає в тому, що "всі люди мають бути вільними від примусу як з боку окремих осіб, людських спільнот, так і будь-якої людської влади в такий спосіб, щоб нікого не примушували діяти всупереч його совісті або ж не чинили перешкод діяти у справедливих межах згідно своєї совісті як у приватному, так і суспільному житті, індивідуально чи спільно з іншими"[1]. Право на релігійну свободу випливає з гідності людини що є, образно кажучи, її ядром, так і з тієї трансцендентності, що людина "пізнає і визнає веління божественного закону за допомогою своєї совісті". Тобто йдеться про *свободу самовизначення* індивіда в поліконфесійному просторі, як такої, що "трансцендентно орієнтована і прагне до поєднання бажаного з належним"[2]. Зауважимо, що свобода в цьому процесі виконує також функцію гаранта і важливої умови самовизначення. Саме звідси постає надзвичайно важливий висновок, що примушувати людину "діяти всупереч своїй совісті…, особливо у сфері релігії," є насиллям над її совістю, її гідністю. Демократія не може прийняти порушення людської гідності та права особистості на вільний вибір світоглядних цінностей та орієнтирів.

Свобода релігії має не тільки особистісний (*свобода віросповідання*), а й корпоративний, інституційний вимір (*свобода церкви*).

Поняття "свобода церкви" характеризує соціально-правові можливості вільної діяльності релігійних спільнот, їх інституцій, безперешкодного виконання ними своїх функцій, місії, а також їхню автономію і незалежність. Слід зауважити, що це поняття позначає певний вид суспільної свободи, який тісно пов'язаний з публічним виявом свободи віросповідання особистості. В цьому аспекті свобода церкви є дериватом віросповідної свободи індивіда.

Коли ми аналізуємо проблему свободи буття релігії в релігійно плюральному суспільстві, то маємо брати до уваги цілий спектр проблем, що постають як причинно-наслідковий вияв цього буття в контексті взаємозв'язку свободи релігії і

---

[1] Декларация о религиозной свободе // Второй Ватиканский собор. Конституции, Декреты, Декларации. – Брюссель, 1992. – С. 440.

[2] Див.: Тульчинский Г.Л. Проблема либерализма и эффективная социальная технология. // Вопросы философии. – 2002 - №7 – С. 27.

поліконфесійності. Це, передусім, **проблеми:** *свободи віросповідання, свободи релігійних організацій, їх правового статусу, державно-конфесійних відносин, міжконфесійних взаємин, буття релігійних меншин, неорелігійних утворень, толерантності, екуменізму, прозелітизму, місіонерської діяльності, релігійної ідентичності, конфесійного фундаменталізму тощо*. При цьому слід враховувати і значний вплив на означені проблеми глобалізаційних процесів, можливостей нових інформаційних технологій, які, з одного боку, підживлюють процес плюралізації, в тому числі і в релігійній сфері, а з іншого – сприяють "руйнуванню національних систем світоглядних цінностей", інкорпорації в суспільство (*маю на увазі й український соціум*) "спеціально сконструйованої матриці цінностей, норм поведінки, способу життя, як єдино можливої моделі життєдіяльності людей"[1].

Зауважимо у цьому зв'язку, що плюралізація, зокрема, супроводжується абстрагуванням і послабленням колективної релігійної свідомості і колективної ідентичності. Хоча при цьому помітним є також процес розширення простору для індивідуальної релігійної свідомості й індивідуальної ідентичності[2].

Релігійний плюралізм і свобода релігії явища взаємопов'зані, вони обумовлюють одне одного. До речі, релігійний плюралізм розглядається як λιτος προσκοματς ("наріжний камінь") свободи релігії.

Таким чином, поліконфесійність постає важливим чинником, умовою свободи релігії. Остання, в свою чергу, уможливлює плюралізацію релігійного середовища. Однак, слід врахувати, що ця взаємообумовленість не однозначна. На практиці далеко не завжди кількісні показники плюралізації детермінують якісні зміни і прямо корелюються з розширенням простору дії свободи релігії. Зрозуміло, що означена взаємозалежність стає реальністю, якщо і релігійна багатоманітність, і свобода релігії одержують своє законодавче закріплення в системі права, насамперед конституційного. Така система, зокрема в нашій державі, постає як "комплекс взаємопов'язаних і взаємодіючих нормативних актів, інших юридичних засобів та загальносоціальних умов"[3], які є сукупністю можливостей для повноцінної реалізації свободи релігії, її охорони і захисту.

Важливим в аспекті взаємозв'язку свободи релігії та поліконфесійності є законодавче визнання в Україні рівності всіх релігійних організацій перед законом (в дозволяючому і обмежувальному контексті), незалежно від їх "традиційності", нетрадиційності, часу заснування тощо. Даний принцип, як і принципи світськості нашої держави, "інституційної і функціональної безрелігійності державної влади", її світоглядної нейтральності, що конституюється через відокремлення церкви (релігійних організацій) від держави і школи від церкви (релігійних організацій) є надзвичайно важливими, екстраординарними як для утвердження релігійного плюралізму, так і свободи релігії. В законодавчому плані в Україні відсутні "спеціальні" відносини держави і окремих конфесій. Поліконфесійність у нашому суспільстві, її визнання державою, толерантне і рівнозначне ставлення останньої до всіх конфесій, напрямів, рухів (у всьому їх розмаїтті), увага влади до потреб релігійних організацій сприяли утвердженню демократичних засад відносин держави і церкви, зміцненню підґрунтя свободи релігії, оптимізації релігійно-церковного життя. Як відзначають зарубіжні експерти, "Україна має найкращі результати в застосуванні стандартів релігійної свободи поміж усіх новоутворених пострадянських

---

[1] Див.: Новые информационные технологии и судьбы рациональности в современной культуре (материалы «Круглого стола») // Вопросы философии. – 2003. - №12. – С. 14-15; Толстоухов А.В. Глобалізм як новий вимір буття України. // Практична філософія. – 2003 - № 4 – С. 3-8.

[2] Див.: Мюнх Рихард. Социальная интеграция в открытых пространствах // Философские науки. – 2004 - №2 – С.39.

[3] Див.: Волинка К.Г. Теоретичні аспекти механізму забезпечення прав і свобод особи. // Держава і право. Зб. наук. праць – К., 2000 – Вип. 7 – С. 79.

країн"[1], а політика держави у сфері свободи совісті в основному відповідає положенням міжнародних правових документів, що стосуються питань свободи релігії, діяльності релігійних організацій.

Як уже відзначалося, важливим щодо забезпечення свободи релігії в контексті поліконфесійності є принцип світскості держави, її світоглядної нейтральності. Зауважимо, що цей принцип, як норма не продекларований в Основному Законі України, хоча він і знаходить своє вираження в Конституційних положеннях про *відокремлення церкви (релігійних організацій) від держави, а школи – від церкви, а також про те, що жодна релігія не може бути визнана державою я обов'язкова*.

Означені принципи, які за своєю суттю є засадовими для забезпечення свободи буття релігії, постають також своєрідним наслідком врахування наявності в нашій державі феномену поліконфесійності. Принцип (світськості) є правовою гарантією свободи совісті, свободи релігії. Він спрямований на уможливлення гармонійного співіснування різних конфесій. Принцип світськості держави є демократичним, а демократія як "система політичної, правової та соціальної" організації, котра вбирає в себе спільні цінності товариськості, терпимості та плюралізму, створює найкращі рамкові умови, що гарантують свободу буття релігії. Саме демократична модель політики Української держави у сфері свободи совісті, свободи релігії, відносин держави і церкви сприяє розвиткові релігійного плюралізму, постає його гарантом. А свобода буття релігії, як у свій час зауважував лорд Актон, "можлива лише там, де безперешкодно існують різні релігії, які мають однакові права…і діють за власними принципами"[2].

Проблема свободи релігії актуалізується і в площині міжконфесійних відносин в умовах релігійної багатоманітності, в аспекті проблем прозелітизму (які набули нині значної гостроти), права особи на зміну релігії, за виявом її власної совісті.

Релігійне життя в Україні сьогодні можна охарактеризувати як складну поліконфесійну систему взаємодії та взаємовпливів "канонічно й організаційно структурованих суб'єктів, об'єднаних за світоглядно-віровизначними ознаками"[3]. Реальний релігійний плюралізм ще не став фактором зростання рівня толерантності. Однією з гострих проблем у контексті наявної релігійної ситуації, поліконфесійності постають міжконфесійні, внутрішньоцерковні відносини. Відчутними є гостре суперництво, "конкурентна" боротьба за сфери впливу, за паству. Зокрема, це стосується взаємовідносин між українськими православними церквами (УПЦ – УПЦ КП – УАПЦ), УПЦ і УГКЦ та РКЦ, між так званими традиційними церквами і неорелігійними утвореннями, право на законне визнання яких перші ставлять під сумнів. Свої ціннісні орієнтації, повчання вони вважають єдино можливими й істинними. При цьому не береться до уваги, що ніхто у цьому світі не володіє монополією на абсолютну істину, одним-єдиним рецептом досягнення благополуччя і щастя. Означені відносини можна оцінити як конфліктні, які у своїй сукупності негативно впливають на стан суспільної атмосфери, породжують нетерпимість, процеси дестабілізації в соціумі, понижують можливості повноцінної реалізації свободи релігії.

Антагоністичні відносини, розбіжності між конфесіями, на жаль, поки що не знаходять свого конструктивного вирішення, незважаючи на те, що наша держава сприяє формуванню взаємної терпимості між різними конфесіями. Однак це не призвело до зростання рівня толерантності у відносинах між ними. Цьому значною мірою шкодить і те, що релігійне питання в Україні набуло значної політизованості. Всі, як держава, так і релігійні організації, в Україні сущі мають глибоко усвідомити,

---

[1] Біддулф Говард Л. Як релігійна свобода і толерантність впливають на демократизацію: оцінка України. // Науковий вісник Чернівецького університету. Зб.наук. праць – Чернівці, 2003 – Вип. 163-164 – С. 40.

[2] Див.: Acton John E. The History of Freedom and Other Essays. – New York, 1967 – P. 152.

[3] Бондаренко В.Д. Релігійна ситуація в Україні і перспективи її розвитку.// Релігійна свобода: природа, правові і державні гарантії – К., 1999 – С.73.

що релігійне життя і у віддаленій перспективі розвиватиметься “багатоваріантно”. Релігійний плюралізм закріпився міцно і безповоротно. Він започаткував тенденцію, яка виключає будь-яку “територіальну гегемонію тих чи інших конфесій”. І християнським (“традиційним”) церквам, як наголошує теолог М. Велькер “необхідно усвідомити – всупереч недоречним побоюванням складності і безмежності, всупереч страху, що відчувається перед розмаїттям невідомого, - що духовна корисність для стада Христового передбачає прийняття плюралізму. Життєздатна єдність – це єдність диференційована, що постійно працює в напрямку перетворення конфліктів у плідні контрасти і взаємні творчі “виклики”[1]. А це означає, що всі конфесії (*і великі й малі, традиційні і нетрадиційні*) не мають іншого виходу, ніж жити в мирі, атмосфері взаємоповаги і взаємотерпимості. Альтернативі толерантним відносинам у системі поліконфесійності не існує.

А толерантність у поліконфесійному соціумі це, перш за все, взаємне визнання суб’єктами міжвіросповідних відносин рівності перед законом кожного з них, суверенності, свободи один одного; поважання права кожного на власне розуміння істини, на свою правду, життєву позицію і цінності; безумовна відмова від монополії на істину, відкритість та повага до інакшості, подолання нетерпимості до “чужого” (в його конфесійному вияві).

Як відомо, толерантність, тісно пов’язана з проблемами свободи совісті, релігії, світоглядним (в т.ч. релігійним) плюралізмом, тому, що “толерантність – це, передусім, активна позиція, що формується на основі визнання універсальних прав та основних свобод людини”[2]. Це, разом з тим, є і обов’язок (*особистості, спільнот, держави*) сприяти утвердженню прав і свобод людини (зокрема, *свободи совісті, свободи релігії*), плюралізму (*в тому числі релігійного*), демократії та правопорядку. Це також - поважання, розуміння, сприйняття багатого розмаїття культур, релігій, форм самовираження та самореалізації особистості. При цьому, наголосимо ще раз, визначальною має бути позиція, що без толерантності у відносинах між церквами, конфесіями, між державою і релігійними організаціями, між віруючими не може бути миру і спокою в суспільстві. А без цього не можливі повноцінні демократія, свобода буття релігії. Зміцненню засад свободи релігії, довіри, співробітництва між конфесіями, утвердженню толерантності має слугувати міжконфесійний, міжцерковний, внутрішньоцерковний діалог на принципах взаємоповаги.

Важливою в розглядуваному контексті, тобто поліконфесійності, є також проблема досягнення балансу між принципами демократії і прав людини, свободи совісті та релігій, з одного боку, і збереження національної, культурної, етнічної та релігійної ідентичності, з іншого. Є ряд інших питань в аспекті взаємозв’язку релігійної багатоманітності й свободи буття релігії, які потребують свого вирішення.

При цьому варто ще раз нагадати, що релігійний плюралізм, поряд з позитивними тенденціями у розвитку релігійної ситуації, породжує і низку складних, в тому числі й негативних за своїми наслідками, проблем, вирішення яких потребує втручання держави. Однак, беручи до уваги певні негативні висліди процесу релігійної плюралізації, держава має сприяти розвиткові останньої як важливої складової громадянського суспільства, як необхідної умови свободи релігії і церкви. У цьому зв’язку, зауважимо, що йдеться про природний розвій релігійного багатоманіття в площині демократичних процесів, а не про керований державою конфесійний плюралізм.

Зрозуміло, що перспективи розв’язання наявних проблем у поліконфесійній

---

[1] Велькер М. Христианство и плюрализм.– М., 2001. – С. 129.

[2] Див.: Декларація принципів толерантності (схвалена Генеральною конференцією ЮНЕСКО 16.11.1995 р.) – К. 1996 – С. 9.

сфері буття - в здійсненні конкретних практичних кроків (в межах закону) як з боку держави, так і релігійних організацій, спрямованих на зміцнення і розширення можливостей для індивідуальної і колективної реалізації свободи релігії, утвердження міжконфесійної терпимості, а також напрацювання і закріплення досвіду функціонування держави, релігійних організацій в умовах релігійного плюралізму.

П.Гануліч*

РЕЛІГІЙНА СВОБОДА – СПРИЯТЛИВА ОСНОВА ВПЛИВУ ЦЕРКВИ НА СУСПІЛЬСТВО

Духовне єднання особистостей творить як "тіло" Церкви, так і "тіло" суспільства. Без людини, її активної позиції не можливе існування будь-яких суспільних інститутів. Вона - їх основа, але вона ж і їхня головна проблема, вона їх наріжний камінь, хоч часто – в історичній реальності - і знедолений. Тому, говорячи про свої взаємини із суспільством, на перший план необхідно ставити проблему людини, гідність її особистості, а також умов, що сприяють її розвитку і самореалізації.

У сучасному світі відбуваються стрімкі, глибокі і, що особливо характерно для нашого часу, глобальні зміни. Сьогоднішній інформаційний, інтелектуальний, технічний та економічний потенціал суспільства настільки великий, що будь-які, найбільш сміливі задуми стають реальністю в дуже короткий час. І людина, у силу своєї гріховності, внутрішніх протиріч, змін, що вона робить у навколишньому світі, також дає суперечливі наслідки. Вони впливають і на саму людину, змінюючи її світогляд, мислення, запити. Ці протиріччя яскраво виражені в духовній і матеріальній сферах людського буття, у міжособистісних і в більш широких - соціальних відносинах.

Протягом усієї своєї історії людина прагнула до свободи і боролася за неї. Але сьогодні вона, легко впадаючи в різного роду залежність - від наркотиків, грошей, політичних і релігійних установок, окультної практики і т.п. - дуже пасивно бореться за власну волю і волю інших людей.

Україна має гарну правову захищеність релігійних прав громадянина. Але не минає і місяць, а можливо й тиждень, щоб ми не чули неприємних новин, що в деяких регіонах релігійні права общини, пастора, віруючого зневажаються. Мотиви цього дуже різноманітні. Десь група священників об'єднались і написали листа в районну адміністрацію про заборону діяльності відомої впливової протестантської спільноти. І в звичних обставинах лист лишився б без відповіді, але наближались вибори в районну Раду, коли на рахунку буде кожний виборець. Законними і незаконними методами йшла боротьба за кожний голос, за свій авторитет. Поважались тисячі, нехтувались, пригнічувались сотні. В цьому було замішано декілька відсотків всього населення. Решта спокійно йшли на роботу, займались своїми справами, відпочивали.

В іншому місці помінявся власник релігійної споруди. Свята, шанована особа однією конфесією зафарбована, сплюндрована новим конфесійним власником. З цим не можна миритися, тому що така поведінка породжує ворожнечу. І ті моральні та інтелектуальні сили віруючих, які ми могли би направити на суспільство, витрачаються на міжконфесійну ворожнечу. Справа доходить до абсурдів. Протестанти організовують програму по боротьбі з алкоголізмом, тютюнопалінням і це не дають здійснити не алкоголіки і курці, а віруючі. Чи не дивно?

Релігійним організаціям сьогодні в Україні потрібна єдність. Адже є багато

---

* Генеральний Секретар Української Асоціації релігійної свободи.

суспільних проблем,які неможливо вирішити без релігії. Такими зокрема є:

Фрагментарність світогляду і відрив від релігійних коренів. Церква стурбована тим, що мислення сучасної людини втратило цілісність. Наука наших днів дуже сильно диференційована і спеціалізована, внаслідок чого людина здобуває фрагментарні знання про ті чи інші сторони життя. Сам сенс життя часто залишається їй незрозумілим. Вважаючи безвір'я ознакою здорового мислення, особа обгороджує себе і від справді глибоких релігійних переживань. Церква не без тривоги зауважує, що такий псевдонауковий підхід до життя в багатьох людях породжує все більшу непевність, тривогу і сум'яття.

Соціальні зв'язки людини в сучасному світі, що надзвичайно розширилися й ускладнилися. Суспільні інститути та організації, що виступають від імені тих чи інших груп людей, як захисники їхніх прав і інтересів перед обличчям суспільства і держави, перетворилися в могутні структури. Людина перестала відчувати себе прямо пов'язаною з тим, що відбувається довкола неї, і перестає вірити, що від неї в суспільстві щось залежить. Вона знеособлюється і стає цікавою не більш як електорат, цифра в статистичній графі, але не як особистість, що любить, страждає, радується, переживає. Безліч щоденних скороминущих, поверхневих зустрічей і контактів переконують її в тому, що вона не єдина, не унікальна, а тому й не дуже потрібна для навколишнього світу. Церква ж бачить у людині, насамперед, особистість, образ Божий і намагається відкрити їй глибини Божественної любові та надії. Людина, яка прагне до піднесених духовних принципів, у століття високих технологій відчуває себе ізгоєм суспільства, що керуються егоїстичними інтересами й ставить в основу миттєву вигоду .

Протистояння особистого і суспільного. Воно спостерігається в сучасному суспільстві. Наявне часто прагнення до особистого збагачення завдає шкоди суспільству. Усвідомлюючи, що даний конфлікт стосується не тільки окремих країн і народів, але і кожної людини, її родини, Церква прагне допомогти людині примиритися із собою, Богом і іншими людьми, перебороти конфлікт особистого й суспільного і знайти спокій душі.

Абсолютизація матеріальної сторони життя, що характерна для сучасного постіндустріального суспільства, перенасиченість ринку товарів і послуг змушує виробників шукати нові способи збуту. Для цього вони використовують всю міць сучасних інформаційних технологій, нав'язуючи людині навіть те, у чому вона в даний момент не має потреби. У суспільстві споживання, засилля реклами і безупинного потоку надлишкової інформації в людини просто не залишається місця для духовних роздумів.

Єдність і роз'єднаність людей. Сьогодні ,як ніколи раніше, люди відчувають свою залежність один від одного. Соціальні процеси стали воістину глобальними, так що можна говорити про всесвітню єдність людей. Разом з тим збільшилася і кількість міжособистісних, соціально-групових та міжнаціональних конфліктів. Викликає тривогу не тільки триваюче десятиліттями протистояння Сходу і Заходу, але й криза людських взаємин. Людина по природі своїй прагне до спілкування, але, на жаль, часто не знаходить розуміння, спокою і любові ні в дома, ні в сім'ї, ні в суспільстві.

Церква завжди усвідомлювала, що джерелом будь-якого дисбалансу і деформації людської особистості є гріх, а тому послідовно, зі століття в століття, з покоління в покоління вказувала людині на її правдиве призначення і можливість подолання гріха через віру в Спасителя і Господа Ісуса Христа.

Взаємодія Церкви і держави. Принцип відокремлення Церкви від держави (див. Мф.22:21)є біблійним. Причому, це відокремлення повинно реально гарантувати свободу Церкви, а не бути фіктивним, як це мало місце в минулому. З іншого боку, важливо розуміти, що відокремлення Церкви від держави не означає її відділення від суспільства.

Гарні положення Конституції України ст.35 "Кожен має право на волю світогляду і віросповідання....Церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави , а

школа від церкви. Жодна релігія не може бути визнана державою як обов’язкова.

Держава може видавати закони, що регулюють різні сфери діяльності релігійних об'єднань. У той же час земні влади не мають права приймати закони, що стосуються питань віросповідання, внутрішнього (канонічного) устрою релігійних організацій, чи ті, що дають перевагу якій-небудь конфесії. Відповідно, жодна конфесія не повинна домагатися прийняття законодавства, що забезпечує їй однобічні переваги. Кожного разу, коли духовні керівники шукали посилення своїх позицій чи домагалися свого впливу в суспільстві за допомогою цивільної влади, результат був трагічним. Ніяка форма релігійного тиску через громадську владу не є богоугодною. Коли окремі міністерства чи відомства підписують угоди про співробітництво з якою-небудь конфесією, що виключають аналогічну взаємодію з іншими конфесіями, то вони тим самим порушують конституційний принцип рівності релігійних організацій перед законом.

Відношення Церкви до одержання фінансової допомоги держави. Біблія застерігає Церкву від союзу з державою. З іншого боку, вона учить, що Господь керує серцями тих, у чиїх руках зосереджена державна влада, і що Церква не повинна відкидати їхню допомогу для особливого роду діяльності.

Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації" ст.18 передбачає: "Релігійні організації мають право звертатися за добровільними фінансовими та іншими пожертвуваннями й одержувати їх. ...".

Релігійні організації могли б зробити набагато більше для блага суспільства при фінансовій підтримці державного їхньої благодійницького та загальноосвітньої програм, оскільки вони, в такий спосіб, беруть участь у виконанні державних завдань. Однак така допомога може бути прийнята, якщо вона не супроводжується обмеженнями на вільне сповідання і поширення віровчення, на прийняті в Церкві норми і принципи її внутрішнього життя, в тому числі й самостійне обрання керівників церковних організацій та установ тощо. Державне фінансування не повинне прийматися з метою використання отриманих засобів для оплати релігійної діяльності - проведення богослужінь і євангельських програм, видання релігійної літератури чи виплати заробітної плати служителям Церкви, оскільки ці сфери діяльності є чисто релігійними. Винятками будуть випадки, коли духовне служіння відбувається для тих, чиє життя знаходиться під повним контролем держави і здійснення такого служіння неможливе без державної участі (військові частини і т.п.). Для всіх інших видів діяльності (загальноосвітньої, медичної, соціальної) така допомога для Церкви в цілому може бути прийнятною.

Сфери співпраці. Піклування про життя і благополуччя людини та суспільства - найголовніше завдання держави. Церква, у міру своєї компетенції і можливостей, підтримує зусилля державної влади в цьому напрямку. Співпраця (не союз) Церкви і держави може будуватися тільки на умовах свободи і добровільності, що дозволяють і Церкві, і державі виконувати свою місію і зрештою служити потребам людини.

У нинішній історичний період найбільша плідна співпраця Церкви і держави бачиться в таких сферах як:

1. Підтримка інституту сім’ї.
2. Збереження в суспільстві основних моральних норм.
3. Співробітництво у сфері культурного, морального і духовного виховання.
4. Турбота про здоров'я людини. Зокрема, популяризація здорового способу життя, профілактика паління, наркоманії й алкоголізму.
5. Участь у спільних з державою і громадськими організаціями соціальних програмах
6. Миротворчість і допомога в зонах конфліктів.
7. Діалог з органами державної влади будь-яких галузей і рівнів з питань, значимим для Церкви і суспільства, у тому числі й у зв'язку з виробленням відповідних законів, підзаконних актів, розпоряджень і рішень.

7. Робота церковних і світських ЗМІ з відродження моральності, захисту прав і свобод людини, свободи совісті і релігійних праві, по зміцнення громадянського суспільства.

9. Сприяння толерантності, взаєморозумінню та співробітництву між людьми.

10. Служіння милосердя й доброчинності.

11. Діяльність по збереженню навколишнього середовища.

12. Економічна діяльність, що відповідає інтересам Церкви, держави і суспільства.

13. Протидія екстремістським структурам, що представляють небезпеку для особистості і суспільства.

К.Дьюрем*

ПРАВА ЧЕЛОВЕКА И ПРАВИТЕЛЬСТВЕННАЯ ПОЛИТИКА ПО ОТНОШЕНИЮ К РЕЛИГИОЗНОМУ ЭКСТРЕМИЗМУ И ТЕРРОРИЗМУ

Религиозно мотивированный терроризм.

В начале отдельно рассмотрим одно обстоятельство. В дни, последовавшие за событиями 11 сентября 2001 г., многие поспешно заявляли, что террористическая деятельность не имеет никакого отношения к религии и на самом деле является ее противоположностью. Конечно, большинство из нас, если не все, разделяют мнение, что терроризм несовместим с верованиями основных религий мира, и что террор во имя религии является одним из наихудших злоупотреблений религией. Государственные лидеры совершенно справедливо подчеркивали, что ответ на терроризм не является атакой против ислама. Случаи насилия против мусульман в США заслуженно вызвали самую жесткую критику. Признав обоснованность этих утверждений, важно, однако, чтобы нравственное негодование не затмило наше видение реальности. Религиозные убеждения тех, кто осуществил теракты 11 сентября, вероятно, не были приемлемыми или общепринятыми, но трудно отрицать религиозную мотивацию их действий. Неспособность или нежелание серьезно отнестись к столь заведомо извращенным религиозным убеждениям террористов может привести к контрпродуктивной реакции на их действия.

За последнее десятилетие стало вполне очевидно, что государства, недооценившие роль религиозных убеждений в действиях тех, кто осуществлял религиозно мотивированное насилие или угрожал им, могут усугубить проблему. Столкновения, которое произошло несколько лет назад в комплексе помещений последователей движения «Ветвь Давидова», можно было избежать, если бы государственные служащие были более чувствительны к особенностям религиозного восприятия во взрывоопасной ситуации.

Антитеррористические меры требуют соблюдения прав человека.

Имея это в виду, давайте обратимся к международной реакции против терроризма. Это не новая тема. За последние 40 лет вступило в силу немало конвенций и протоколов, направленных против угрозы терроризма. Эти документы были посвящены следующим вопросам - борьба с финансированием терроризма, предотвращение террористических взрывов, маркирование пластиковых взрывных устройств с целью их обнаружения, подавление незаконных действий, направленных против безопасности морской навигации, подавление незаконных актов, направленных против безопасности неподвижных платформ, расположенных на континентальном шельфе, борьба против незаконных актов насилия в аэропортах,

* Профессор права, школа права им. Дж. Рубена Кларка университета Бригама Янга (Прово, США)

обслуживающих международную гражданскую авиацию, борьба против захвата заложников, физическая защита ядерных материалов, предотвращение преступлений и против лиц, пользующихся международной защитой, включая дипломатических агентов, и наказание за такие преступления и т. д. Кроме того, и Совет безопасности, и Генеральная ассамблея ООН принимали меры, направленные против терроризма.

Наиболее поразительной чертой этих антитеррористических мер является та последовательность, с которой они подчеркивают, что предпринимаемые действия должны согласовываться с требованиями соблюдения прав человека. Так, Резолюция Совета безопасности ООН № 1368 от 12 сентября 2001 г. подчеркивает, что Совет безопасности будет «противостоять всем формам терроризма в соответствии со своими обязанностями согласно Уставу Объединенных наций». Говоря о проблемах предоставления убежища и статуса беженца, резолюция 1373 Совета безопасности подчеркивает, что государства должны обеспечивать, «в согласии с международным правом, включая международные стандарты прав человека», чтобы этот статус не предоставлялся тем, кто «планировал, содействовал или участвовал в осуществлении террористических актов». Резолюция Генеральной ассамблеи 54/164 от 24 февраля 2000 г. вновь утверждает, что «все меры, направленные против терроризма, должны находиться в строгом соответствии с соответствующими положениями международного права, включая международные стандарты прав человека».

Неотъемлемость права на свободу вероисповедания.

Что требуется для того, чтобы соответствовать международным стандартам прав человека, в особенности, если мы имеем дело с религиозно-мотивированным поведением? Отправная точка - не забывать о том, что свобода совести и вероисповедания является неотъемлемым правом. Это означает, что нельзя игнорировать нормы свободы совести и вероисповедания в чрезвычайных обстоятельствах.

Согласно общепринятым стандартам, даже если законом объявлено чрезвычайное положение, ограничение свободы вероисповедания не допускается. Ст. 4 Международного пакта о гражданских и политических правах устанавливает свободу совести и вероисповедания в качестве неотъемлемого права. Это относительно недавнее нововведение в международном законодательстве о правах человека. Европейская конвенция о защите прав человека и основных свобод, принятая примерно семнадцатью годами раньше, чем Международный пакт, не указывает свободу вероисповедания в числе неотъемлемых прав. Однако, поскольку все государства-участники Европейской конвенции также присоединились к Международному пакту о гражданских и политических правах, и ст. 15 (1) Европейской конвенции предусматривает ограничение только в том случае, если ограничительные меры, проводимые государством, «не находятся в противоречии с его другими обязательствами в соответствии с международным правом», участники Конвенции не могут ограничивать свободу вероисповедания, поскольку Международным пактом о гражданских и политических правах им запрещено это делать.

Неотъемлемый характер религиозных прав не означает недопустимости любых ограничений свободы вероисповедания в чрезвычайной ситуации. Скорее смысл в том, чтобы подчеркнуть, что даже в такой чрезвычайной ситуации свобода совести подлежит защите за исключением весьма ограниченного круга обстоятельств, в которых ограничительные положения международных документов допускают ограничения религиозной свободы.

Ограничительные положения.

Ст. 18.3 Международного пакта о гражданских и политических правах и ст. 9.2 Европейской конвенции о защите прав человека и основных свободы признают, что

подвергаться ограничению могут только «выражения» религии или убеждений. Это так называемые «ограничительные положения», которые определяют узкий спектр обстоятельств, в которых свобода совести и вероисповедания может быть ограничена. Недопустимо наложение санкций на простое следование или принятие религиозных убеждений. Это так называемая защита «внутреннего форума». Тот факт, что некто является мусульманином или ваххабитом по убеждениям без какого-либо последующего незаконного выражения этих убеждений, не является допустимым основанием для применения ограничений религиозной свободы такого лица.

Что касается выражения убеждений, то ограничительные положения перечисляют обстоятельства, при которых свобода вероисповедания может быть ограничена в соответствии с Международным пактом и Европейской конвенцией. Чтобы удовлетворить этим положениям, ограничение на выражение религиозных убеждений (например, применение уголовных санкций или ограничений к лицам, участвующим в религиозно мотивированной террористической деятельности) должно пройти три теста. Допустимое ограничение должно быть:

1) предусмотрено законом;

2) «необходимо» (МП) или «необходимо в демократическом обществе» (ЕК);

3) защищать общественную безопасность, порядок, здоровье или нравственность или фундаментальные права и свободы других лиц.

Эти три ограничения, вместе взятые, представляют собой «ограничительные положения» соответствующих статей о религиозной свободе Международного пакта и Европейской конвенции. Они в наиболее общем виде представляют собой современный подход к сфере свободы совести и вероисповедания. Мы рассмотрим каждое из этих ограничений по очереди.

Предусмотрено законом. При применении антитеррористических мер этому требованию относительно легко удовлетворить. Оно всего лишь требует, чтобы существовало формальное законодательство или иное формальное признание правила, которое согласуется с правом, запрещающим определенные виды поведения. В то время как антитеррористические меры без труда удовлетворяют этому требованию, важно отметить, что одного лишь бюрократического каприза недостаточно для того, чтобы пройти этот первый порог ограничительных положений. Другие две ступени, однако, гораздо более сложны для прохождения.

Законные цели. Третьему набору критериев несколько сложнее удовлетворить, однако для антитеррористических мер и это не должно стать проблемой, тоесть практически во всех случаях целью, преследуемой такими мерами, будет охрана «общественного порядка, безопасности, здоровья, нравственности или фундаментальных прав и свобод других лиц». Заметим, однако, что обобщенные утверждения о наличии чрезвычайной ситуации или угрозы национальной безопасности сами по себе недостаточны для того, чтобы соответствовать этим категориям. Комиссия по правам человека ООН в своем подробном комментарии 22(48), дающем официальное толкование ст. 18, недвусмысленно пояснила, что «П. 3 ст. 18 должен толковаться жестко: недопустимы ограничения на основаниях, не перечисленных здесь, даже если они допустимы в качестве оснований для ограничения других прав, гарантированных Пактом, таких как национальная безопасность».

Разумеется, конкретные обстоятельства террористической угрозы национальной безопасности могут подвергнуть опасности одну из перечисленных законных целей, однако это должна быть действительная физическая угроза конкретным лицам или группам лиц. Так, неопределенное ощущение опасности не является достаточно ясной и неизбежной угрозой, чтобы пройти тест на «общественную безопасность». Аналогичным образом, «общественный порядок» может быть упомянут в качестве узаконивающего основания только в том случае,

если имеет место угроза реального физического беспорядка и беспокойств. То есть, понятие **общественного порядка** должно толковаться в узком смысле слова. Его нельзя смешивать с аналогичным по звучанию французским юридическим термином 1'ordre public, часто используемым в гражданском, административном и частном международном праве и относящимся к основополагающей общественной политике того или иного общества. Тот факт, что некая группа придерживается позиции, не совпадающей с общепринятой общественной политикой, сам по себе не угрожает «общественному порядку» в этом смысле, коль скоро отсутствует угроза реальных физических беспорядков. Угрозы нравственности должны быть конкретными угрозами общепринятым ценностям, отражающим спектр воззрений, согласующихся с плюрализмом в рамках данного общества.

Меры, направленные на предотвращение взрывов или других нападений на граждан, по всей очевидности, направлены на защиту общественного порядка, безопасности, разделяемых обществом нравственных ценностей, осуждающих насилие, и прав третьих лиц. Законы же, направленные на исключение определенных групп, которые своими характерными убеждениями заставляют нервничать другие группы, к таким мерам не относятся.

Необходимость. В большинстве случаев силу ограничительным положения придает именно пункт о «необходимости». Пункт 8 Общего комментария Комиссии ООН по правам человека к ст.18 подчеркивает строгость требования о необходимости:

«При истолковании круга допустимых ограничительных положений, государства-участники должны исходить из необходимости защиты прав, гарантированных Пактом, включая право на равенство и свободу от дискриминации... Налагаемые ограничения ... не должны применяться таким образом, который бы нарушал права, гарантированные в ст. 18.... Ограничения могут налагаться лишь в таких целях, для которых они предписаны и должны прямо относиться и быть соразмерными конкретным нуждам, для которых они предназначены.

Ограничения не могут налагаться в целях дискриминации или применяться дискриминационным образом».

Именно этой части ограничительных положений не удовлетворяет большинство ограничений, накладываемых поправками к закону о религии. Даже если положения, такие, в частности, как требования о минимальном членстве или требование сертификации мусульман, обосновываются необходимостью защиты общественного порядка или безопасности, этого недостаточно. Они, как объяснялось выше, должны удовлетворять независимому требованию «необходимости».

Как указывает комментарий Комиссии ООН, ограничение может являться «необходимым» в нескольких отношениях. Наиболее очевидное из них - ограничение может не быть необходимым в том смысле, что цель государства может быть достигнута каким-либо альтернативным путем, который в меньшей степени ущемляет право граждан на религиозную свободу. Тот факт, что другие демократические общества вполне удовлетворительно обходятся без ограничений, может указывать на то, что данное ограничение не является «необходимым». Ограничение также может не являться «необходимым» в том смысле, что требование может быть истолковано более узко, так чтобы сократить число лиц, на правах которых оно может отрицательно сказаться. Наконец, оно может не быть необходимым в том смысле, что оно является неоправданно жестким или несоразмерным. Антитеррористические меры в целом удовлетворяют данным требованиям, однако только тогда, когда они тщательно разработаны таким образом, чтобы не быть слишком широкими, неясными, и если посягательства на личные свободы строго необходимы для предотвращения угрозы терроризма.

Типичные проблемы применения антитеррористических мер

Избыточно строгое законодательство о регистрации. Одним из типичных подходов к проблеме религиозного терроризма, используемых в настоящее время, например, в недавно принятом казахстанском законе о религии, является избыточно строгое законодательство о регистрации. Проблематичными являются две вариации на эту тему. Первая устанавливает неоправданно высокий минимальный порог членства в религиозной организации. В отличие от требования российского закона о минимальном количестве членов в 10 человек, казахстанский закон требует минимума в 50 членов. Это весьма проблематично для небольших организаций конгрегационалистского типа. (Некоторые религии придерживаются в своем богословии принципа организации в качестве отдельной общины, а не совокупности связанных между собой общин.)

Другой тип ограничений - передача одной религиозной группе (например, признанному государством духовному управлению мусульман) права определять, какие мусульманские группы являются законными и должны быть признаны государством. Это часто выглядит так, как если бы, например, на католиков была возложена задача определять, можно ли предоставить баптистам или Свидетелям Иеговы право юридического лица. Оба этих подхода накладывают непозволительные ограничения на религиозные группы. Предположительно преследуемые цели - сокращение угрозы терроризма - законны сами по себе, но средства, используемые для их достижения, не являются строго необходимыми. Они фактически наказывают законно действующие религиозные группы за риск террористического поведения в обществе.

Затруднения, чинимые мелким религиозным группам, будь-то христианским или мусульманским, при регистрации, могут просто-напросто загнать в подполье действительно опасные группы, в результате затруднив наблюдение за их деятельностью и в то же время возложив ненужное бремя на религиозную свободу законопослушных и законно действующих групп. Кроме того, существует немало свидетельств тому, что дискриминация в отношении законных групп в действительности может усугубить проблему, которую предположительно призваны разрешить данные ограничения, в результате отчуждения и радикализации в целом мирных групп в среде населения. Более совершенное законодательство должно предусматривать санкции за опасное поведение как таковое, включая санкции для его пособников и сторонников, а не налагать ограничения на целый спектр небольших религиозных групп, большинство из которых не представляет никакой опасности. Такие ограничения также не являются необходимыми в том смысле, что они не прямо направлены на осуществление данной необходимости. Более того, каждое ограничение должно быть конкретным образом обосновано. Даже если какие-либо соображения безопасности подпадают под законные основания для ограничения и подходят под категорию, к примеру, общественного порядка (в строгом смысле), то неясно, каким образом требование минимального членства в 50 человек может быть строго необходимым для разрешения конкретной проблемы безопасности. Вполне достаточной была бы более узконаправленная мера, которая бы решала проблему безопасности, не возлагая бремени на мирные и законопослушные группы (например, закон, предусматривающий уголовное преследование за пособничество и укрывательство террористов). Более широкое требование о минимальном членстве в 50 человек, соответственно, не может быть оправдано в рамках ограничительных положений. Кроме того, такие правила являются примером вопиющей дискриминации по отношению ко всем мелким религиозным группам и, следовательно, являются дискриминационными без необходимости. Такие ограничения вопиющим образом направлены на то, чтобы затруднить деятельность всех небольших религиозных групп. Это очевидным образом не согласуется с духом права на релиозноную свободу и

нарушает его. Невозможно утверждать, что подобные меры не являются проявлением дискриминации.

Проблему представляют также и законы, которые пытаются обеспечить контроль над религиозными группами посредством делегирования права их сертификации другим религиозным группам. В дополнение к вышеупомянутым проблемам, они являются внутренне дискриминационными. Более тщательно разработанное и нейтральное законодательство может лучше служить этим потребностям и в меньшей степени затрагивать религиозные чувства верующих.

Неопределенные законы. Неоправданно расширительные законы. Это законы, которые нагадывают ограничения на невинных, равно как и на действительных террористов. Избыточные меры по задержанию, отсутствие судопроизводства и освобождения невиновных.

Несовершенные преступления и избыточно раннее уголовное преследование. Избыточный надзор, применение ответственности на слишком ранней стадии.

Криминализация верований группы, а не отдельных деянии. Создание досье на группы. Дискриминационное применение закона.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ.

Терроризм стал одной из основных проблем нашего времени. Он противостоит всему, что есть возвышенного и лучшего в религии.

Однако действительность учит нас, что мы противостоим непрекращающейся угрозе со стороны тех, кто использует религиозные убеждения как прикрытие для неправедных целей. Отвечая на эту угрозу, мы должны помнить, что здесь необходима особая деликатность. Отказ уважать религиозные убеждения часто лишь усугубляет религиозно мотивированную реакцию. В этом смысле весьма строгие ограничения относительно возможности ограничить право на свободу совести и вероисповедания способны уменьшить влияние одного из основных условий, порождающих терроризм. Большинство религиозных убеждений не опасны - если только их приверженцы не чувствуют себя «загнанными в угол». Многие из проблематичных ограничений на свободу совести и вероисповедания являются стандартными нарушениями принципа верховенства права. Этими замечаниями я надеюсь напомнить всем нам, что в необходимых попытках решить жизненно важную проблему терроризма, мы должны оставаться бдительными в защите права на свободу совести и вероисповедания.

П.Яроцький*

ЦЕРКВА В УМОВАХ СЕКУЛЯРНОГО ГУМАНІЗМУ І ЄВРОІНТЕГРАЦІЇ

Глобалізація, євроінтеграція, наближення кордонів об’єднаної Європи з європейським парламентом, європейським судом, а отже і загальновизнаними європейськими цінностями, до України, Білорусі, Росії, стоять в центрі дискусій не лише політичних прихильників і противників цього процесу, а й церковних авторитетів. Що стосується позиції останніх, то тут спостерігаємо досить широкий спектр протилежних і навіть антагоністичних оцінок.

Римсько-католицька церква послідовно виступає за розширення Європейського Союзу на Схід, доводячи, що географічні кордони Європи співпадають з ареалом традиційного поширення християнства. Така позиція пов’язана як з місіонерською

* Провідний науковий співробітник Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, д.філос.н., професор.

стратегією просування на Схід, так і з політикою збереження у Європейському Союзі християнської домінанти. Політику Католицької Церкви з питань євроінтеграції, яка має істотний вплив на європейський політикум, можна розглядати і в якості вагомого ресурсу підтримки євроінтеграційних устремлінь України.

Участь українських церков в обговоренні проблем об'єднаної Європи більш ніж скромна. Якщо глава УГКЦ Любомир Гузар висловив готовність включитися у загальноєвропейський дискурс стосовно духовних основ європейської інтеграції, то процес європейської інтеграції викликав досить негативне (можна сказати, войовничо негативне) осмислення православних богословських кіл Росії й України. Участь УПЦ Київського патріархату і УАПЦ у європейських міжхристиянських дискусіях неможлива не тільки через невизнання їх іншими помісними православними церквами, а й Римсько-католицькою Церквою, а також найвпливовішими екуменічними організаціями, зокрема Всесвітньою Радою Церков.

Вектор зовнішньої політики УПЦ нині скерований на встановлення міжправославних контактів з метою утвердження свого статусу як єдиної канонічної православної церкви в Україні. Крім того, неучасть УПЦ в обговоренні проблем євроінтеграції обумовлена як відсутністю власних структур на території Євросоюзу, так і її орієнтацією на канонічне та юридичне підпорядкування Московській Патріархії. Отже, політика УПЦ стосовно Європейського Союзу тотожна політиці РПЦ.

Ключове значення у ставленні до євроінтеграції мають **онтологічні засади** нинішнього православ'я. Оскільки у центр антропоцентричного Всесвіту поставлено "богоподібну Людину", а не "просто людину", тобто "грішну й упавшу" людину, то в цьому Православна Церква вбачає "витоки кризи сучасної західної цивілізації"[1]. Московська Патріархія не сприймає католицької концепції "об'єднаної від Атлантики до Уралу християнської Європи", оскільки вважає її ватиканським камуфляжем глобалізованої на західний кшталт Європи ("католицько-протестантської" Європи), яка загрожує російській слов'янсько-православній ідентичності і російській політичній доктрині "багатополярності" і "багатоукладності" світу. Папський афоризм "Європа повинна дихати двома легенями – східним і західним" православними авторитетами оцінюється як "єресь".

Європейському антропоцентризму, який розвинувся, як вважають московські духовні авторитети, завдяки принципу свободи совісті, вони протиставляють теоцентричну традицію Російського православ'я. Саме такий онтологічний підхід Московської Патріархії до євроінтеграції приваблює до солідарності з цією церковною позицією ті політичні сили в Росії, які, декларуючи "багатополярність" світу, стоять на традиційних імперських позиціях і для яких наближення кордонів об'єднаної Європи до Росії є небажаним і навіть ворожим актом, а європейські ліберальні цінності вважаються не сумісними з доктриною "слов'янсько-православної цивілізації" з центром у "третьому Римі" – Москві.

Ідеологія соціальної концепції РПЦ не сприймає ліберальної антропоцентричної системи цінностей європейського співтовариства, оскільки **православна теоцентрична духовна традиція відкидає антропоцентричний гуманізм** європейців, вважаючи його чужим для себе світоглядом, який не може бути прийнятим як абсолютна і духовна цінність[2]. Секуляризована Європа ототожнюється з ганебним, з точки зору РПЦ, явищем – свободою совісті та секулярним антропоцентричним гуманізмом. Саме тому в "Основах соціальної концепції РПЦ" піддається нищівній критиці принцип свободи совісті як "негідний продукт" європейського секулярного гуманізму, як основна причина "утрати суспільством

---

[1] .Основы социальной концепции Руской Православной Церкви // http:// www.rusian.orthodoxchurs.org.ru/s 2000r/ – IV § 7.

[2] Там само: IV § 7,8.

релігійних цілей і цінностей, масової апостасії, фактичної індиферентності до справ церкви і до перемоги над гріхом"[1]. Сам по собі цей принцип, який є ключовим у міжнародних правових актах, які стосуються релігії, церкви і віросповідань, звинувачується у тому, що він став причиною "розпаду системи духовних цінностей, утрати спрямованості до спасіння у більшій частині суспільства"[2].

Католицька Церква майже до кінця 50-х років XX ст. не знаходила будь-якого позитивного змісту в гуманізмі, оскільки вважала його світським філософсько-етичним вченням, яке тісно пов'язане з матеріалістичними поглядами на природу людини і сферу її потреб. Гуманізм розвивався як течія, незалежна від теології, зокрема моральної теології католицизму, оскільки гуманізм висував на перший план проблеми людини та її життя як систему поглядів на світ, уґрунтовану на пріоритетності цінностей людської особистості, її права на земне життя і вільний розвиток.

Таким чином, принципи гуманізму з самого початку мали чітке спрямування проти християнського теоцентризму, який традиційно звеличував "цінності потойбічного життя" і принижував цінності поцейбічного, земного існування людини. Саме тому не випадково в "Силлабусі" (або "Повному переліку головних помилок нашого часу"), виданому у 1864 р. папою Пієм IX, поряд з осудженням таких течій та ідей Нового часу, як раціоналізм, пантеїзм і соціалізм, відкидалася не тільки будь-яка етика, вільна від впливу релігії, а й сама ідея гуманізму. Останній раз Католицька церква офіційно відкинула гуманізм під час понтифікату папи Пія XII. В енцикліці "Humani generis" (1950 р.), засуджуючи "помилкові погляди, які загрожують основам католицького вчення", у вигляді теорії еволюції, діалектичного матеріалізму, екзистенціалізму та інших світських вчень, Пій XII, хоча спеціально не виокремив гуманізм, але, по суті, засудив і відкинув його як позитивну цінність.

Категорія "гуманізм" у позитивному ставленні до неї з'являється в офіційних католицьких документах лише у прийнятій II Ватиканським собором пастирській конституції "Про церкву у сучасному світі". У цьому соборному документі Католицька Церква, обґрунтовуючи своє ставлення до гуманізму, вживає таке поняття як "персоналізація", тобто встановлення таких суспільних відносин, які повинні сприяти становленню особистості і справедливих людських відносин[3] . Лінія на гуманізацію соціально-етичного вчення знаходить динамічний розвиток в енцикліках папи Івана Павла II "Redemptor hominis" ("Відкупитель людини") – 1979 р., "Dives in misericordia" ("Багатий милосердям") – 1980 р., "Laborem exercens" ("Займаючись працею") – 1981 р., "Sollicitudo rei socialis" ("Турбота про соціальну дійсність") – 1988 р., "Centesimus annus" ("Століття") – 1991 р. По суті в цих соціальних енцикліках докорінно змінюється ціннісна парадигма католицизму від теоцентризму (людина – Бог) до антропоцентризму (Бог – людина). В*перше за столітню історію формування свого соціального вчення Католицька Церква у 1991 р. заявила, що людина посідає центральне місце у її соціальному вченні. Це надзвичайно важливий поворот не лише в соціальному, а й в теологічному вимірі людини.* Заявивши, що "людина – це шлях Церкви", папа Іван Павло II однозначно наголосив на тому, що "єдиною метою Церкви є турбота і відповідальність за людину", що " Церква виявляє особливу турботу людині, яка включена у складну систему відносин сучасного суспільства", що "соціальне вчення є важливим засобом євангелізації світу" і що, зрештою, "сьогодні, як ніколи раніше Церква розуміє, що її соціальному вченню довірятимуть лише по досягненнях в поліпшенні життя людини, захисту її прав і гідності, а вже потім – за послідовність і внутрішню логіку її вчення"[4].

---

1 Там само: III § 8.

2 Там само: III § 6.

3 Saudium et spes // Dokumenti del Vatikano II. Constituzioni, Dekreti, Dichlarazioni.– Roma, 1976.– S.78.

4 Centesimus annus.– Roma, 1991.– § 53, 54, 57.

Нинішні головні репрезентанти Московської Патріархії органічно не сприймають і категорично відкидають, як єресь, гуманізм або, як вони уточнюють, "секулярний гуманізм", який є ідеологією глобалізації. З цього приводу останнім часом активно виступають видатні богослови православ'я. Ось приміром судження протоірея Всеволода Чапліна, який є заступником голови Відділу зовнішніх церковних зв'язків Московської Патріархії: "Для православного віруючого головною метою земного буття є спасіння, надбання вічного життя. Все, чим живе "цей світ", - придбання багатства і здобуття влади, досягнення комфорту, турбота про здоров'я, навіть саме збереження і продовження земного буття – для істинного християнина важливе і потрібне настільки, наскільки все це не заважає духовному життю"[1]. Звичайно, це високий ідеал, який, відверто скажемо, навіть не був в такій категоричній рефлексії характерний для первісного християнства і не визнавався як ключова парадигма середньовічним християнством і в Новий час, тим більше на Русі і, зокрема, в Московії і Російській імперії, де православ'я було державною церквою. Чому ж раптом такий різкий поворот до первісно-християнської сотеріології, до категоричної ізоляції від "цього світу", "входження" в який сьогодні, крім Католицької Церкви, активно декларують, зокрема, і протестантські конфесії в Україні? По суті, православ'я стає (чи хоче бути) більше есхатологічною і харизматичною церквою, ніж всі інші християнські церкви.

Православні богослови і чільні ідеологи Московської Патріархії об'єктом своїх атак обрали "секулярний гуманізм", тобто сучасний світський гуманізм, який своїм обличчям повернутий до сучасного буття, а не потойбічного стану людини, до утвердження її гідності, захисту її прав, потреб і вимог в сучасному світі. Тобто тут начебто Бог і релігія навіть і не потрібні. "Православ'я і секулярний гуманізм, - підкреслює уже цитований протоірей Всеволод Чаплін, - принципово не сумісні. Принципи, які сповідують православні віруючі і будівничі "Царства Божого без Бога" (йдеться про сучасний Європейський Союз – П.Я.), постійно входять в протиріччя. Для православних очевидно: людину потрібно будь-якими засобами захистити від гріха (будь-то перелюбство, п'янство, перегляд безсоромного фільму або перехід від Православної Церкви). Гуманісти, навпаки, вважають: обмеження людської свободи – злочин, з яким необхідно боротися. Православні християни твердять, що задля захисту віри або народної святині необхідно боротися до останньої краплі крові. Гуманісти скажуть, що ці "забобони" не варті людського життя"[2]. Який же висновок на підставі такого, дещо препарованого, тобто надуманого і пересмикованого порівняння, робить цей високопоставлений православний богослов? "У центрі православного світорозуміння, - розмірковує протоієрей В. Чаплін, - стоять Бог і Церква, а в основу секулярного гуманізму покладено антропоцентризм, тобто поставлено грішну, неперетворену людину у центр Всесвіту"[3].

Отже, конкретно йдеться про пріоритетність цінностей: людина, її сучасні права і свободи, чи людина в есхатологічному вимірі; людина з почуттям своєї гідності і найвищої самоцінності, а чи ж людина з почуттям своєї гріховної неповноцінності, яку вона компенсує у потойбічному світі. Саме в такій надзвичайно категоричній рефлексії з есхатологічним акцентуванням звинувачується секулярний гуманізм за те, що він націлений на "витіснення послідовного релігійного світогляду". "Його небезпека в утвердженні обезбожнюваного гуманістичного світогляду як елементу права – міжнародного або національного – обов'язкового для виконання, – уточнює високопоставлений богослов Московської Патріархії. Причому він ілюструє

---

1 Протоиерей Всеволод Чаплин. Глобализация и «глобализм»: новые возможности, новые удары.– М., 2004.– С. 11.

2 Там само. – С. 11.

3 Там само.

свій висновок у такий спосіб: “Між іншим, у Російській Конституції уже міститься **ідеалізоване гуманістичне твердження**: “Людина, її права і свободи є вищою цінністю” (ст. 2). Для православних християн, які вважають вищою цінністю свою віру і можливість спасіння, таке твердження видається більш ніж дивним”[1].

Зрештою, епоха утвердження гуманізму на межі Нового часу почалася від Відродження й Просвітництва в Європі, яку особливо недолюблюють і таврують нинішні православні богослови (і не лише Московської, а й Київської Патріархії. Згадаймо тут доповідь патріарха Філарета до 2000-річчя від дня народження Ісуса Христа). Гуманісти Відродження високо підняли гідність, трактованої по-церковному “гріховної” людини і, справді, поставили Людину у центр Всесвіту. У зв’язку тим, що законодавство нинішньої об’єднаної Європи, як і все міжнародне законодавство, секуляризоване, тобто обходиться без релігійної санкції, з цим уже давно примирилася Католицька Церква. Це із задоволенням сприймають протестантські конфесії, які бояться конфесійно забарвленого законодавства і вважають, що воно повинно бути позаконфесійним, а отже – секулярним.

Православні богослови, навпаки, нинішні інтеграційні процеси сприймають як виклик релігійним цінностям. “Глобалізаційні процеси, - вважать вони, - ставлять перед людством питання: які цінності переважають? Чи буде нав’язаний всім народам “єдиний стандарт” безбожного гуманізму, а чи ж вони зможуть не тільки зберегти, але й розвивати та проповідувати свою традиційну духовну спадщину? Чи релігійний первінь світорозуміння все ж таки стане одним із джерел формування міжнародного права?”[2].

Отже, яким має бути і національне і міжнародне законодавство – релігійним і навіть теократичним, як за часів Мойсея, чи світським, гуманістичним – це нібито найбільше турбує православних богословів. А по суті тут йдеться про дещо інше, а саме – принцип свободи совісті, право людини сповідувати або не сповідувати будь-яку релігію, право мати, приймати і змінювати релігію за своїм вибором (як це і зафіксовано, до речі, у нині діючому Законі України “Про свободу совісті та релігійні організації”(ст. 3). Цей принцип є основоположним усіх міжнародних правових актів. А “зміна віри”, “відхід від православної церкви” – це, як трактують православні богослови, в “смертельний гріх”, винуватцем якого постає секулярний гуманізм і нинішні гуманістичні закони, які обґрунтовують “свободу совісті” як засадничий принцип правової держави і секулярного суспільства.

Ось на цьому тлі і відбувається зіткнення православ’я і секулярного гуманізму. “Охраняемое” православ’я було ідеологією Російської імперії, і перехід в “иноверование” вважався злочином, який карався каторгою. Невже ж поверненням до такого законодавства ідеологи Московської Патріархії намагаються тримати свою паству в загорожі Православної Церкви? Про це, зокрема, свідчить таке їхнє твердження: “Міжнародне законодавство засноване на ідеології секулярного гуманізму. Його суть – “все в ім’я людини, все для блага людини”... Ця ідеологія надає безперечну перевагу облаштуванню земного буття перед прагненням до вічного життя, перед релігійними і моральними цінностями... Релігія в контексті цієї ідеології сприймається як виключно приватна справа громадян. З точки зору гуманіста, людство повинно управлятися на основі раціонального, “об’єктивного і наукового” світорозуміння, а релігію, як основу суспільного облаштування, потрібно відкинути”[3].

Православні богослови мають особливе застереження до міжнародних законодавчих актів, визнаних обов’язковими для країн, які інтегруються до Євросоюзу. Їх, наприклад, не влаштовує, що міжнародні закони “вторгаються у сферу віри, ідеології, переконань”. Як приклад такого “протиріччя національних і

---

1 Там само.

2 Там само.

3 Там само. – С.3.

міжнародних норм" ставлять Грецію, закони якої забороняють навертати православних в іншу віру", що суперечить міжнародному праву про свободу совісті і за що Греція вже піддавалася жорсткій критиці і санкціям з боку, зокрема, Європейського Суду ("Справа Коккінаса проти Греції").

Останнім часом високопоставлені православні авторитети (митрополити Кирило, Ювеналій та інші діячі Московської патріархії) почали нагнітати страх у зв'язку з євроінтеграцією, яка, як вони вважають, "загострює боротьбу навколо влади і цінностей". Вони закликають православних християн "бити тривогу", "із всією відвагою поглянути на нову реальність". Ці заклики, по суті, нагадують стан бойової готовності: "Православні християни не повинні складати духовної зброї і залишати свою Батьківщину на поталу ворогові" (протоієрей В. Чаплін). "Світовий порядок потрібно перебудувати на основі "багатополюсності і багатоукладності" (митрополит Кирило). "Православні християни, всі громадяни країн СНД повинні добиватися вирішального впливу на міжнародні процеси, уважно спостерігати за поведінкою своєї влади у міжнародній політиці і, при необхідності, вимагати зміни її" (митрополит Ювіналій). "Росія, Україна, Білорусія, як країни з переважаючим православним населенням, під час підписання міжнародних договорів, при вступі в будь-яку міжнародну організацію повинні нести відповідальність за свої дії перед православним народом" (протоієрей В. Чаплін). "Що принесе нам глобалізація, залежить від громадянської позиції православних християн і всіх громадян СНД" (митрополит Кирило).

Вкрай негативне ставлення духовних авторитетів Московської Патріархії до євроінтеграції пояснюється насамперед тим, що в її концепції закладена "секуляризація життя держави і суспільства". На цій концепції "побудоване міжнародне законодавство і більшість національних законодавств"[1]. А Православна Церква ставить перед собою завдання утверджувати християнські цінності у процесі прийняття найважливіших суспільних рішень як на національному, так і на міжнародному рівнях. Соціальна концепція РПЦ поставила мету "добиватися легітимності релігійного світогляду як основи для суспільно значущих діянь (в тому числі державних) і як істотного чинника, який повинен впливати на формування змісту міжнародного права і на діяльність міжнародних організацій"[2]. Завдання, відверто скажемо, нездійсненне. Сьогодні навіть Католицька Церква у своєму соціальному вченні не ставить перед собою таких цілей, бо це, по суті, є ідеєю-фікс, адже сучасний світ, зокрема сучасна Європа, глобалізована, інтегрована, не мислять свого подальшого існування без секулярного гуманізму, стрижневою ідеєю якого є антропоцентризм, а не теоцентризм. Повернути ходу історії до епохи Середньовіччя неможливо, а отже не під силу це зробити навіть Московському священноначалію, яке претендує на роль "Третього Риму".

У зв'язку з цим РПЦ категорично відкидає, органічно не сприймає "секуляризації високих принципів невідчуджуваних прав людини". Саме тому вістря соціальної концепції Московської Патріархії спрямоване проти "автономної свободи людини". "У системі сучасного світського гуманістичного розуміння громадянських прав людина трактується не як образ Божий, а як самодостатній і самовладний суб'єкт. Однак поза Богом існує лише упавша людина"[3], – підкреслюється в "Основах соціальної концепції РПЦ".

Характеризуючи сучасні тенденції розвитку людської цивілізації, зокрема такі явища, як глобалізація, євроінтеграція, патріарх УПЦ Київського патріархату Філарет акцентує увагу на тому, що **XX століття завершилося секуляризацією суспільного**

---

1 Основы социальной концепции Руской Православной Церкви. -- XVI,§4.

2 Там само: XVI,§4.

3 Там само: IV,§7.

життя, з якого остаточно витіснена релігія. “Релігія як світогляд й інститут остаточно утратила свою роль у політичній, соціальній і культурній сферах, – до такого висновку прийшов патріарх Філарет. – Сучасне суспільство зорієнтоване насамперед на матеріальні цінності, а професійна діяльність не залежить від світогляду, релігійної віри, моральних устоїв”[1].

Сучасний стан релігії в європейській цивілізації Філарет характеризує як кризовий, а європейська цивілізація оцінюється ним як така, що сформувалася на засадах нехристиянського гуманізму, а тому перестала бути християнською. Цей висновок фактично є очевидною антитезою католицької доктрини “європейської християнської цивілізації від Атлантики до Уралу”.

Оскільки європейська цивілізація “передала питання віри і свободи совісті до вільного волевиявлення громадян”, то, на думку патріарха Філарета, в кінці другого тисячоліття це “призвело до політеїзму або до релігійного поліформізму, якого світ ще не знав”[2]. Отже, сьогодні, з точки зору патріархаФіларета, секулярна культура ставить на порядок денний не віру в істинного Бога, а мораль: “Християнського Бога, як вона гадає, уже не має, а християнська мораль є чомусь загальнолюдською. Сьогодні релігійна сфера включає в себе всі релігійні традиції і релігійний досвід. Це називається релігійним синкретизмом”[3].

Патріарх Філарет звинувачує християнську європейську цивілізацію в тому, що “вона відкрила двері східним релігіям, викинувши із суспільного життя християнство”, а зіткнення з іншими світовими релігіями виявило, що християнство програє у зіткненні з ісламською цивілізацією. Отже, висновок патріарха Філарета щодо можливих наслідків глобалізації позначений біблійним есхатологізмом і апокаліптичним алярмізмом. “Процес глобалізації зупинити неможливо,– зазначає Філарет,– якщо невідомими нам шляхами сам Бог не зупинить його, як у свій час Він припинив будівництво Вавилонської вежі”[4].

Отже, висновки предстоятеля УПЦ КП стосовно стану і тенденцій розвитку сучасної цивілізації балансують на межі реального бачення світу і крайнього есхатологізму, який і спонукає його до соціального песимізму. Потрібно визнати і оцінити, що патріарх Філарет, у порівняння з Московським священноначалієм, більш виважено, досить об’єктивно аналізує стан релігії і релігійності у сучасному світі. Проте витокові, онтологічні засади аналітичного методу патріарха Філарета співпадають і майже тотожні із світовідчуттям і світобаченням духовних авторитетів РПЦ.

Таким чином, вимальовується таке світобачення православних церков: з одного боку, європейський секулярний антропоцентричний гуманізма, з іншого – теоцентрична консервативна позиція православ’я; глобалізована об’єднана Європа – замкнена спільнота східноєвропейських православних країн; міжнародні стандарти прав людини, європейська концепція свободи совісті – недоторканність традиційного православ’я і надання йому державного статусу “охраняемой” релігії (тобто повернення до колишньої тріади: “православ’я, самодержавство, народність”). Наскільки, ефективна і виправдана така концепція виживання православ’я у сучасному глобалізованому світі, в умовах секулярного гуманізму і євроінтеграції, доведуть наступні 10-15 років. Але ходу історії зупинити неможливо.

---

1 Православний церковний календар 2002р. Видання Київської патріархії Української Православної Церкви.– С.104.

2 Там само. – С.105.

3 Там само.

4 Там само. – С.11.

В.Климов*

МІСЦЕ ЦЕРКВИ У СИСТЕМІ СУСПІЛЬНИХ ІНСТИТУЦІЙ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ ЯК РЕЗУЛЬТАТ ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ РЕЛІГІЙНОЇ СВОБОДИ

Констатація якісно нового місця Церкви, релігійних інституцій в Українській державі і суспільстві, місця, кардинально відмінного від того, коли вони існували як терпимі з перспективою ідеологічного, адміністративного, юридичного витіснення, стала на сьогодні загальним місцем численних світських і церковних документів різного рівня, досліджень, розвідок, масмедійних публікацій тощо.

В той же час, проблеми релігійної свободи, реального місця церкви в сучасному суспільстві залишаються актуальними не лише для України, але є предметом досить гострих дискусій і в цілому світі. Свіжа ілюстрація до цього - зміст преамбули договору, яким затверджується Конституція Європейського Союзу. Констатуючи повагу загалом до статусу церков і релігійних об'єднань у країнах - членах Євросоюзу, документ не містить очікуваної церквами згадки про християнську спадщину Європи, що викликало подив і нерозуміння з боку представників християнських церков, особливо на тлі розлогих констатацій про вклад у європейську цивілізацію таких культурних факторів, як гуманістична спадщина Греції та Риму, епохи Просвітництва та ін. Про своє несприйняття такої редакції заявили авторитетні у світі діячі християнської церкви, глави Української православної церкви, Української православної церкви - Київський патріархат та ін.

Як би не закінчилася дискусія навколо присутності (неприсутності) згадки про християнський вклад у європейську цивілізацію у названому документі, проте в даному випадку звертає на себе увагу інше - наявність у авторів проекту не заздалегідь компліментарного підходу до оцінки християнського вкладу у історичні здобутки Європи (хоч, на нашу думку, християнство наклало помітний відбиток, як позитивний, так і негативний, на всі сторони історичного буття європейської цивілізації і не заслуговує на замовчування), а критичної оцінки з врахуванням ставлення християнської церкви до інакшедумання, демократії, свободи совісті і прав людини тощо, в результаті чого президія Конвенту „Майбутнє Європи" поки що не вважає доцільним згадувати про християнську спадщину Європи.

Поза сумнівом, що при визначенні місця Церкви у системі суспільних інституцій сучасної України в умовах, коли можливості релігійної свободи реалізуються в досить широкому діапазоні, слід з'ясувати, наскільки вагомою є реальна присутність Церкви у сучасних, знакових для України політичних, громадських, культурних подіях та процесах; яка дійсна суспільна вага Церкви у порівнянні з іншими інститутами українського соціуму; завдяки яким, реальним чи віртуальним, якостям, загальнозначущим діянням чи позиції церковних інституцій з життєво значущих проблем громадська думка тривалий час наділяє їх відносно високим рівнем довіри та ін.

Поза сумнівом, що вагомими факторами зайняття церквою та релігійними організаціями якісно нового місця в українському суспільстві і, відповідно, правового закріплення цього місця в чинному законодавстві стали кардинальні зміни в суспільно-політичних, економічних орієнтирах держави та суспільства, глибинні зміни політичних, економічних та духовних цінностей та пріоритетів.

Внутрішньо- та зовнішньоцерковні процеси і тенденції в трансформації цього інституту у напрямі повноти забезпечення і реалізації релігійної свободи, що тільки-но починали формуватися після 1988 р. і могли б за інших обставин у неспішному режимі еволюціонувати десятиліттями, проте в умовах кардинальних суспільно-політичних, економічних, політико-правових, духовних, національних змін в Україні

* Старший науковий співробітник Інституту філософії НАН України, к.філос.н.

набули різкого прискорення, активного вияву і реалізації, матеріалізуючись у зростанні мережі церков та релігійних організацій, чисельності духовенства; виявів публічної релігійності; сформуванні в багатьох церквах ядра діяльного, ініціативного духовенства, необтяженого минулим досвідом надто обережного співіснування з державою; в активізації повернення чи будівництва нових культових споруд, різкому збільшенні релігійних видань тощо.

Разом з тим, при всій значущості цих наочних, здебільшого кількісних виявів, вони були лише зовнішніми ознаками більш сутнісних, глибинних процесів у самому суспільстві - процесів переосмислення громадською думкою місця церкви в суспільстві, визнання за нею реального, недеформованого партійно-державницькими міркуваннями значення в історії українського народу; зміни у бік поміркованої, ліберальної думки суспільства щодо релігійних цінностей, доцільності участі релігійних організацій у соціальних програмах тощо. Подальший розвиток подій показав, що й за цих умов між переосмисленою думкою соціуму про місце Церкви і баченням самою Церквою свого місця в українському суспільстві (нерідко перебільшеного) зберігається, як, до речі, й на Заході, досить значна дистанція, проте зрушення громадської думки у бік об'єктивних оцінок феномену Церкви були очевидними.

Таким чином, утвердження в незалежній Україні кардинально нових політичних, економічних, правових, соціальних, духовних реалій, зняття законодавчо закріплених безальтернативних духовних, по суті моносвітоглядних цінностей і орієнтирів дозволили, по-перше, в порівняно короткий термін створити умови для реалізації релігійної свободи, які б дозволили церкві, релігійним організаціям зайняти в українському суспільстві те місце, яке їм об'єктивно належало і належить, а по-друге, неупереджено, поза партійними чи ідеологічними міркуваннями визначити і оцінити реальне місце церкви у вітчизняному соціумі.

Перш за все, важливо констатувати належне місце церковної інституції у правовому полі незалежної України, закріплене, перш за все, в Конституції Української держави, Законі України „Про свободу совісті та релігійні організації". Показово, що всі принципово важливі правові положення вітчизняних законодавчих актів щодо свободи совісті та релігійних організацій співпадають або не суперечать нормам міжнародного співтовариства у сфері забезпечення прав і свобод, зокрема Європейської конвенції захисту прав і фундаментальних свобод, приписів Європейського Суду з прав людини; законодавству держав із значним досвідом запровадження демократичних норм співжиття. Більш ніж 13-літня практика застосування цих правових норм самою Україною засвідчує їх ефективність як надійних правових регуляторів у справі забезпечення соціальної стабільності поліконфесійної держави, збереження релігійної, національної, культурної ідентичності українського соціуму.

Немаловажним чинником, що сприяв зайняттю церквою та релігійними організаціями якісно нового місця у державі і суспільстві, істотно вплинув на громадську думку щодо інституту Церкви, стала реальна практика Української держави у цій сфері, поступове подолання нею позиції не завжди щирої, позірної уваги до інституту Церкви та її ієрархів, як до належного релігійно-церковного декору в державі; налагодження постійного діалогу з церквами, релігійними організаціями, здійснення практичних кроків, що справді демонструють нову державну політику щодо релігії та церкви.

Отже, функціонуючи в суспільстві, але поза державою, маючи статус суспільної інституції, але будучи підпорядкованим законодавчим і нормативно-правовим актам, чинним в Україні, інститут церкви займає особливе місце, який визначається становищем багаточисельної недержавної організації, масштабним духовним впливом на значну частину суспільства, вагомою присутністю у

вітчизняній, національній історії, культурі, традиціях, в цивілізаторському процесі на українських землях, у формуванні етнічної ментальності та ін.

Не дають підстав для неоднозначного тлумачення й законодавчі положення про місце інституту церкви в політичній системі України. Чинне законодавство встановлює, що „релігійні організації не беруть участі в діяльності політичних партій і не надають політичним партіям фінансової підтримки, не висувають кандидатів до органів державної влади, не ведуть агітації або фінансування виборчих кампаній кандидатів до цих органів".[1]

Поява цих застерігаючих чи обмежуючих щодо діяльності церкви в політичній сфері положень має, на нашу думку, особливо актуальне значення в умовах багатопартійної України, появи значної кількості партій, що прагнучи до більш масової підтримки своєї партії, не мають достатнього досвіду реалізації цього завдання в умовах правової держави, залишаючись законослухняними, а тому на практиці готові застосовувати і застосовують будь-які екстенсивні (явні чи латентні) засоби отримання голосів електорату, у тому числі й ті, що суперечать вимогам закону. При цьому враховується, що віруючі у порівнянні з невіруючими, як правило, досить активні у своїй участі у виборах: лише 9,2% опитаних віруючих виявили свій намір не брати участі у виборах.[2] Непоодинокі свідчення того, що й церкви, релігійні організації, основне ядро духовенства та віруючих в залежності від змісту політичних програм тих чи інших партій, їх ставлення до релігії й церкви, і в розрахунку на лобіювання інтересів своєї церкви, конфесії чи релігійної організації у законодавчих чи виконавчих органах влади схиляються до підтримки, в першу чергу, через механізми свого впливу на електорат, лише певних партій, рухів тощо, як правило, офіційно заперечуючи таку підтримку. За даними соціологічних досліджень Центру Разумкова, майже кожний десятий респондент (9,7%) визнав, що релігійна організація тією чи іншою мірою справляє вплив на його політичні переконання. Серед віруючих такий вплив визнали 12,6% громадян; 4,0% православних і 14,4% греко-католиків прислухаються до тих політичних думок та ідей, що пропагуються в їх релігійних організаціях.[3]

За умов, коли віруючі в своїй більшості проявляють значну зацікавленість до проблеми політики (в середовищі православних, греко-католиків - на рівні 82-84%)[4] і виявляються так чи інакше політично поляризованими, в Україні відбувається не лише процес певної церковно-конфесійної зорієнтованості частини політичних партій, депутатських об'єднань, але й зустрічний процес – неофіційної партійної поляризації найбільш чисельних і впливових церков, конфесій, релігійних організацій; діє негласний механізм підтримки релігійно-церковними інституціями одних політичних партій і неприйняття (активне чи пасивне) інших.

Окремі церкви, релігійні організації сьогодні налаштовані не на здійснення послідовно самостійного щодо держави курсу реалізації релігійно-церковних стратегічних чи тактичних завдань, а скоріше на змагання за першість впливу на вищі державні структури і нав"язування їм своєї позиції, як загальноукраїноцерковної. Не випадково, підсумковий документ Першого Всеукраїнського місіонерського з'їзду Української православної церкви Московського патріархату орієнтував учасників на роботу з вищими органами влади та політичними партіями, які мають усвідомлювати, що „єдина канонічна Православна церква є консолідуючою силою суспільства, особливо за відсутності єдиної державної ідеології," і, зокрема, „законодавчо

---

1 Див.: Закон України „Про свободу совісті та релігійні організації". Стаття 5.

2 Див.: Дудар Н., Шангіна Л. Релігія і церква в суспільному житті України // Центр Разумкова - 2002. - К., 2003. - С. 649.

3 Та само. – С. 647, 650.

4 Див.: Рязанова Л. Релігійна диференціація українського соціуму та її вплив на політико-ідеологічні преференції громадян України. / Українське суспільство - 2003. Соціологічний моніторинг. - К., 2003. - С. 534.

визначити особливий статус Української Православної церкви як церкви більшості населення і традиційної релігії”[1].

Наукові дослідники констатують наявність у всіх великих і впливових конфесій груп потужної підтримки в українському парламенті з боку лівих, центристських чи правих сил. Виявляються такі тандеми результатом осмисленої і обопільної зацікавленості чи ситуація є такою, як її подає, наприклад, офіційний документ греко-католицької церкви („...політики хочуть маніпулювати Церквою, а церковні люди дають себе обдурити...”),[2] факт залишається фактом, що в політично поляризованому суспільстві й складова його частина - церква, що об’єднує парафіян, також здебільшого політично зорієнтованих, опиняється у силовому полі дії політичних факторів і більш-менш очевидно виявляється втягнутою у політичні розклади сил, підтримку одних і неприйняття інших програм, ідей тощо.

В аспекті визначення реального місця церкви в українському суспільстві в контексті проблеми „церква - політика” втягнення церкви, релігійних організацій в політичну площину лише на перший погляд підносить значущість церкви ще в одній життєво важливій сфері. Насправді ж церква, релігійні організації не без розрахунку втягуються у невластивий їм ареал діяльності, що не лише не передбачена чинним законодавством, але й прямо заперечується ним; прирікає інститут церкви так чи інакше бути причетними до партійної однобічності, несамостійності позиції; на повтори слідом за тією чи іншою партією численних помилок у невластивій собі царині політичних ініціатив, міжпартійної і внутрішньопартійної боротьби тощо і, головне, втрачає в очах навіть віруючої частини суспільства свій особливий статус інституції, що стоїть над земними (вже не говорячи про партійно-політичні) пристрастями й уподобаннями. Це вже не просто бачення церквою тієї чи іншої суспільно значущої політичної проблеми і вияв ставлення до неї, а політична заангажованість, невластива вітчизняній церкві з часів Київської Русі.

Як показують соціологічні дослідження, громадська думка, що складається з представницького масиву віруючих, невіруючих і не менш показового для нашого суспільства масиву тих, хто вагається між вірою і невір’ям, у своїй більшості відводить церкві позитивну роль у сучасному українському соціумі, виявляючи значну частину таких громадян не лише серед віруючих (68,3%) та тих, хто вагається (40,8%), але й серед невіруючих (18,1%)[3]. Ті, хто цілком заперечує позитивну роль церкви у суспільстві, за даними опитування, становлять лише 4,0% від всього масиву опитаних (зокрема, так вважає 12,6% невіруючих, 4,1% тих хто, вагається між вірою і невір’ям).

В аспекті визначення реального місця церкви в суспільстві, де на практиці реалізується релігійна свобода, показовими, на нашу думку, є дані про рівень присутності в суспільстві оцінок щодо церкви як такої, що не відіграє помітної ролі в українському суспільстві: такої думки дотримується 21,3% віруючих, 41,9% тих, вагається між вірою і невір’ям, 51,8% невіруючих, тобто в цілому близько третини опитаних.[4] Якщо стосовно таких переконань у невіруючих слід констатувати лише послідовність їх позицій, то відносно наявності таких оцінок у кожного п’ятого віруючого, який практично знаходиться в епіцентрі релігійно-церковної діяльності і може будувати судження про цей інститут, базуючись не на чиїхось переказах, а на власному досвіді, питання виникають.

За даними соціологічного моніторингу, що ведеться Інститутом соціології

---

[1] Див.: Хроніка подій релігійного життя в Україні: травень. Офіційний вісник Державного комітету у справах релігій // Людина і світ. – 2003. - №5. - С. 34.

[2] Див.: Пастирське послання Синоду єпископів Києво-Галицької митрополії Української греко-католицької церкви до вірних і всіх людей доброї волі з нагоди виборів. - Львів. - С.2.

[3] Див.: Дудар Н., Шангіна Л. Релігія і церква в суспільному житті України // Центр Разумкова - 2002. - К., 2003. - С. 647.

[4] Там само.

Національної академії наук України щорічно з 1994 року (що дає надію на об'єктивність, науковість, професіоналізм і надійність результатів даного дослідження), соціологічний ряд щодо рівня довіри церкві та духовенству („цілком довіряю" та „переважно довіряю" за останні 10 років змінився з 35,6% до 42,9%,[1] що майже вражає на тлі низьких показників чи відвертого падіння довіри до переважної більшості інших суспільних інституцій. Особливо помітним є ріст цього показника, починаючи з 1999 року, що є фактом, хоч на це є свої причини, нерідко ситуативні, скоріше пов'язані з розчаруванням чи й втратою віри громадян на продуктивну діяльність всіх інших, зокрема новостворених або істотно оновлених суспільних інституцій, аніж із заслугами власне церкви. За 1994-2003 роки дещо зменшилося і число тих, хто зовсім не довіряв церкві та духовенству (з 13,6% до 12,4%) або переважно їм не довіряв (з 13,7% до 11,1%) [2].

В контексті домінуючої недовіри громадян до рукотворних чи істотно реформованих у часи української незалежності інституцій в очах громадян краще, окрім церкви, виглядають інститут сім'ї та родичів (про цілковиту довіру або переважно довіру висловилося рекордно високе число опитаних - 91,1%), колеги (46,1%), армія (32,8%), хоч щодо останньої за два останніх роки також намітився, судячи з динаміки результатів соціологічних досліджень, помітний спад довіри.

Таким чином, дані соціологічного опитування наших сучасників (віруючих і невіруючих) засвідчують про досить помітне місце церкви як інституції, яке їй відводиться нашими співгромадянами за ступенем довіри і у співставленні з іншими представниками сьогоднішнього українського соціуму, особливо в контексті стійкої впродовж останніх років недовіри опитаних практично до всіх інших органів, установ, організацій, розчарування в результатах їх діяльності.

Вагомими факторами зайняття церквою та релігійними організаціями якісно нового для них місця в українському суспільстві і, відповідно, правового закріплення цього місця в чинному законодавстві стали, на нашу думку, не лише фундаментальні зміни в суспільно-політичних, економічних, правових, духовних орієнтирах країни, але й стрибкоподібний ріст в Україні, особливо в перші роки незалежності, релігійних громад, релігійних організацій, питомої ваги віруючих (чи таких, що самоідентифікували себе як віруючих) серед всього населення; в сподіваннях значної частини населення щодо церкви (хоч і значною мірою емоційних і перебільшених) як орудника, здатного не лише подолати духовну, культурну кризу в суспільстві, але і якісно його переродити, позитивно вплинути на всі сторони буття - від політичного до побутового; кардинальні зміни в позиціях засобів масової інформації в трактуванні проблем релігії, віруючих, діяльності релігійних організацій тощо.

Сьогоднішні порівняльні статистичні дані, при всій неоднозначності ставлення до них в абсолютному вимірі, кількісно і якісно характеризують церкву як соціально значущий інститут з розгалуженою мережею релігійних центрів, управлінь (єпархій, дієцезій тощо), монастирів, братств, місій, навчальних закладів, недільних шкіл; з численним складом духовенства, зростаючою кількістю церковних періодичних видань та ін.

Проте справжня значущість подібних показників - у їх кількісному відображенні глибинних, сутнісних процесів, що відбуваються в нинішньому релігійному і позарелігійному середовищі: розбудова структурованої мережі релігійних організацій будь-якої конфесії була б штучною, формальною, нежиттєздатною без визначальних процесів, що відбуваються на первинному рівні, - реального кількісного зростання релігійних громад, збільшення кількості віруючих чи тих, хто такими себе вважає.

---

[1] Див.: Українське суспільство - 2003. Соціологічний моніторинг. - К., 2003. - С. 574.

[2] Там само.

За даними Українського центру економічних і політичних досліджень, в 2000 році віруючими вважали себе 57,8% опитаних, в жовтні 2002 року - 60,2% (для порівняння - 36,4% опитаних у цьому дослідженні склали ті, хто вагається між вірою та невір'ям, невіруючі, переконані атеїсти та взагалі байдужі до релігії і віри)[1].

Як би не різнилися в конкретних цифрах оціночні рівні релігійності в сьогоднішній Україні, вони, по-перше, відображають у порівнянні, наприклад, з рівнем 10-літньої давності значний ріст самоідентифікованої релігійності (1993 рік: за результатами досліджень центру Соціс-Геллапа 42,3% опитаних заявили про свою віру); по-друге, в аспекті нашої теми про місце релігії в українському соціумі в умовах забезпечення релігійної свободи, ці дані засвідчують про відносно високе місце церкви, яке відводиться їй (свідомо чи кон'юнктурно) громадською думкою.

Ці тенденції на сьогодні залишаються домінуючими, хоч, як відомо, з'являється дедалі більша кількість наукових дослідників, які досить критично ставляться до показника декларованої релігійності в соціологічних дослідженнях і переконано неототожнюють декларовану і реальну релігійність. Досить критичні оцінки щодо рівня справжньої, а не декларованої релігійності все частіше з'являються в судження і самих представників церкви. Так, зокрема, на Першому Всеукраїнському місіонерському з'їзді Української православної церкви в доповіді голови Синодального відділу релігійної освіти, катехизації і місіонерства УПЦ констатувалося, що „практикуючих віруючих" серед православних - одиниці, інші - православні за традицією, укоріненість яких у православ'ї - мінімальна, а ступінь їхньої церковності можна розрізнити тільки з використанням найскладнішої оптики[2]. Досить критично, якщо не скептично, оцінено ступінь реального впливу християнської церкви на сучасника, рівень релігійності Помісним собором Української православної церкви Київський патріархат (січень 2001 р.), що став свого роду підведенням підсумків майже безперервного панування християнської церкви в Європі та на українських землях. XX ст. сприймається у трактуванні УПЦ КП як віха, що нею завершується секуляризація суспільного життя, з якого витіснена релігія. Входження людства в глобальний економічний розвиток означає, змушений констатувати вищий церковний речник УПЦ КП, переорієнтованість людства на матеріальні цінності, перетворення релігії у приватну справу людини, розвиток громадського і культурного життя, як вважає УПЦ КП, під гаслами так званої «свободи» і «прав людини»[3].

Безумовно, це важливо і для визначення реального місця церкви в суспільстві. Ймовірно, що чесне, а не компліментарне визначення ваги цієї інституції в українському соціумі важливе й для самої церкви, якщо, звичайно, вона не хоче повторити помилку свого давнього опонента - наукового атеїзму, який перебільшуючи свій реальний вплив на різні верстви населення, десятками років втішався оціночною характеристикою СРСР як „країни масового атеїзму," по суті, ігноруючи той факт, що свідомо атеїстичний світогляд був притаманний у всі часи (і в дорадянський час) лише незначній частині населення; що один з найчисельніших світоглядних сегментів - байдужі до релігії, а також велика частина тих, хто декларує себе невіруючими, - це хиткий, нестабільний в своїх світоглядних позиціях та уявленнях масив населення, який, особливо не утруднюючи себе переосмисленням чи обґрунтуванням свого світобачення і світосприйманням, у всі часи виявляється завжди „разом з переможцем" і, ймовірно, в майбутньому ще не раз змінить свої світоглядні уподобання.

---

[1] Див.: Дудар Н. Релігійність українського суспільства: останні дослідження // Людина і світ. – 2003. – №1. - С. 8-9.

[2] Див.: Хроніка подій релігійного життя в Україні: травень. Офіційний вісник Державного комітету у справах релігій // Людина і світ, 2003. - №5. - С. 33.

[3] Там само. – С. 4.

Не випадково, реалістично мисляча частина і науковців, і духовенства досить критично ставиться до маси новітніх відвідувачів релігійно-культових центрів, яка ринула в останній десяток років до церков, костелів, молитовних будинків, монастирів, вбачаючи лише в малій частині з них справжніх віруючих.

Скоріш за все, церкви України чекає суспільна ніша й суспільне місце, що визначилися рівнем релігійності в значній частині європейських країн (Німеччині, Франції, Велика Британія, Швеція та ін.), де у вікових групах від 22 до 57 років дев'яти країн Західної Європи опитування дало рівень декларованої віри в Бога в залежності від віку в діапазоні від 19 до 29 % [1].

Певним підтвердженням цієї думки є результати соціологічного дослідження, проведеного в серпні 2002 року Центром Разумкова з питань ролі релігії і церкви в житті суспільства, ставлення до церкви, характеру потреб громадян у діяльності церкви. Дослідники встановили, що при визнанні понад половиною громадян важливості релігії у власному житті як значущого фактору респондентами при ранжуванні першочергових життєвих потреб та орієнтацій релігію віднесено аж на 17 з 19 запропонованих місць, поставивши на більш високі рівні такі аспекти життя, як здоров'я, стосунки з сім'єю, рівень добробуту, можливість отримувати те, що заробив своєю працею, цікаву роботу, внутрішню гармонію, порозуміння з самим собою, самореалізацію та ін.[2]

Таким чином, реальне місце церкви у сьогоднішній світській державі Україні, в умовах зняття ідеологічного і правового тиску чи обмежень, створення економічних, соціальних, юридичних, інформаційно-ідеологічних умов для реалізації релігійної свободи у порівнянні з іншими суспільними інституціями слід означити як досить високе і значиме, що спричиняється, по-перше, становищем багаточисельної недержавної організації, по-друге, реальним чи потенційним духовним впливом на значну частину суспільства; по-третє, вагомою присутністю у вітчизняній, національній історії, культурі, традиціях, в цивілізаторському процесі на українських землях, у формуванні етнічної ментальності.

Водночас, це місце в суспільстві в багатьох аспектах досить суперечливе, оскільки на практиці виявляється значною мірою декларативним; обмеженим виконанням нею її прямих функцій чи функцій модного суспільного національного декору; здебільшого не підтверджується вагомою реальною присутністю Церкви у сучасних, знакових для України політичних, громадських, культурних подіях, процесах. Істотні, життєзначущі проблеми в Україні вирішуються без церкви.

На місці церкви в суспільстві, її суспільному іміджі негативно позначається стан розколу, що тривалий час має місце в найбільш чисельній церковній інституції - православній церкві; декларованість, але проблемність реалізації питання про єдину помісну церкву.

Інститут церкви в Україні, на нашу думку, рухається і займе в у вітчизняному соціумі місце, яке на сьогодні займає церква в суспільствах провідних країн Європи. Немає особливих підстав прогнозувати якісь істотні зміни ситуації щодо посилення голосу церкви в суспільно значущих, гострих, але суто світських проблемах, особливо зважаючи на теперішні тенденції в становищі церкви в Європі й світі.

---

[1] За даними соціологічного дослідження в країнах Західної Європи (Турин, 2003), вважають себе релігійними у віці 18-29 років у Великій Британії - 24% опитаних, у віці старше 60 років - 55%; у Іспанії - відповідно 39% і 72%; у Німеччині - 40% і 67%; у Франції - 34% і 61%, у Швеції - 25% і 51%. Вважають себе нерелігійними відповідно: у Великій Британії - 57 і 36%, в Іспанії - 44 і 22%, у Німеччині - 46 і 24%, Франції - 44 і 27%, у Швеції - 60 і 41%. Див.: Людина і світ. – 2003. - №10. - С. 46 -48.

[2] Шангіна Л. Середній клас в Україні як суб"єкт громадської активності // Центр Разумкова - 2002. - К., 2003. - С. 634.

Л.Виговський*

СВОБОДА СОВІСТІ ЯК ЧИННИК ПЕРЕОРІЄНТАЦІЇ ФУНКЦІОНАЛЬНОЇ РОЛІ РЕЛІГІЙНИХ ІНСТИТУЦІЙ

З набуттям незалежності Україна впевнено стала на шлях утвердження і подальшого розвитку демократичних засад, світоглядно-ідеологічного і політичного плюралізму. В таких умовах основні принципи свободи совісті отримали своє конституційне забезпечення. Без сумніву, це сприяло підвищенню уваги значної частини населення до світоглядно-духовних аспектів власного і суспільного життя, зумовило суттєві зміни у релігійній сфері як кількісного, так і якісному виміру. В наслідок цього за нинішніх умов релігія і Церква відіграють значну роль у житті українського суспільства, оскільки є важливим фактором соціальної взаємодії людей, зумовлюють їх соціальну поведінку, певною мірою визначають координати подальшого суспільного розвитку.

Проблема функціональності релігійного комплексу, механізм її реалізації в соціумі завжди були в центрі наукових досліджень релігієзнавців. Ця тема в тому чи іншому аспектах досліджувалась Р.Беллою, Е.Дюркгеймом, Г.Зіммелем, Е.Трьольчем та іншими. Їх основоположні ідеї отримали розвиток у працях українських релігієзнавців М.Бабія, В.Бондаренка, М.Заковича, С.Здіорука, В.Єленського, А.Колодного, Б.Лобовика, М.Новиченка, О.Сагана, Л.Филипович, О.Уткіна.

Водночас проблема впливу свободи совісті на зміст і форми виявлення соціальних функцій релігії та її інституалізованих форм ще не була темою окремого дослідження. Через це метою даної наукової розвідки є з'ясування впливу реалізації свободи совісті на зміну змісту соціальних функцій релігійних організацій.

Свобода совісті, як відомо, є однією із фундаментальних цінностей життя людини і суспільства. У філософському контексті вона постає як "особлива якісна визначеність людського буття, яка відображає внутрішню здатність суверенного суб'єкта до вільного, не детермінованого зовнішніми силовими чинниками самовизначення в духовній сфері, а також можливість його творчої та відповідальної самореалізації на основі ціннісно орієнтованого вибору"[1]. В концептуальному плані вона є однією із головних свобод особистості, оскільки саме на її основі базуються інші свободи і права людини.

Принцип свободи совісті як такий теоретично формулюється в західноєвропейський культурі XVI-XVII століття в працях Я.Крелля, С.Припковського, А.Вишоватого та інших. Пізніше їх ідеї у своїх роботах про релігійну толерантність розвинув Дж. Локк[2]. Значний вплив на розвиток уявлень про свободу совісті в її правовому розумінні здійснили Б.Спіноза, Ж.Мелльє, Т.Гоббс, Д.Толанд.

В історії суспільства критичний перегляд пануючих релігійних доктрин, як правило, був зумовлений об'єктивною необхідністю більш адекватного відображення існуючих умов соціального та індивідуального життя людини, потребою реалізації її нових ідей, подолання перешкод для вільної соціальної і культурної творчості особистості. Виникнення і поширення в епоху домінування конкретної конфесії вільнодумства, єресей, сект, врешті атеїзму, свідчило про внутрішні протиріччя і незгоди в ній самій, їх загострення, що часто породжувало боротьбу взагалі з релігійною монополією в духовному житті суспільства. Так, розвиток і утвердження буржуазного способу виробництва зумовило виникнення і розповсюдження реформаційного руху в Європі, який поділив західне християнство на католицизм і

---

* Доцент кафедри філософії та політології Хмельницького інституту регіонального управління та права, к.філос.н.

1 Бабій М. Свобода совісті //Релігієзнавчий словник -К., 1996.- С. 296

2 Див.: Локк Дж. Сочинения. В 3-х т. – М., 1988. – Т. 3. – С. 66-134

протестантизм. І хоч і до цього в ній існували елементи віротерпимості, але це був зовсім інший тип віротерпимості, ніж віротерпимість, яка вже будується на засадах реалізації принципів свободи совісті.

В то й же час, релігія за своєю суспільною природою є невід'ємним елементом соціального життя, виконує в ньому важливу функціональну роль. У своєму інституалізованому вияві вона знаходиться у взаємозв'язку, взаємодії (тією чи іншою мірою) зі всіма структурними елементами соціуму, впливає на їх розвиток або навпаки суттєво йому заважає. Релігія виявляється взаємозв'язаною із усіма рівнями людських відносин – від щонайменшого, яким є сім'я, і до вищого, тобто все людство.

В сучасних умовах у правовому плані релігійні організації мають справу насамперед з державою, яка, власне, й задає "правила гри", оскільки саме вона затверджує зміст юридичних норм, які регулюють суспільні відносини в процесі реалізації індивідом свого права на свободу совісті і контролює їх виконання. Ці закони передбачають створення в державі таких умов, які давали б можливість особистості вільно і повною мірою самореалізуватися в системі суспільних установок, координат свого світоглядного вибору.

Під впливом кардинальних змін, що відбулись і продовжують відбуватися у нашій державі, релігійні інституції та організації у житті нашого суспільства зайняли якісно інше місце, ніж це було в радянський період їх історії. "Якісна новизна місця релігійних інституцій полягає в тому, - зазначає В.Климов, - що вони набули статусу справді самостійних, самодостатніх, незалежних від світських інститутів (державних, політичних, громадських) утворень, із своїм відмінним від світського світобаченням і світосприйманням; із своєю структурою, ієрархією, органами управління, засобами інформації, власністю, притаманним тільки їм способами і формами релігійного спілкування з одно- та іновірцями, поширенням свого впливу тощо"[1]. В умовах реалізації основоположних принципів свободи совісті у релігійних організацій з'явилися реальні механізми впливу на державні і суспільні структури, дієві форми контролю за порушенням прав та інтересів як релігійних організацій в цілому, так і окремих віруючих.

Все це дозволило релігійним інституціям суттєво розширити поле власної діяльності, а в деяких випадках вийти навіть за межі власне релігійної діяльності, що вплинуло і на зміну їх функціональної ролі. "Функціональна роль релігії в житті людини, суспільства, - зазначає М.Бабій, - тим вагоміша і плодотворніша в усіх аспектах свого вияву, чим вищий ступінь свободи буття релігії в соціумі, чим сприятливіші в юридичному, соціально-політичному сенсі умови та можливості для вільної і повноцінної діяльності релігійних організацій та практичної реалізації віруючою особистістю свого віросповідного вибору"[2].

Функціональна роль релігії у суспільстві значною мірою залежить від її взаємовідносин з державними структурами. У світовій практиці, як відомо, історично склалися три базові моделі відносин між державою і церквою: сепараційна, кооперaційна та протекціоністська (патерналістська). Перша модель за своєю суттю передбачає безумовне відокремлення діяльності церкви від державної. У цій ситуації сфери впливу державних структур та церковних розмежовані і жорстко регламентовані. Таким чином, поле діяльності релігійних організацій звужується законодавчими засобами, а самі вони перебувають під контролем відповідних державних органів. Через це в такий ситуації вони не відіграють значної

---

[1] Климов В. Основні тенденції сучасної трансформації правових засад вітчизняного законодавства стосовно свободи совісті та релігійних організацій як відображення нового місця релігії та церкви в українському соціумі //Релігійна свобода: свобода релігії і національна ідентичність – світовий досвід та українські проблеми. Науковий щорічник. – К., 2002. - № 6. – С.131.

[2] Бабій М. Громадянське суспільство і свобода буття релігії: діалектика взаємозв'язку //Науковий вісник Чернівецького університету. Зб. наук. праць. - Чернівці, 2004. – Вип.. 203-204. Філософія. – С.254

функціональної ролі. Друга модель таких відносин фактично передбачає співпрацю державних та церковних структур, активну участь релігійних інституцій в реалізації соціальних, культурних, освітніх та інших програмах, що фінансуються державою. Зрозуміло, що це створює широке поле для діяльності релігійних організацій, реалізації в повному обсязі їх функціональної ролі. І остання, третя модель, передбачає відкриту ідеологічну і фінансову підтримку певної церкви державою. У цьому випадку дана церква практично перетворюється на специфічний політичний інститут підтримки діючих владних структур і тому у принципі не може бути щодо до них опозицією, що, зрозуміло, призводить до суттєвого звуження її власних соціальних функцій в суспільстві, оскільки її діяльність часто-густо дублює функції держави. Саме тому оптимальною для виконання церквою своєї функціональної ролі є друга (кооперaційна) модель відносин між державою і церквою, яка практично створює широкі можливості реалізації соціальних функцій релігії через діяльність церковних організацій. Щодо України, то її чинне законодавство фактично передбачає дію першої моделі взаємовідносин між державою і церквою, що, як вже зазначалося, суттєво обмежує поле діяльності релігійних організацій у суспільному житті, зокрема у формуванні і розбудові структур громадянського суспільства.

Широка здатність релігійних інституцій адаптуватися до постійних змін умов життя людини і суспільства є загальновідомою. Це пояснюється тим, що сама релігія є такою формою суспільної свідомості, яка може в принципі заповнюватися різноманітним конкретно-історичним змістом, який тією чи іншою мірі відображає реальний стан життя. Більш того, відсутність такої здатності поставила б питання про саме існування релігії в історії людства, адже в процесі практичної діяльності людства відбувається постійне накопичення знань, що об'єктивно веде до періодичного перегляду, переосмислення наявної картини світу та, відповідно, місця і ролі в ньому людини. А це, як правило, вступає в протиріччя з проголошеними раніш релігійними догматами. До цього варто додати і те, що сама людина практично не змогла б існувати у цьому світі, як би у своїй діяльності орієнтувалася тільки на надприродний світ, чекала б постійної допомоги від трансцендентальних сил. Тому релігійні організації завжди прагнули в тій чи інший мірі адекватно відображати фактичну ситуацію в суспільстві, узгодити свою діяльність до потреб тих соціальних змін, які відбулися в суспільстві.

Саме така широка здатність пристосовуватися до зазначених змін, вміння витлумачувати нові факти життя у традиційному релігійному контексті й зумовило їх високий адаптаційний потенціал. Для прикладу, католицизм певною мірою відповідав соціальним потребам рабовласництва, феодалізму, капіталізму і, навіть, соціалізму. Водночас, нові умови соціального життя потребують і більш адекватних форм релігійності. Так, протестантизм, якій сформувався під впливом буржуазного способу виробництва, суттєво змінив світоглядно-ідеологічні засади християнського віровчення відповідно до потреб нового, буржуазного суспільства. Якщо згідно вчення католицизму людина могла досягнути особистого спасіння тільки завдячуючи старанням і діянням Церкви, то ідеологи протестантизму виходять з того, що первородний гріх спотворив природу людини, позбавив її здатності до добра. Через це вона може врятуватися не тільки за допомогою добрих справ, таїнств і аскетизму, як це було раніш, а й через особисту віру в спокутну жертву Ісуса Христа. Саме тому, з точки зору протестантизму, вся людська діяльність має релігійне значення, а тому попередні релігійні засоби досягнення врятування в потойбічному світі (обряди, богоугодні справи, аскеза, відхід від мирського життя і т.д.) оголошуються ним несуттєвими. Тому він наголошує "на спасінні через віру, але віру вільну". Це відкриває шлях до стимулювання у людей ініціативі, підприємливості, що зрештою сприяє нагромадженню матеріальних благ. Але така діяльність вже не розглядається як негідна

справа, а, навпаки, як шлях отримання божественної благодаті. Тому успіхи таких віруючих, зокрема в бізнесових справах, свідчать про прихильність до них Бога.

Прийняття західним християнством постулату про свободу людини як вищу цінність її земного буття в якості соціально-культурної даності і його практична реалізація зумовили перегляд більшістю церков свого відношення до участі парафіян у всіх сферах суспільного життя. За таких умов вони вважають можливим своїх віруючих зробити повнокровними учасниками процесу управління державою, здійснюють пошук нових і більш повних форм участі в процесах демократизації своїх послідовників. "Життя демократії, - зазначають ієрархи римо-католицької церкви, - не може бути ефективним без активної, відповідальної та щирої участі кожного із нас"[1].Такий підхід був католицької церкви офіційно був узаконений ще рішеннями Другого Ватиканського собору (1962-1965). В його документах, зокрема, зазначено, що "миряни не повинні відмовлятися від участі в громадському житті, в економічній, соціальній, законодавчий, адміністративній та культурних сферах, маючи на меті на особистому та державному рівні пропагувати суспільне благо"[2]. Тому нині релігійним обов'язком католиків є пропаганда та захист таких суспільних цінностей як громадянський порядок і мир, свобода та рівність, повага до людського життя та довкілля, справедливість та солідарність. Той факт, що "місія Церкви є духовного порядку, насправді не протиставляє її світові. Надія на вічне спасіння та змагання (діяльне прагнення) до підтримки людей – це різні речі, і варто це пам'ятати. Однак вони не роздільні, адже саме на землі, в історії, в конкретних умовах життя кожна людина готує, вирішує і наперед переживає своє вічну долю. Несправедливість, визиск, неуцтво, які в межах суспільства нерідко консолідуються у справжні "структури гріха", є великими ворогами людини, бо вони впливають на моральну поведінку людини, позбавляють її гідності особи, перешкоджають їй здійснити своє покликання[3]. Таким чином, по суті відбувається переорієнтація в бік "змирщення" соціальних функцій римо-католицької церкви, що у все більшій мірі відображає входження віруючої людини у реальний світ буття за умов свободи совісті.

На відміну від такого підходу православ'я зайняло консервативну позицію. Православ'я загалом протистоїть процесу протестантизації, всіляко обстоює свою ортодоксальність, прагне подати свою традицію як цілковито позитивне явище". В то й же час, під тиском реалій сучасного життя, частина православних ієрархів виступають за проведення реформ релігійного життя. "Реформатори, - заявляє диякон Андрій Кураєв, - говорять: якщо зараз, сьогодні не провести реформи, - православ'я зникне. Їх опоненти заявляють: саме якщо почати реформи, - православ'я зникне, і тому ніяких реформ ні зараз, ні в майбутньому"[4]. Такий поділ щодо проведення реформ проходить по відомій лінії, яка умовно поділяє православний клір на "консерваторів" та "лібералів". Перші, побоюючись, що православна церква, беручи активну участь у мирському житті, сприяючи входженню людини у сучасний світ, втратить свою ідентичність, стоять на позиції збереження нею статус-кво. Так, професор Московської Духовної академії А.Осіпов в одному із своїх виступів назвав обмирщення церкви однією із найбезпечнішою внутрішньою хворобою православної церкви. "І саме небезпечне в ній, - наголошує він, - це її виправдання як необхідного етапу на шляху відродження Церкви"[5].

---

[1] Йозеф Кардинал Ратцінгер, Тарнісіо Бертоне. Миряни і політика. Доктринальні зауваги щодо деяких питань стосовно участі католиків у політичному житті //Арка. – 2003. - № 7(65).

[2] Там само.

[3] Суспільна доктрина Церкви. (Збірник статей). – Львів, 1998. – С. 115.

[4] Кураев Андрей, Дьякон . Обновление традиции // Материалы Международной богословской конференции "Живое предание". Сб. докл. – М., 1999. – С.26.

[5] Цит. по.: Сладков А. Совместимы ли монастырь и "высокие технологии" ? // Наука и религия. – 2003. - № 12. – С.29.

Водночас у православ'ї є ієрархи, які стоять на протилежних позиціях. Особливо це стосується зарубіжного православ'я, де визнається потреба у проведенні постійного оновлення форм і методів самого церковного життя, систематичного діалогу з "зовнішнім світом". Тому воно ставить перед собою завдання перетворити всю повноту суспільного життя на засадах християнських світоглядно-духовних цінностей. "Церква і, взагалі, релігія, - зазначає митрополит Швейцарський Дамаскін (Папандреу), - повинна звільнитися від тягаря історичного минулого і підготуватися відповідно до оновлення шукань сучасної людини, які можуть і повинні створити необхідні передумови для кращого суспільства, з більш людськими структурами і відношеннями"[1]. Такий підхід потребує відповідно переосмислення сутності самої людини, сенсу її життя. Через те зараз характерною рисою православного богослов'я починає виступати розгляд особистості як суть, осереддя та мета суспільства, що потребує шанувати індивіда разом з його універсальними та невід'ємними "людськими правами". В контексті цього відбувається й переосмислення змісту та форм суспільної діяльності віруючих. "Простий мирянин, - наголошує православний діяч В.Філімонов, - немає ніякого права замкнутися в собі, жити тільки своїм власним життям, піклуватися лише про власне індивідуальне спасіння"[2].

За нинішніх умов православна церква не може стояти осторонь тих процесів, які відбуваються в державі. Через те для кожної з існуючих в країні гілок православ'я досить актуальною є проблема визначення щодо присутності у процесі становлення та розвитку громадянського суспільства в Україні. Формування структур такого суспільства вимагає подальшої демократизації всіх сфер суспільного життя. "У зміцненні демократії, - зазначив Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет, - церква може зробити, і може зробити немало. Але тільки через відродження духовності у суспільстві. А духовність залежить від церкви, тому що на сьогодні лише церква має можливість впливати на наше суспільство – і не тільки на суспільство, а й на владу, тому що інших джерел духовності на сьогодні немає".

За сучасних умов релігійні інституції та організації в умовах реальної реалізації свободи совісті все в більшій мірі виходять за межі того, що характеризує їх як власне релігійні. "Це змирщення християнства (а воно вже активно розвивається), - зазначає А.Колодний, - виявиться в опануванні ним справою освіти, мистецтва, культури загалом, виходом в політику, бізнес"[3]. Зокрема вони активно займаються розвитком релігійної освіти, піднімають питання про зближення світської і духовної освіти, запровадження в загальноосвітній школі "Основ християнської етики". Розробляються і здійснюються заходи з реалізації релігійного морального потенціалу поза межами храмів і молитовних будинків, особливо в середовищі дітей та молоді.

Таким чином, реалізація основоположних принципів свободи совісті, з одного боку, виступає фактором переосмислення релігійними інституціями та організаціями змісту власної діяльності, з іншого – сприяє переорієнтації їх функціональної ролі, оскільки у поле їх діяльності і осмислення включаються економічні, політичні, правові, медико-біологічні, духовно-моральні, благодійницькі, екологічні та інші проблеми. Правда, в цьому плані потрібно зауважити і те, що цей процес не завжди носить лінійний характер, оскільки хоч в основному релігійні організації на словах активно ратують за реалізацію соціальної активності віруючих в земному світі, водночас вони прагнуть не допустити повного "обмирщення" їх свідомості, запобігаючи тим самим зведення соціальних функцій релігії і Церкви до вирішення чисто земних проблем.

---

[1] Митрополит Швейцарский Дамаскин (Папандреу). Православие на пороге третьего тысячелетия. – К., 1999. – С. 23.

[2] Филимонов В.П. Пред Богом все равны // Спасите наши души. -№11(55). – 2000. – С.7.

[3] Колодний А. Християнство в духовних і культурних процесах сучасності //Науковий вісник Чернівецького університету. Зб. наук. праць. – Чернівці, 2003. – Вип.. 163-164. Філософія. С. 9.

Ю.Кальниш*

ПРІОРИТЕТИ РОЗВИТКУ МОДЕЛІ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН У КОНТЕКСТІ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ІНТЕГРАЦІЇ УКРАЇНИ

Необхідність ґрунтовного і якісного наукового забезпечення державної політики щодо релігії і Церкви сьогодні не викликає жодного сумніву. Часи сміливих глобальних експериментів у політиці незворотньо минули. Отже, неприпустимими і невиправданими стають будь-які спроби вчинення не тільки на загальнодержавному, а й на місцевому рівні, політичних і державно-управлінських дій без попереднього виваженого наукового аналізу, прогнозування їх наслідків і ефективності. Це означає, що специфіка наукового забезпечення державної політики і державного управління полягає, насамперед, у тому, що тут на користь підтвердження рекомендацій науковця не може бути застосований експеримент. В ідеалі повинен братися до уваги і виконуватися одразу оптимальний варіант політичного рішення. Крім зазначеного, специфіка наукового забезпечення державної політики в галузі релігійно-церковного життя полягає ще й у специфіці самих державно-церковних відносин у демократичному суспільстві. Насамперед, необхідно враховувати, що у сфері релігійно-церковного життя і державно-церковних відносин, окрім виняткових випадків, не припускається прямий адміністративний вплив на Церкву з боку державних органів. Релігійно-церковне життя є автономним від державної регламентації більшою мірою, ніж будь-яка інша сфера суспільних відносин. Якщо релігійна громада існує взагалі не повідомляючи державу про свою культову діяльність, а це не є порушенням закону, то, на відміну навіть від регламентації діяльності об'єднань громадян, взагалі виключається можливість для державних органів будь-яким чином впливати на таку діяльність, аж доки не буде виявлено її суспільно шкідливих ознак. Навіть за умов державної реєстрації релігійної організації і набуття нею прав юридичної особи, держава бере на себе зобов'язання не втручатися в її канонічну і організаційну діяльність. Адміністративна регламентація діяльності такої організації в цьому випадку обмежується лише загальними вимогами, що стосуються всіх юридичних осіб, та деякими положеннями Конституції і законодавства України щодо свободи совісті та релігійних організацій.

Саме із врахуванням такої специфіки головним завданням наукового забезпечення в цій сфері є вироблення єдиної концепції державної політики України щодо свободи совісті, релігії та церкви взагалі і, зокрема, державно-церковних відносин. Існуюча нині така концепція значною мірою вироблена на основі вітчизняного та європейського досвіду, загалом відповідає вимогам сьогодення. Але подальший розвиток суспільних відносин вимагає і нових концептуальних змін. На сучасному етапі ця концепція, віддаючи данину минулому, будується на антагоністичній моделі державно-церковних відносин, тобто на "відокремленні" церкви і держави, при якому церква діє, хоч і автономно, але в межах все ж визначених державою. Але вже зараз, слід визнати, що відносини "відокремлення" починають гальмувати можливість розвитку суспільно-корисного співробітництва між державою та церквою.

При відповідному аналізі можна прослідкувати загальний зразок державно-церковних відносин у країнах Європейського Союзу, навіть якщо цей зразок застосовується різним чином. Його елементи[1]:

- на індивідуальному рівні - нейтральне ставлення держави до різних релігійних суб'єктів, що є вільними у відкритому визнанні належності до будь-якої релігії, яку вони сповідують, а також до нерелігійних суб'єктів;

---

* Кандидат наук з державного управління, магістр богослів'я.

1 Еленский В.Е. Модели церковно-государственных отношений США и Западной Европы и проблемы посткоммунистических обществ // Там само. – С. 3.

- на колективному рівні - окреслення в межах “суспільного” сектору “релігійного” підсектору (в літературі зустрічаються терміни: “гральне поле”, “захищена область” тощо[1]), де різні релігійні суб’єкти можуть відчувати прихильне ставлення порівняльно з нерелігійними суб’єктами;
- на обох рівнях - обмеження державного втручання у справи релігійних суб’єктів діями з встановлення основних правил або спостереженням за тим, щоб “гральне поле” було рівним, а кордони поважалися.

Той же самий зразок спостерігається і в системі acquis communitaire та конституційо-правових положень щодо релігійної свободи і державно-церковних відносин у країнах Європейського Союзу, адже головна мета спрямовує державну політику цих країн на забезпечення невід’ємного права своїх громадян на свободу совісті і віросповідання. Ці загальні положення гарантують неупереджене ставлення з боку влади, оскільки що посадові особи зобов’язані поважати право громадянина слідувати будь-якій релігії або до неї приєднуватися і бути при цьому захищеним від дискримінації. Ці положення також уможливлюють внутрішню автономію церкви в ступені більшій, ніж та, яка гарантована для нерелігійних асоціацій.

Виходячи з класифікації моделей державно-церковних систем, запропонованої Коулом Дьюремом[2], можна зробити висновки, що державно-церковні відносини в країнах - членах Європейського Союзу коливаються від сприятливого відокремлення до дієвого співробітництва. Навіть країни, де існують національні або державні церкви, можуть бути вміщені в цей діапазон[3], хоча існують деякі національні закони, які не можуть бути охарактеризовані як специфічна версія загального зразку, а скоріше йому суперечать. Наприклад, заборона прозелітизму в Греції, заборона релігійних шлюбів без попереднього громадянського шлюбу у Франції, Німеччині й Бельгії і фінансування деяких церков з державного бюджету, тобто з податків громадян, що не належать до релігійних громад, які отримують фінансову підтримку (Греція, Данія). Тобто, ще спостерігаються сфери, які потребують певних змін відповідно загального європейського зразка.

Приміром, в Італії, концептуальні засади державно-церковних відносин спираються в основному на ідею співробітництва, яка втілювалася шляхом ратифікації конкордатів між Католицькою Церквою і державою. Однак, Італійська держава уклала угоди за зразком конкордатів ще з шістьма деномінаціями меншостей, які також повинні розглядатися в контексті того ж самого принципу співробітництва. Переважна тенденція до суворо визначеного співробітництва між державою і церквами була доведена до належного стану принципами релігійної свободи і рівності, що ствердилися після падіння фашистського режиму, Конституцією 1948 року.[4]

Італійська Конституція має особливе значення для самовизначення релігійних громад. Крім визнання суверенітету Католицької Церкви у власному самоврядуванні, всім іншим деномінаціям надається високий ступінь внутрішньої автономії. Церкви

---

[1] Дьюрэм Коул Мл. Свобода религии: модель США // Модели церковно-государственных отношений США и Западной Европы. – К., 1996, - С. 90-95.; Еленский В.Е. Модели церковно-государственных отношений США и Западной Европы и проблемы посткоммунистических обществ // Там само. – С. 4-9.; Робберс Герхард. Государство и церковь в Федеративной Республике Германии // Там само. - С. 111-113.; Феррари Сильвио. Церковь и государство в Западной Европе. Итальянская модель // Там само. – С. 66–79.; Podlech Adalbert. Das Grundrecht der Gewissensfreiheit und die beson-deren Gewaltverhaltnisse. – Berlin, 1969. – S. 20 – 40; 115 – 134; Zippelius Ralf. Kirche und Staat und Einheit der Staatsgewalt // Zeitchrift fur ewangelisches Kirchenrecht. – 1996. - № 9 – S. 42–68.

[2] Дьюрэм Коул Мл. Свобода религии: модель США // Модели церковно-государственных отношений США и Западной Европы. – К., 1996, - С. 90-95.

[3] Кальниш Ю.Г. Державно-церковні відносини: світова практика і досвід України // Вісник Української Академії державного управління при Президентові України. - 1999. - № 1. - С. 171-180.

[4] Феррари Сильвио. Церковь и государство в Западной Европе. Итальянская модель // Там само. – С. 66–79.

вільні самоорганізовуватися у будь-який спосіб. Крім того, вони захищені від втручання у цю сферу держави за умови, що їхня організаційна структура не вступає в конфлікт із загальними принципами італійського законодавства з питань юридичних суб'єктів. Це застереження не торкається віросповідних настанов церков.

Система державно-церковних відносин у Греції, 95% населення якої складають православні, базується на таких основних принципах:

- православна релігія оголошується державною;
- церква розглядається як корпоративний інститут, що діє в системі публічного права;
- всі дії і волевиявлення церкви також розглядаються в системі публічного права;
- церква користується привілейованим статусом, в той час як залежні від неї установи підлягають віданню державного законодавства;
- держава наглядає за церквою і повідомляє їй компетенцію і права державних інститутів відносно неї.

Держава має право на втручання у справи церкви, навіть у внутрішні справи. Щоправда, таке втручання не спирається на прямі засоби спонукання і примусу, а втілюється через законодавство й історично-правову традицію

Свобода совісті в Греції розповсюджується на віруючих всіх деномінацій. Що ж до свободи богослужінь, то тут є певні обмеження і, згідно Конституції, релігія повинна бути "відомою", "визнаною" і не вміщувати таємних догматів та культових практик, не порушувати громадський порядок і мораль[1]. Досвід Греції цікавий, але за сучасних умов малоприйнятний для застосування в Україні, яка є традиційно багатоконфесійною державою.

Проміжне положення між моделлю державної церкви і моделлю повного відділення церкви від держави в країнах Європейського Союзу, де існують різні моделі державно-церковних відносин, займає ФРН. Німецька модель базується на трьох головних принципах: нейтральність, толерантність і рівність[2].

Нейтральність означає, що держава не стає на бік будь-якої релігії, не виступає на користь або навпаки - проти будь-якої деномінації. Держава не ототожнює себе з жодною релігією. Це означає також, що держава не втручається у внутрішні справи церкви. Толерантність означає не лише те, що держава просто визнає різні релігії, а й те, що вона гарантує задоволення релігійних потреб своїх громадян. Рівність означає, що держава застосовує однакові принципи до всіх релігій. В той же час Конституційний суд Німеччини встановив, що держава може мати певні відмінні підходи у своєму ставленні до релігійних організацій, беручи до уваги кількість їх членів і суспільний вплив[3].

В Німеччині існує два різних юридичних статуси для церков і релігій. Найбільші з них, а також деякі нечисельні - всього близько 15 - мають спеціальний статус[4]. Ці релігійні організації мають бути достеменно релігійними, а не комерційними асоціаціями; мати достатньо визначену і відмінну від інших організацій релігійну доктрину; чисельність їх членів, грошові прибутки організацій і структура повинні бути цілком достатні для існування в межах державних законів.

На практиці федеральні землі Німеччини встановлюють ценз членства у

---

[1] Папастратос Хараламбос. Государственно-церковные отношения в Греции // Модели церковно-государственных отношений США и Западной Европы. – К., 1996, - С. 67-85.

[2] Робберс Герхард. Государство и церковь в Федеративной Республике Германии // Там само. - С. 111-113.

[3] Brinkmann Karl. Grundrecht und Gewissen im Grundgestts. Eine rechts-philosophisch-staatsrechtliche Untersuchung. – Bonn, 1969. – S. 18 – 34.

[4] Zippelius Ralf. Kirche und Staat und Einheit der Staatsgewalt // Zeitchrift fur ewangelisches Kirchenrecht. – 1996. - № 9 – S. 42–68.

релігійній організації близький до 1 % від загальної чисельності населення землі. Така кількість членів дозволяє церкві претендувати на особливий статус, хоча спосіб його отримання в різних землях певним чином відрізняється. Нечисельні за кількістю членів релігійні організації не мають особливого статусу[1]. Всі деномінації мають право організовувати своє внутрішнє життя згідно власних настанов.

Найбільші церкви мають свої школи, які отримують державне фінансування таким же чином, як і інші нерелігійні публічні й приватні школи. Те ж саме стосується і дитячих дошкільних закладів[2]. Церкви в ФРН дають роботу більш як 600 тисячам осіб. Найбільші церкви мають власне трудове законодавство, що, звичайно, відповідає загальному трудовому законодавству, але може мати і певні відмінності. Це означає, що працівник церкви має більшу лояльність до церкви, ніж працюючі в інших організаціях перед своїм роботодавцем[3].

Фінансово церкви не залежать від держави і фінансують себе самі. Церкви, наділені спеціальним статусом мають право і систему оподаткування. Церковні податки, відповідно до домовленостей між церквами і державою, збираються податковими службовцями і становлять 8 - 9 % прибутку громадян - членів відповідної релігійної організації[4]. Жоден земельний уряд до цього часу не насмілився відмінити цю систему з огляду на велику роботу, що проводять церкви в соціальній сфері. Крім того, церква отримує державну фінансову підтримку поруч з іншими харитативними установами, особливо для дитячих дошкільних закладів, шкіл, лікарень, військових капеланів тощо. Церкви, що мають особливий статус, звільняються також від різних податків. Для громадян, які сплачують церковні податки і роблять пожертви церквам, відповідно зменшується прибутковий податок.

Церкви, що не мають спеціального статусу, отримують майже такі ж права відносно оподаткування і пожертв - на їх користь державні податкові служби віднімають обумовлену частку від загального доходу громадянина, який підлягає оподаткуванню, але направлений ним на користь релігійної громади.

Діяльність церкви в армії, місцях позбавлення волі і медичних закладах тощо регулюється спеціальними домовленостями з державою.

Німецьке законодавство не визначає особливого статусу священнослужителів. Лише для церков із спеціальним статусом робиться певний виняток: якщо проти їх священика чи працівника порушується кримінальна справа, відповідну релігійну громаду ставлять до відома. На відміну від багатьох інших європейських країн церква в ФРН не є суб'єктом шлюбного права. Шлюби укладається виключно в державних установах. У кожній федеральній землі є державний орган, що відповідає за відносини між державою і церквою. Новоутворені релігійні асоціації, як правило, сповіщають цей орган про себе, що, між іншим, не є обов'язковим.

Наведене вище є певним спрощенням тих нюансів, що виникають у національних правових системах: по-перше, деякі терміни мають різночитання в законодавствах різних країн; по-друге, в той час, як загальна модель церковно-державних відносин одна і та ж майже у всіх країнах Європейського Союзу, практичні прояви її в різних країнах відрізняються. Але цей контраст лише вказує на різну ступінь співробітництва державної влади з релігійним установами, а не на відносини протиставлення до самої ідеї державного співробітництва з церквами.

Класифікація систем державно-церковних відносин в Європі традиційно заснована на потрійному розділенні і вони визначаються як системи відокремлення,

---

[1] Brinkmann Karl. Grundrecht und Gewissen im Grundgestts. Eine rechts-philosophisch-staatsrechtliche Untersuchung. – Bonn, 1969. – S. 18 – 34.

[2] Podlech Adalbert. Das Grundrecht der Gewissensfreiheit und die beson-deren Gewaltverhaltnisse. – Berlin, 1969. – S. 20 – 40; 115 – 134.

[3] Weber Hans. Grundprobleme des Staatskirchenrechts. – Berlin, 1967. - S. 409–439.

[4] Там само.

системи конкордату і системи національних церков[1]. Але це тому, що традиційна класифікація перебільшує правовий аспект державно-церковних відносин і не приділяє достатньої уваги їх змісту, тобто реальним можливостям церков реалізовувати свою соціальну програму. Так, встановлення державно-церковних відносин через конкордат відчутно відрізняється від встановлення через державний закон, оскільки положення конкордату мають ту ж саму юридичну силу, що й положення міжнародного права і не можуть тому бути змінені за ініціативою лише однієї із сторін. Таким чином, конкордат постає більш сильним захистом для церкви, ніж державні закони. Однак, підписання конкордату саме по собі ще не є визначальним елементом ставлення держави до церкви, ні з політичної, ні з юридичної точок зору. Це може також стосуватися різниці між системами державних законів, заснованих на досягненні церквами суспільно-правового, або приватно-правового статусу. Суспільно-правовий чи приватно-правовий статус церкви не є вирішальним чинником щодо змісту, тобто фактичного статусу церков у межах державної політики в сфері свободи релігії.

Урахування цих розбіжностей та історичного досвіду розвитку європейських систем державно-церковних відносин дозволяють здійснити теоретичний аналіз перспектив розвитку таких відносин в Україні.

Сучасну модель державно-церковних відносин в Україні досі варто класифікувати як антагоністичну систему відокремлення церкви від держави, в якій церква діє в межах встановлених державою законів і компетенції, але, якщо компетенція і інтереси церкви перетинаються із державними, перевага надається останнім. У кращому разі в кожному конкретному випадку суд розглядає і узгоджує питання пріоритетів релігійних організацій та державних органів у сфері перетину їх компетенції

Приміром, чи може за певних обставин в Україні скластися синкретична модель державно-церковних відносин, яка передбачає або створення такої системи державної церкви, в якій провідна конфесія стає державним інститутом, або системи національної церкви, в якій провідна конфесія, хоча й не є державним інститутом, але визнана привілейованою щодо інших? Як бачимо із вищевикладеного, європейський досвід припускає запровадження такої моделі. Але, в багатоконфесійній країні вона неодмінно створить передумови для дискримінації інших церков, як це зараз відбувається в Російській Федерації.

Саме з урахуванням багатоконфесійності й поліетнічності нашої країни, найбільш перспективною в подальшому вдається ліберально-симбіотична модель, яка передбачає укладення угод між державними органами і установами та релігійними організаціями на місцевому рівні. Основою для укладання цих угод є цивільне законодавство України (що не виключає подальше функціонування спеціального закону, який гарантує основоположні права віруючих та релігійних організацій) і спільність інтересів суб'єктів угоди. Загальне спрямування державної політики заохочуватиме державні органи і установи до всебічного активного співробітництва з релігійними організаціями з метою розширення сфери їх соціального служіння, координації державних і церковних гуманітарних програм, ефективного залучення і використання коштів тощо.

Така система дозволяє, не порушуючи основоположні права віруючих і релігійних організацій, запровадити певну диференціацію релігійних організацій у їх відносинах з державою, врахувати найбільший спектр можливих взаємодій між державою і церквою, не вдаючись кожного разу до законотворчості на найвищому рівні чи колізій, які пов'язані з постійною необхідністю тлумачити, уточнювати існуючий універсальний закон.

---

[1] Дьюрэм Коул Мл. Свобода религии: модель США // Модели церковно-государственных отношений США и Западной Европы. – К., 1996, - С. 90-95.

У кінцевому підсумку застосування цієї системи може призвести до укладення державно-церковної угоди на найвищому рівні (конкордату), за умови накопичення певного обсягу місцевих та галузевих угод релігійними організаціями, що представляють визначену конфесію.

У свою чергу імплементація моделі державно-церковного договору (конкордату), в якій відносини між державою і церквою - принаймні провідними конфесіями, – будуються на нормах міжнародного права в договірному порядку (такий договір підписує глава держави або уповноважена ним особа і глава церкви. Жодна із сторін не може самочинно його змінити), також є предметом серйозного вивчення та варіантом подальшої перспективи розвитку системи державно-церковних відносин в Україні, як майбутньому членові європейської спільноти, хоча ця система певним чином наближається до синкретичної моделі, оскільки суб'єкт конкордату - конкретна конфесія, за згодою держави, може перебирати на себе деякі державні функції.

С.Свистунов*

НОВІТНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ ПРОЦЕСУ РЕЛІГІЙНИХ КОМУНІКАЦІЙ В УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Поле комунікацій з кожним роком стає все більш і більш напруженим, постійно удосконалюються технології передавання інформації. Проте релігійні комунікації не губляться в цьому глобальному потоці інформації, що швидко зростає. Навпаки, вони стають все більш вагомими і визначальними в розвитку світової історії. Щоправда, змінюється структура і зміст релігійних комунікацій.

В останні роки значно збільшився обсяг досліджень з проблем інформаційної політики, діяльності ЗМІ, сучасних високотехнологічних каналів комунікації, теорії комунікації. Проте більшість із них спрямовані або на аналіз проблем й усунення перешкод розвитку технологічної бази сучасних засобів комунікації, або ж на досягнення політико-економічних цілей за допомогою ПР-акцій, психологічної та інформаційної війни як на глобальному, так і на локальному рівнях. Використання сучасних розробок при відповідному фінансуванні дозволяють владним структурам окремих країн і транснаціональних кампаній змінювати свідомість цілих регіонів. Зміна влади в ряді країн зараз вже відбувається немов би в ненасильницьких формах. "Ненасильницькі методи протесту" активно використовувались польською католицькою профспілкою "Солідарність", під час виходу Прибалтики із СРСР, при усуненні влади в Югославії і Грузії. Організаторами змін були активно використані канали релігійної комунікації. Г.Г. Почепцов підкреслює, що "це – працюючі моделі. Не знаючи цього, їх можна сприймати як деякий природний розвиток подій" [1].

Отже, нам необхідно визначити значення релігійних комунікацій і їх роль в процесі змін і трансформацій релігійної картини українського суспільства, що глобалізується.

Релігійна віра для більшості людей знаходиться ще на латентному рівні. Час від часу вона актуалізується і обсяг релігійних комунікацій певної людини різко збільшується, переважно під впливом ЗМІ і глобальних інформаційних мереж.

Особливо різко людина реагує ("включається" в релігійну комунікацію) у випадку, коли зовнішня інформація ображає її релігійні почуття, зневажає її переконання. Людина відчуває, що якимось чином заперечують її духовні надбання, перекреслюють визначений шлях до самореалізації. Саме релігія може підняти людину на рівень духовності скоріше, ніж будь-яка теорія чи ідеологія, дати їй

---

* Старший науковий співробітник Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, к.філос.н.

1 Бессмертный И. Уловки интеллектуалов // 2000. – 5 березня 2004.

відчуття самореалізації.

Розглянемо деякі аспекти цього процесу. 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. З одного боку – зростає структура релігійних організацій. Так Інститутом соціології НАН України було з'ясовано, що релігійні споруди найпоширеніші серед закладів культури і центрів дозвілля по місцю проживання. У 70% населених пунктів є церква або костел, мечеть або молитовний будинок тощо. Водночас 69% є бібліотека, 37% - кінотеатр, 27% - інтернет-кафе або комп'ютерний центр, 26% - музей [1].

З іншого боку – рівень релігійної віри не дуже високий. 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?". Ствердно відповіді дали менше 23% опитаних, негативні – понад 52%. Кожен четвертий вагався з відповіддю [2].

Зневіра й розгубленість як домінантні риси стану масової свідомості на межі тисячоліть показово дають взнаки й у низькому рівні адаптації жителів України до нових умов життя в суспільстві, що трансформується. Критично низька готовність і здатність приймати участь у змінах. Вкрай низька інноваційна здатність населення, в тому числі молоді.

Усе це відбувається на тлі постійного зниження довіри практично до всіх соціальних інститутів. Люди звикають покладатися на самих себе, на Бога або, меншою мірою, на найближчих родичів і колег по роботі.

Головним полем комунікацій, сферою реалізації потреби в довірі стали для наших співвітчизників міжособистісні стосунки. Багато дослідників, в тому числі І. Мартинюк та Н. Соболева вказують на *"звуження поля довіри до меж безпосереднього мікросередовища"* [3]. Це дуже цікавий факт для розуміння сутності громадянської релігії і для аналізу етноконфесійних змін. Це вказує на посилення сімейно-кланових відносин і на пріоритетність інтересів етнонаціональних над інтернаціональними чи то глобалістськими. Ймовірніше – це захисна функція соціуму. Про це свідчить і загальносвітова тенденція підвищення статусу сім'ї.

В Україні, зважаючи на існування більше як ста конфесій, більше ста етнонаціональних груп та більше ста політичних партій, не можна розраховувати на єдине "поле довіри". З цим треба рахуватися й шукати відповідний консенсус.

В умовах кризи суспільства індикатором ситуації можна вважати рівень еміграції. Хто ж від'їжджає з нашої країни? На жаль, нема соціологічних даних щодо конфесійної приналежності емігрантів.

В 2003 році Центром "Соціальний моніторинг" за підтримкою Програми розвитку ООН в Україні було проведено всеукраїнське представницьке опитування молоді. Опитано 1006 респондентів у віці від 14 до 28 років. Згідно із даними, на запитання "Чи згідні ви з твердженням: "Я хотів би родитися і жити в іншій країні?" 43% опитаних відповіли "Повністю чи скоріше згідні", 53% респондентів відповіли: "Повністю чи скоріше не згодні" [4].

Безумовно, що більшість опитаних вважають себе віруючими, адже за даними соціологів релігійність молоді складає 70 і більше відсотків. Так, з 27.11 по 05.12 2002 року Фондом "Демократичні ініціативи" та компанією "Тейлор Нельсон Софрез Україна" було опитано 1200 респондентів щодо ставлення до релігії. Віруючими назвали себе 65%, невіруючими – 20%, атеїстами вважають себе 4%. Ще 11%

---

1 Соціологічна служба "Дня" // День. - 30 березня 2004.

2 Мартинюк І., Соболева Н. Світська вірі як феномен суб'єктивної реальності: сучасний стан і тенденції змін // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2001. №2. - С. 46-47.

3 Мартинюк І., Соболева Н. Світська вірі як феномен суб'єктивної реальності: сучасний стан і тенденції змін . – С. 52.

4 День. - 2002. – 18 грудня.

респондентів вагалися із відповіддю [1].

Відомі глобальні процеси не обминули Україну і також привели до ускладнення комунікацій в етнорелігійному середовищі. Відтак і у нас актуалізувались й загострились міжконфесійні та міжцивілізаційні відносини. Глобалізація створила виклик кожному суспільству, в т.ч. Україні. Все більше зростає вплив зовнішніх факторів на події всередині країни. Безумовно, це –об'єктивна тенденція. Проте, виходячи саме із законів демократії, потрібно захищати слабкого. Якщо ми говоримо про повну свободу совісті і релігій, то потрібно враховувати, що на території України в умовах глобалізації діють не окремі католицькі організації, а вся система католицької церкви, не окремі протестантські громади, а система західного протестантизму з його досвідом, фінансовими ресурсами, дипломатичною підтримкою і тиском з боку адміністрації США і країн Заходу (носіїв іудео-християнської культури). Відтак захищати потрібно ті релігійні організації, які є носіями нашої ментальності, нашої тисячолітньої культури.

Активно лобіюють свої інтереси в Україні також іудейські організації за підтримкою Ізраїлю і всесвітніх сіоністських організацій, Російська Православна Церква за підтримки численних структур Росії, і проросійських – в Україні. Нарощують свою силу і вплив ісламські організації. Туреччина і Саудівська Аравія декларують свою волю бути гарантами кримських татар і взагалі мусульман України.

Глобалізація, економічний і політичний тиск іудео-християнського Заходу, посилення і демографічне зростання ісламського світу ставлять Україну перед важким історичним випробуванням. Православ'я значно слабішає, знаходиться у кризовому стані. Він посилиться, доки в Українському православ'ї не відбудеться щось на кшталт католицького "арджонаменто", доки православна церква не віднайде сильну соціальну політику. Проте слід вважати, що пік кризи ще не досягнуто. Це розуміють на Заході, а відтак не використовують у повному обсязі релігійну "карту".

Може на Заході чекають ще одного "тектонічного" світоглядного зсуву, подібного тому, що відбувся в 1989 році? Разом з тим, це був і рік глобального духовного зламу в європейському і світовому масштабі. Папа римський Іван Павло II згадує про цей рік в своїй енцикліці "Сотий рік" як кульмінаційний у трансформаціях соціалістичних країн Східної Європи. Розділ третій енцикліки саме так і називається "1989 рік" [2]. Саме тоді розпочався рух польської "Солідарності". Тоді ж соціальні трансформаційні теорії святкували свій тріумф в Європі. Цей рік, як відомо, став також переломним і в перебудові СРСР.

Важливим етапом став 1989 рік і в релігійному житті України. В цей рік релігійний світогляд став пануючим у масовій свідомості населення повсюди, в тому числі і в традиційно – атеїстичних регіонах Сходу і Півдня України. Всі ЗМІ навипередки публікували і транслювали релігійний і містичний матеріали. Тепер вже не релігія, а атеїзм піддавався гонінню.

На фоні визначних суспільних подій відбулася й найсильніша трансформація релігійності в нашій країні і в цілому в СРСР. Саме в 1989 році в анкетах соціологічного моніторингу, проведеному в Миколаївському пединституті, з'явилися перші часті відповіді: віруючий, православний тощо. В цей рік, як з'ясувалося, церкви стали не просто суттєвим, а й визначальним джерелом інформації про релігію і, відзначимо окремо, про атеїзм.

Виявлено, що надзвичайно швидко, всього за три роки в період становлення української державності змінилася віра в комуністичне майбутнє, атеїстичні погляди на релігійну віру в середовищі майбутньої освітянської і наукової інтелігенції. Так, з 1989 по

---

[1] День. - 2003. – 9 квітня.

[2] Сотий рік (Centesimus annus) Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці Енцикліки Rerum novarum. – К., 2001. – С. 43.

1991 рік відбулася практично повна зміна декларованої атеїстичності на релігійність.

На початку моніторингу в 1988 р. вважали себе переконаними атеїстами, атеїстами і невіруючими 68,3% студентів, які опитувались, а в 1991р. вже лише 4,9%. Навпаки, віруючих, що вагаються, віруючих і переконаних віруючих у 1988р. було 1,6%, а в 1991р. - 52,2%. У наступні два роки темпи зростання релігійності майбутніх педагогів різко зменшилися. У 1993р. цей рівень становив 61,7%. Нерелігійними вважали себе лише 15,6% респондентів. 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 водночас зріс рівень тих, що заперечують існування Бога, але визнають інші надприродні сили (22,1%). Певний час зростання релігійності відбувалося не тільки за рахунок зменшення невір'я та 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%.

Кардинальний злам світоглядної картини свідомості, який відбувся в 1989 році, вимагає більш детального аналізу. При нагоді є опитування, які проведені в березні і у грудні цього дійсно буремного в релігійному житті року.

І все ж таки, формалізовані релігійні об'єднання являють собою лише видиму верхівку величезного світоглядного айсбергу. Громадськість раз за разом стає свідком появи нового "бунтівника" на поверхні "релігійного моря". Ці явища не можна з'ясувати лише імпортом релігій, чи слабкою діяльністю православ'я. Масове релігійне навернення відбувалося головним чином в руслі культуровідповідності за рахунок емоційно-почуттєвого вибору. Через те в першу чергу заповнились храми традиційних, національних за духом церков.

У нашому моніторингу конфесійна приналежність змінювалась так: реально уцерковлені віруючи з'явилися при опитуванні лише в 1991 році. В 1992 р. про себе вперше заявили католики, іудеї, мусульмани і протестанти (переважно баптисти). Всі разом вони склали 2,5%. Разом з тим впевнених віруючих було лише 0,5%.

Водночас, слід відзначити і те, що традиційно вкрай мала уцерковленність респондентів, які визнають свою належність до православ'я. Так, при 10,5% православних респондентів у 1989 році віруючих було лише 0,9%, а переконаних віруючих не було взагалі. В наступні роки за провкденою нижче таблицею відбулися такі зміни:

Моніторинг релігійності студентів МДПІ 1988-1997 роки

	Конфесійна визначеність			**Ступінь віри**			**Церкви як джерела інформації**	
	Разом	Православні	Інші конфесії	Віруючі	Впевнені віруючі	Разом віруючих	Про релігії	Про атеїзм
1988	-	-	-	-	-	-	4,8	-
1989 березень	-	-	-	-	-	-	20,5	2,6
1989 грудень	10,5	10,5	-	1,3	-	1,3	21,1	5,3
1990	7,0	7,0	-	6,5	-	6,5	34,9	4,1
1991	24,4	24,4	-	19,0	0,5	19,5	36,1	9,8
1992	46,4	43,9	2,5	17,2	1,5	18,7	35,7	6,1
1993	44,9	43,7	1,2	33,1	1,5	34,6	31,8	6,0
1994	65,7	62,8	2,9	18,4	3,5	21,9	31,9	8,5
1995	57,4	56,0	1,4	24,1	2,1	26,2	24,6	6,3
1996	61,1	51,6	9,5	17,8	2,2	20,0	25,3	5,3
1997	53,5	50,7	2,8	19,2	5,5	24,7	16,4	4,1

Варто відзначити і те, що щорічно подекуди 5-12% респондентів вказували на свою схильність до особистісних вірувань. Когорта "мають особисте відношення до релігії та атеїзму" репрезентована, зокрема, такими варіантами відповідей: "Я вірю, але не фанатично (в собі)"; "Вірю в бога, але віруючим на являюся"; "Весь час хитаюся"; "Я вважаю, що Бог є, але в церкву не ходжу. Бог в мені"; "Не атеїст, але й не віруюча"; "Припускаю існування якоїсь надприродної сили"; "Є щось вище духовне і розумне над людством. Справа не в назві"; "Вселенський розум"; "У кожного свій Бог"; "Я –православний атеїст"; "Бог – великий комп'ютер, а ми – його термінали" та ін.

В піку пошуків в церкві духовного наставника було досягнуто вже в 1991 році. Потім молодь почала втрачати інтерес до церковного життя. Її масова воцерковленність так і не відбулася. Про це свідчить зниження рівня її поінформованості про релігію, яку вона черпала в церквах і молитовних домах у 1991-1997 роках. Церкви гублять значущість як джерела інформації. Але при всьому тому рівень релігійності й номінальної конфесійності не зменшувався, а зростав.

Виходячи з даних соціологічного опитування можна зробити висновок щодо трансформації безрелігійного середовища у конфесійне визначене. Разом з тим, певна частина знайшла в православній церкві те, що шукала. Ще частина шукачів устійливої віри навернулися до інших конфесій – протестантських і католицизму. Окремо слід виділити нехристиянські деномінації.

Третю – невелику частину богошукачів – прийняли до своїх лав неоорієнталістські і неязичницькі групи і течії.

Проте більша частина конфесійне визначених перейшла на позиції обрядовір'я. Підтвердження цього висновку можна знайти в матеріалах соціологічного опитування УЦЕПД ім. Разумкова у 2000 року. Зокрема відзначалося, що релігійні служби, зібрання і служіння відвідують лише 69,4% віруючих. Причому лише 39,1% - не рідше, ніж раз на місяць, а майже половина віруючих (49,6%) відвідують служби лише в дні великих релігійних свят. Вважають, що віруюча людина повинна обов'язково відвідувати релігійні служби, здійснювати релігійні обряди та глибоко знати основи релігійного вчення (тобто бути воцерковленною), лише 17,6% опитаних (серед віруючих – 24%). Натомість майже третина респондентів (27,9%) впевненні, що віруючий може взагалі не відвідувати служби, не здійснювати обряди і зовсім не знати основ вчення (серед віруючих таких 21%) [1].

Важливо також співставити ці цифри з конфесійною належністю опитаних. 77,3% респондентів з числа віруючих визначили свою конфесійність: 66% вважають себе православними; 7,6% - греко-католиками; 0,5% - римо-католиками; 2% віднесли себе до різних протестантських напрямів; 0,7% - до ісламу; 0,3% - до іудаїзму; 0,1% - до язичництва. "Просто християнами" назвали себе 6,9% респондентів. Відтак, експерти УЦЕПД ім.Разумкова прийшли до висновку, що існує "досить значний розрив між релігійністю населення та його фактичною участю в діяльності церкви". Саме цим розривом можна пояснити, те чому більшість з тих, хто вважає себе православними (55%), не відносять себе до жодної з православних церков а 7,7% - не знають, до якої юрисдикції вони належать.

Потребують Церкви для спілкування з Богом лише трохи більше половини віруючих (53,2%), 12,7% засвідчили, що їм достатньо спілкування з Богом "сам на сам". Лише 7,7% віруючих вважають, що віра дає їм "почуття спільності у вірі, духовної сім'ї", тобто власно Церкви [2].

---

[1] Церква і суспільство в Україні: проблеми взаємовідносин (Аналітична доповідь УЦЕПД) // Національна безпека і оборона. – 2000. – № 10. – С. 58-59.

[2] Там само.

Підсумовуючи, слід зазначити, що в наш час глобалізації, що зростає, жодна конфесійна група не може бути повністю ізольованою. Тож неможливим стає ігнорування існування інакше думаючих. Толерантне співіснування різних етнорелігійних груп стає не тільки загальновизнаною нормою, а й умовою виживання.

Глобалізація і відповідний розвиток комунікацій призводить до конвергенції у релігійній сфері, що об'єктивно відповідає інтернаціоналістичній сутності як християнства, так і ісламу. Розвиток міжконфесійного комунікативного зв'язку і транскультурні взаємини призводять до трансформацій, що зростають завдяки цілеспрямованим змінам та інноваціям. В середині релігійних організацій також відбуваються відносно швидкі зміни, опосередковані глобалізацією, зовнішніми культурними й соціально-економічними змінами.

В.Бодак*

ШЛЯХИ «ВХОДЖЕННЯ» РЕЛІГІЇ В ГЛОБАЛЬНУ КУЛЬТУРУ ЗА УМОВ СВОБОДИ ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ ЛЮДИНИ.

Питання про входження релігії в культуру можна ставити в декількох випадках. По-перше, коли мова йде про введення нової релігії (інкультурації) у вже існуючу культуру. При цьому можливий аналіз того, як нова релігія сприймається існуючими культурними і державними інститутами, як впливає на світогляд даної культури, що привносить із собою.

У такому випадку релігія виступає в ролі новації для культури. Визнання чи невизнання новації суспільством залежить в основному від двох причин – об'єктивно існуючої необхідності суспільного й індивідуального життя і можливості адаптації нових ідей до поширення стандартів розуміння. Виживають ті ідеї і поняття, які, актуальні для культури і які здатні «вижити» у середовищі існуючих стандартів розуміння.

По-друге, «входження» релігії в культуру можна розглядати як вплив самого феномена релігії на культуру, її зв'язок з різними аспектами останньої. У даному випадку нас цікавить другий варіант постановки проблеми. Вважаю правомірним розглядати шляхи входження релігії в культуру за допомогою аналізу її функцій і їх праксеологічного вираження, того, як та чи інша функція релігії знаходить форму в тій чи іншій сфері культури. Функції релігії визначені об'єктивними потребами людської природи і потребами соціуму. При розвитку культури і суспільства ускладнювалися і розвивалися функції релігії й все більше входили в культуру.

Було б самоочевидним просто відзначити, що релігія входить у культуру через мистецтво, моральні і правові норми, ідеологію, злиття релігійних і світських інститутів, реалізуючи в них свої функції, і при цьому проілюструвати це твердження конкретними прикладами. Однак більш перспективним у культурологічному аналізі релігії бачиться аналіз об'єктивності її багатофункціональності, причиною якої є споконвічна неподільність релігії з культурою, зв'язок з державою, владою і її здатність задовольняти не тільки духовні, але і соціальні, антропологічні потреби людини і суспільства за умов свободи своєї багатоманітної функціональності.

Релігія входить у культуру через об'єктивні потреби людини і суспільства, реалізує в ній свої функції, створюючи власну форму і виявляючи вплив на зміст інших культурних форм через самосвідомість людини і культури. Головним і основним критерієм при визначенні того чи іншого явища в якості моделюючого завжди виступає характер його відношення до об'єктивної дійсності з її гранично

* Доцент Дрогобицького педінституту, к.філос.н.

широкими зв'язками, відносинами, властивостями. Саме тому ми вважаємо правомірним для розгляду шляхів входження релігії в культуру звернутися до функціонального аналізу релігії, оскільки кожна з її функцій так чи інакше відбивалася в культурі, а точніше сказати – знаходила в ній свою форму чи то релігійної картини світу, чи то релігійного мистецтва, літератури, архітектури, чи то моралі і т.д.

Функціональний підхід до феномена релігії і культури передбачає врахування їхніх системних властивостей і взаємовпливу. А. Радклифф-Браун, наприклад, виходив із розуміння суспільства як цілого і мав намір знайти злагоджену роботу його частин. Відповідно він приділяв основну увагу аналізу структури суспільства, прагнув виділити в інститутах, розділених часом і простором, образи і зв'язки, що повторюються . З цих позицій А.Радклифф-Браун говорить і про релігію: «Ми виходимо з гіпотези, що соціальні функції релігії не залежать від її істинності чи хибності, що релігії, які ми вважали помилковими чи навіть абсурдними... можуть бути частинами соціального механізму і що без цих «помилкових» релігій соціальна еволюція і розвиток сучасної цивілізації неможливі».[1]

Релігія здатна задовольняти найрізноманітніші потреби людини і суспільства, а на практиці це реалізується через інтегративну сукупність конкретних функцій. Як відзначав Е.Дюркгейм, якщо в суспільстві існує явище, що відповідає його нагальним потребам, то можна вести мову про функціональність цього явища.[2] Ми також згодні з функціональним підходом до релігії німецького релігієзнавця Ф.Штольца. Основна ідея цього підходу полягає в тому, що функціональність релігії (чи «функціональне поле» релігії), варто розглядати з врахуванням тих різноманітних граней життєдіяльності суспільного суб'єкта, у рамках якого функціонує релігія як важливий і необхідний компонент (форма) суспільної свідомості.[3]

Релігія в цьому контексті, відображаючи потреби релігійних об'єднань, особистості, суспільства виступає як необхідність, що породжена нагальними потребами й інтересами людей. Саме на здатності задовольняти специфічні духовні потреби людей, суспільства загалом і ґрунтується її функціональність. Американський соціолог і релігієзнавець Р.Мертон розглядав функціональність як потенційну «корисність соціальних явищ».[4]

Релігія, як і культура, за Бергером, життєво необхідна людині, оскільки вона конституює змісти і тим самим забезпечує йому можливість орієнтації у світі. Потреба в змісті закорінена в тих сферах людської екзистенції, де відсутні вроджені способи поведінки. Особливо гостро необхідність у смислопокладані відчувається в проблематичних ситуаціях, що складаються на грані культурної захищеності. Спостереження смерті іншого і пов'язане з цим переживання в уяві власної смерті, досвід напівсвідомого, мрії, екстаз, незадоволеність світом, як він дається в повсякденному сприйнятті і т.д., викликають дестабілізацію, відчуття хаосу, страждання і страх.[5]

У процесі дослідження проблеми ми прийшли до висновків, які не були очевидні на початку. Здавалося, що є деякі функції релігії, через які виявляються ті чи інші потреби людини та суспільства, і кожна з цих функцій знаходить свій канал для входження в культуру: одна – через мистецтво, інша – через літературу, третя – через норми моралі, четверта – через ідеологію і т.д. Однак стає очевидним, що кожна з функцій, історично набутих релігією, здобуває форму свого вираження відразу в багатьох сферах культури, а повнота цього вираження залежить від рівня свободи

---

1 Radcliff-Braun A. Structure and Functions in Primitive Sosiety. - London, 1959. - P. 154.

2 Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. – Одесса, 1990. – С.37.

3 Stolz F. Jrundzuge der Religions – wissenschaft. – Jottingen, 1988. – S.35.

4 Американская социологическая мысль. – М., 1994. – С.397.

5 Berger P.L. Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie. Frankfurt, 1973. S. 26-28.

суспільного буття релігії. У «теоремі» універсальної функціональності Мертона ми знайшли подібні міркування: «Точно так само як те саме явище може мати численні функції, так і та сама функція може по-різному виконуватися різними явищами».[1] До того ж, на його думку, визначені явища можуть виявитися «функціональними» чи «дисфункціональними».

Культурологічна функція релігії стає деякою результуючою всіх інших її функцій, кожна з який має об'єктивну природу й об'єктивну необхідність як для внутрішнього світу людини, так і для функціонування суспільних інститутів, взаємопроникаючи одна в одну протягом всього свого існування. Як відзначає Є.К.Бистрицький, «фіксований нами збіг між унікальністю буття будь-якої культурної спільноти й індивідуальністю особистісного буття в культурі знаходить своє підтвердження не тільки в добре відомій гуманітарній традиції зближення і навіть ототожнення «наук про культуру» і «наук про людину» («гуманітарне знання»), так само як і в загальних методологічних труднощах збагнення культурно-історичного буття людей загальними засобами теоретичного мислення».[2]

Неоднорідність культури і її складових зумовлена тим, що в ній з необхідністю присутні всі елементи: ті, котрі творять, привносять у світ нове знання, ті, котрі його зберігають і транслюють, і ті, котрі споживають. Це можуть бути як окремі особистості, так і суспільні інститути. Варто враховувати, що культура – це абстрактне поняття, це фоновий стан життя суспільства, через яке соціалізуються його члени. Але при цьому слід розводити поняття – що дає релігія тепер даній культурі в цілому, тим процесам і інститутам, які в ній розвиваються і що в цей же час вона дає становленню окремої людини, яка вільно розвивається в цьому універсумі культури. Цей вплив найчастіше не синхронізований, бо ж свобода людини не є абсолютною. У той же час як для одних історичних інститутів релігія може виступати в ролі гальмуючого фактору, то для інших, а також для окремого індивідуума – вона виконує не тільки культурозберігаючі і транслюючі функції, але і розвиваючі.

Тому однозначно визначити роль релігії в культурі досить складно. І це насамперед тому, що теорії культури дотепер ще не існує, хоча спроби її створення робилися неодноразово. Історичний процес розвитку культури, взаємодія усередині неї різних підсистем, актуалізація і дезактуалізація ролі такої її складової, як релігія передбачають більш процесуальний розгляд, ніж категоріальний опис «взаємопереходів» загального в особливе і навпаки. У дослідженні релігії для М.Вебера, наприклад, головним є «виявлення тих створених за допомогою релігійних вірувань і практики релігійного життя психологічних стимулів, які визначали напрямок поведінці й утримували індивідума у ньому».[3]

Все, формалізоване в культурі, так чи інакше впливає на неї. Традиція тут виступає як спосіб розуміння, інтерпретації існуючих установок, норм, правил, цінностей, змістів. Традиція – це збереження деякої когнітивної системи, загальної для великої кількості людей. Вона підтримується всіма доступними культурі способами, а якщо мова йде про релігійну культуру, то й всіма способами, доступними релігії. Підтримку культурної традиції в даному контексті можна співставити з необхідністю підтримки визначеної когнітивної системи, інтерпретації знаків, текстів, змістів, цінностей, етики, моралі, норм поведінки.

Збереження в культурі, у традиціях визначеного когнітивного поля необхідно насамперед тому, що поряд з об'єктивним і загальнолюдським існує суб'єктивне. При відсутності якогось канону, догмату, авторитету, суспільного договору людина свавільно витлумачує змісти, норми, цінності. Цей анархізм частіше приводить до

---

1 Мертон Р. Назв. праця - С.396.

2 Быстрицкий Е.К. Феномен личности. Мировоззрение, культура, бытие. – К., 1991. - С.163.

3 Weber M. Gesammelte Aufsatze zur Religionssoziologie. - Tubingen, 1920. - S. 86.

хаосу, ніж до зміни культурної парадигми в напрямку її ускладнення. Релігія в цьому змісті має культурозберігаюче значення, утримуючи в собі традицію.

Одну з функцій релігії Т. Лукман пояснює через поняття «трансцендування» (у широкому змісті означає перехід границь між двома сферами), що, на його думку, являє собою вихід за межі біологічної природи людини, засвоєння систем значень, вироблених суспільством. Вихід на трансіндивідуальні і транссуспільні об'єкти веде до перетворення структури особистості та світу. Релігія являє собою спосіб, яким «закріплюються вищестоящі і трансцендентні смислові зв'язки».[1] Соціоантропологічне значення релігії полягає в наданні смислу — загального та індивідуального — об'єктивним зразкам, які задаються суспільством.

На думку Т.Парсонса, при забезпеченні інтеграції особливу роль відіграє «система підтримки зразків», що поєднує норми і експектації з регулюючими їх цінностями. У системі підтримки зразків вирішальне значення має релігія з її акцентом на цінності.[2] Очевидно, що людина, народжена у визначеній культурі, вбирає в себе її норми, правила, канони, без цього неможливий процес соціалізації. Безумовно, це виявляє на неї вплив. Культура дає форму її власним переживанням і людина втілює в цю форму свій стан. Якщо мова йде про релігійну культуру, то це готова форма для вираження власних ірраціональних почуттів, потреби в захисті, справедливості і т.д. Світська культура також дає форму для втілення внутрішнього стану, пошуку, творчості.

Однак слід зазначити, що у світській культурі, на відміну від релігійної, відсутня форма, у якій людина могла б адекватно виразити всі потреби власної ірраціональної природи. Релігійна картина світу виводить людину за іманентні межі власного існування, у той час як світська обмежує її саме іманентним. У світській культурі відсутня форма, об'єкт і предмет пізнання, що дає релігійна картина світу – Бог як гранично абстрактний персоніфікований об'єкт, який включає в себе світ, людину, закони і причини цього світу. Культи, обряди і ритуали в культурологічному змісті вводять цінність, відсутню у світській культурі – не Бог сам по собі, а відносини з Богом. Саме якість цих відносин стає цінністю для людини.

Філософія людської культури не претендує на вирішення питання, що ставиться в рамках метафізичних і теологічних систем. Як відзначив Е.Кассірер, «ми досліджуємо не предметний зміст, а форму міфологічної уяви і релігійного мислення. Образи, сюжети і мотиви міфологічного мислення не є порівнянними ні з чим. Якщо ми підходимо до міфологічного світу з цього боку, то він назавжди залишиться для нас, користаючись словами Мільтона, «безвидним неоглядним океаном пітьми».[3]

Усвідомлення факту власної смертності спонукає людину на пошуки сенсу життя. Традиційно в культурі відповідь на це дає тільки релігія, трансцендитуючи просторово-тимчасові межі людського існування. Утримувати рівновагу між межею свого існування й вічністю як людина, так і культура здатні тільки інспіруючи зміст зовні, за межі імманентного буття. Американський релігієзнавець А. Грилі одним з видів релігійного досвіду вважає процес, що відбувається з людиною, коли вона відчуває кінець свого існування й задається питанням про сенс життя. «Це відчуття межі існування, — пише він, — може привести до уявлення про «горизонт», що визначає не тільки те, де ми знаходимося, але і припускає існування щось більшого за межею нашого існування».[4] Відчуття «горизонту» дається одкровеннями, що є сигналом трансцендентного. Сутність релігії — в акумуляції сигналів трансцендентного і репрезентації їх у культурі.

Існуюча релігійність до наукової революції XVII ст. і на початку XXI ст. мають

---

1 Luckman Th. Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. - Freiburg, 1963. – S.20.

2 Парсонс Т. Американская социология. - М., 1972. - С.368

3 Э.Кассирер. Опыт о человеке. – М., 1993. - С.382.

4 Greeley A. Religion. A Secular Theory. - L.,1982. - P.22

серйозні відмінності. Вони зумовлені історичним розвитком культури і суспільства, свободою буття як людини, так і релігії, навіть свободою в релігії. Кардинальну роль у цьому зіграла поява наукової картини світу як альтернативи релігійної. До цього моменту релігія не мала серйозної альтернативи у витлумаченні світу. Теза про те, що «Бога немає» у середньовічній культурі, коли була відсутня свобода совісті в її широкому контексті і як свобода вільного думання, поставила б людину того часу перед фрустрацією такого масштабу, який перебороти було б неможливо із-за відсутності сильної альтернативної ідеї.

Загальна модель входження релігії в культуру, на наш погляд, має кілька структурних компонентів, що знаходяться щонайменше в п'ятьох площинах – онтологічній, антропологічній, соціальній, праксеологічній і функціональній. Відзначимо, що виділення цих площин у самостійні реалії надто умовне. Насправді вони також взаємопроникають одна в одну, як і функції релігії та їхні способи вираження в культурі. Це – синкретична єдність, і ми, намагаючись проаналізувати їх, штучно розбиваємо її на складові.

Під онтологічними основами людського існування ми розуміємо не його буття у світі, а скоріше буття самого світу, частиною якого воно є. Людина, як частина природи, що еволюціонує, створена як відкрита система, що приречена на постійний рух. Це умова її існування, як духовного, психологічного, так і біологічного. Система повинна одержувати нові потоки енергії, інформації і речовини й відкидати відпрацьовані. Це – основа не тільки еволюції, але й життя. Якщо цей процес припиняється, то система гине. На рівні психічної структури, що включає в себе емоційну, раціональну й ірраціональну складові, теж з необхідністю відбувається рух, і релігія є для культури, окремих інститутів і особистостей постачальником знань, ідей, цінностей, змістів. Світська культура ірраціональних змістів без ідеї Бога надати не може, однак культура в цілому й окрема людина зокрема відчуває в них очевидну потребу.

До антропологічної площини відносяться специфічні особливості людини як системи, наділеної свідомістю, емоціями й почуттями, а також необхідністю соціалізації не тільки для того, щоб нормально функціонувати як член суспільства, але і для того, щоб взагалі актуалізувати свої потенційні можливості – здатність до мислення і мови, до творчості. Без участі інших людей і суспільства в цілому, що несе в собі визначену інформацію через культуру, відбуватися це не може. Звідси антропологічні характеристики: амбівалентність (різнонаправленність ціннісна, емоційна, концептуальна) і прагнення системи знайти стійке положення, знайти рівновагу. Антропологічна характеристика усвідомлюючого суб'єкта – прагнення до безпеки, до створення не тільки зовнішнього, але й внутрішнього комфорту, а він, виходячи з онтологічних причин, неможливий без самореалізації чи актуалізації у формі внутрішнього стану.

Релігія споконвічно існує в культурі як соціальна реальність і в процесі соціалізації засвоюється індивідумом разом з тим комплексом ідей, цінностей, культових дій, які вона із собою несе, а також у комплексі з відношенням соціуму чи окремої його групи, у якій існує соціалізованний індивідум, до релігійної картини світу і її можливостей.

Зіммель звертає увагу на «парадокс релігії»: вона розгортається не по той бік суспільного життя, а найглибшим чином закорінюється в ньому. Проте свого розквіту вона досягне лише за його межами, зав'язуючи його складові,які розпадаються, у трансцендентних пунктах. Філософ думає, що релігія сприяє подоланню протиріч, які ведуть до серйозних суспільних конфліктів: у суспільстві індивід одержує блага лише в змаганні з іншими, віруючий ж може здобути душевне благо без того, щоб позбавляти інших їхніх душевних благ.

Онтологічні, антропологічні, соціальні, психологічні основи, на наш погляд, є

причиною культури взагалі, як релігійної, так і світської, але світська культура не володіє тим діапазоном можливостей, які необхідні людині, щоб гармонізувати своє внутрішнє і зовнішнє життя, задовольнити всі свої духовні потреби.

Фактично всі функції релігії зумовлені об'єктивно. Також об'єктивною є необхідність їхньої формалізації, результатом якої є культура (і не тільки релігійна). Кожна з функцій релігії зумовлена не якимсь одним, а відразу декількома факторами – онтологічним, антропологічним, соціальним, праксеологічним. Кожна з цих функцій знаходить своє вираження практично у всіх елементах релігійної культури.

Водночас точно такі ж онтологічні й антропологічні основи має і світська культура. Релігійна чи світська культура створюються людьми. Саме їх потреби і потреби суспільства реалізуються в культурі. Однак у світській культурі відсутній такий елемент, який є основоположним у релігії. Це – богоспілкування і все, що з цим пов'язане - прагнення до набуття досконалості божественної природи, всебічної допомоги з боку Бога в усіх земних справах.

Чи можна сказати, що світська культура вторинна стосовно релігійної? Навіть при тому, що це більш пізніше явище (вірніше, що пізніше вона взяла реванш), цього сказати не можна, і на це є онтологічні й антропологічні причини. Релігійна культура, релігійна свідомість – це спосіб формалізації внутрішнього стану людини і потреб суспільства. Артефакти цієї формалізації називаються релігійною культурою. Артефакти формалізації інших аспектів внутрішньої реальності і суспільних процесів стають культурою світською. Як релігійна культура впливає на світське життя, так і світська культура - на духовне життя людини. Не тільки одна культура впливає на іншу, але й одна сторона життя людини впливає на іншу сторону життя.

Існують релігійні потреби, «релігійні пориви», до яких Зіммель відносить прагнення до заповнення недосконалості життя, примирення протиріч між людьми, досягнення міцності й стабільності, справедливості та єдності, щастя і блага. Зазначені потреби – суть психічний матеріал, душевна речовина, з якої може виникнути релігія, але самі по собі вони ще не складають релігію. Наприклад, можна випробувати прагнення щастя, але не стати релігійним. Перераховані спонукання — це необхідна умова релігії, але самі по собі вони її не утворять. Вона є чимось більшим, а саме «духовнийним способом жити й переживати світ». Релігія, вважає Зіммель, є це формою наявного буття, пристосованою для задоволення релігійних потреб, що додає фрагментарному, неврівноваженому існуванню єдність, зміст і досконалість.

Релігія виконує ряд функцій, головною з яких є створення і зміцнення суспільної солідарності. Саме за допомогою культу вона конституює суспільство як ціле: готує індивіда до соціального життя, тренує слухняність (дисциплінуюча функція), зміцнює соціальну єдність (інтегруюча функція), підтримує традиції, вірування, цінності (відтворююча, транслююча функція), збуджує почуття задоволеності, соціальний ентузіазм (надихаюча, ейфорична, компенсуюча функції). Релігія виконувала і виконує також пізнавальну функцію, хоча цю функцію в останні сторіччя вважають прерогативою лише науки.

Однак у світському за формою іноді може бути більше сакрального за змістом, а в релігійному – світського. Але частими є випадки, коли у людини взагалі відсутня сакральна складова її життя. Останнє свої психологічні, соціальні наслідки не тільки для людини, але й для суспільства, в яке вона входить як частина. Предмет віри найчастіше визначає церква, громада, держава, якщо вона пов'язана з церквою в міру їх відокремленості. Діапазон сакрального в різні часи й у різних культурах був різним й залежав від ступеня впливу релігії на культуру. Але ніколи не було наявним повне позбавлення людини сакральних істин, цінностей, переживань без нанесення цим шкоди як її психіці і здоров'ю, так і багополуччю всього суспільства в цілому.

Релігійні догмати, обряди, ритуали, атрибути, громади – це частина культури, яка покликана утримати увагу на Вищому Абсолютному. Однак, тісно переплітаючись з матеріалом культури, релігія проте ніколи не була її єдиним вираженням, оскільки людина має ще емоційну і раціональну природу, а тимчасове, минуще – це усе, що є в її розпорядженні і саме воно є репрезентантом вічності.

В історії людства були часи, коли ніякої іншої культури, крім релігійної, не було, ніякого іншого світогляду, крім релігійного, не існувало. Саме це, мабуть, породжує думки про те, що релігія є надкультурним явищем, тією базовою основою, на якій формуються і розвиваються всі складові культури. Ми, однак, думаємо, що релігію можна назвати навіть не культурним феноменом, а онтологічним, антропологічним, як і саму культуру. Тобто мова йде не про те, що культура породила релігію чи релігія культуру, а про те, що і те й інше являють собою єдине ціле, викликане до життя об'єктивними потребами і процесами на рівні людини та суспільства. Більш коректно, на наш погляд, говорити про самоорганізацію такого феномена як релігія. Ця самоорганізація, думаємо, залежить не лише від свободи буття релігії, а й від свободи людини в релігії.

Перераховані вище фактори об'єктивні, відповідають природним законам, законам людської природи і суспільства. Вони спонукають людину до дії, пошуку, творчості. Саме вони визначають весь функціональний набір релігії, що неминуче проявляється в культурі. Саме ці фактори сприяють входженню релігії в культуру, оскільки функціональний діапазон релігії дозволяє актуалізувати всі закладені в людині і суспільстві потреби. Ці потреби можна розглядати як причини людської активності не тільки в матеріальній, але й у духовній сфері.

Г.Кулагіна*

РЕЛІГІЙНА ТА ЕТНІЧНА ІДЕНТИЧНОСТІ ЗА УМОВ РЕЛІГІЙНОЇ СВОБОДИ УКРАЇНИ

Демократизація суспільного життя України, ідеологічний плюралізм значно позначилися на релігійній карті нашої країни, виступили суттєвими чинниками релігійної свободи держави.

Релігійна свобода постає як свобода вибору релігії, як свобода відправлення релігійного культу і виявляється через два свої аспекти. Перший з них стосується особистості, проблем її самовизначення самореалізації в смисловому полі певної релігії і розкривається через поняття “свобода віросповідань”. Другий стосується соціальних, правових можливостей функціонування церкви, релігійних об’єднань, громад віруючих і окреслюється поняттям “свобода церкви”.

За офіційними даними на початок 2004 року в Україні існувало близько 30 тисяч релігійних організацій[1]. Кожна з них не лише функціонувала в законодавчо-правовому полі держави, але й виконувала важливі соціально-психологічні функції. Так, враховувалися ідеологічні та психологічні потреби віруючих, специфіка суспільного життя держави за даних часів. А через те, що держава активно потребувала інтегратора, об’єднувача спільноти, то такою інтегруючою ідеєю стала національна ідея. Чи відреагували релігійні організації на цей виклик часу? В якій формі суспільного діалогу виявляється ставлення релігії до національної ідеї?

Ми зупинимося на двох таких формах, а саме патріотизмі та націоналізмі.

---

* Старший науковий співробітник Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, к.філос.н.

1 Релігійна панорама. Інформаційно-аналітичний журнал. – 2004.– №2. – С.72.

Патріотизм – це, передусім, любов до своїх землі та народу. Він підсилюється гордістю за його моральні, культурні або наукові досягнення і подвиги. Рушійною силою для патріота постає любов та зацікавленість власною нацією, які трансформуються на турботу про її духовне та матеріальне забезпечення. Патріотизм, що спирається на почуття національної гордості, не прагне до панування над іншими націями, а патріот поважає себе поряд з іншими, гідними поваги, особами. Формулою патріотизму може бути наступна: "Ми сповнені почуттям національної гордості, адже наша релігія *також* має свою величну культуру *також* довела, що вона здатна дати людству величні зразки шляхів до свободи".

Націоналізм розглядають як гіпертрофовану форму почуття національної гордості, яка виникає тоді, коли любов до своєї нації не співставляється з повагою до гідності іншої, якщо стверджується винятковість свого народу, виправдовується його зверхність. У цьому випадку процвітання, міць та слава свого народу перетворюється на критерії добра та зла. Людина починає вшановувати народ і державу на зразок ідола. Суспільство поляризується на своїх – "ми" та чужих – "вони", починає формуватися образ ворога і відповідне нетерпиме ставлення до нього. Істотний вплив на швидкість оформлення цього образу має рівень загрози національній самобутності та незалежності.[1]

Можна казати про трансформацію структури ідентичності за сучасних умов релігійного життя в Україні. Відбувається зміна ієрархії рівнів у структурі соціальної ідентичності, а саме – підвищується значущість групових ідентичностей (в т.ч. релігійної та етнічної) порівняно з особистісною. Це знаходить місце також в тому, що членство у релігійній групі подекуди стає важливою категорією етнічної ідентичності.

Падінню потенціалу "Я" сприяє аномія, невизначеність, хаос у суспільстві. Численна кількість слабких та невпевнених в собі "Я" починають шукати сильне "Ми". Це зумовлене тим, що у кризові суспільні періоди у пошуках стабільності особистість прагне точніше визначити соціальні й психологічні межі свого існування. Вона виходить за межі свого "Я" завдяки ототожненню себе з певною спільнотою чи групою. Через розширення індивідуальних меж у новій ідентичності особистість шукає заспокоєння та стійкості. У тому разі, якщо суспільство виявляє безсилля, впевненості людині надає національна (етнічна) або релігійна група. Остання може використовувати національну ідею у своїй ідеології.

Спробуємо порівняти механізми формування та функціонування релігійності та етнічної ідентичностей, пов'язавши їх з поняттям самосвідомість. Під самосвідомістю будемо розуміти здатність безпосередньо самовідображати себе, рефлексувати над своїми можливостями.[2] Самосвідомість є важливим фактором становлення особистості, її розвитку, самовдосконалення. Це складна інтегративна властивість психічної діяльності людини, що забезпечує усвідомлення своїх схильностей, вибір діяльності, формування індивідуального стилю життя, наближення до своєї сутності. Об'єктом самосвідомості виступає, власне, особистість у її життєвому світі - така, що одночасно пізнає, оцінює і яку пізнають, оцінюють інші. У структуру самосвідомості входить самопізнання, емоційно-ціннісне ставлення до себе і дієво-вольова сфера як саморегуляція. Центральним структурним компонентом самосвідомості постає самооцінка.

Релігійність також розглядають як ціннісно-життєву орієнтацію, суб'єктивну якість свідомості індивіда, його внутрішню здатність до реалізації релігійних установок.[3]

---

1 Грановская Р.М., Никольская И.М. Защита личности: психологические механизмы. – СПб., 1999. – С.295-304

2 Психология особистості. Словник-довідник. – К., 2001. – С.112

3 Релігієзнавчий словник. – К., 1996. – С.277-278

Визначаючи етнічну самосвідомість (або етнічність) наголошують на таких її компонентах, як: усвідомлення належності до свого народу, усвідомлення інтересів свого народу, уявлень про його культуру, мову, територію. Останній компонент присутній практично у всіх дефініціях етнічної самосвідомості. Значна частина етносоціальних уявлень, що поділяють члени певної етнічної групи – це результат осмислення спільної історії, культури, традицій, місцепоходження і державності. Етносоціальні уявлення відображають сукупність думок, переконань, вірувань, ідей, виявляються у міфах, легендах, історичних оповіданнях, а також у побутових формах мислення. Спільне знання об'єднує членів групи.

Важливим репрезентантом етносоціальних знань постає релігія. Релігійні уявлення разом з етнічними відносять до типу групових (колективних) уявлень. Від індивідуальних вони відрізняються універсальністю, стійкістю, спадковістю і примусовим характером впливу на індивіда. Можна стверджувати, що внаслідок вивчення релігійних уявлень психологія релігії перетворюється на антропологію релігійної культури. При цьому дослідникові відкривається широка перспектива вивчення етноконфесійності певного народу внаслідок виконання релігією етноформуючої функції як однієї із своїх суспільних функцій.

Виділимо те спільне, що поєднує релігійність та етнічність як соціальні категорії. Підпорядковуючись загальним закономірностям формування соціальної ідентичності, релігійна та етнічна ідентичності як форми етноконфесійної взаємодії мають свої особливості.

По-перше, ці форми ідентифікації звернені до минулого і втілені до культурної традиції індивіда чи групи.

По-друге, вони міфологічні (і в цьому їх мобілізуюча сила). На думку деяких вчених, "своєю квазіраціональністю міф навертає нових прибічників, переконує їх, мобілізує на колективні дії. Міф викривляє факти і тим самим позбавляється "незручної" реальності, руйнує раціональні аргументи опонентів", адже "з усіх факторів розвитку цивілізацій ілюзії складають найбільш могутній".[1]

По-третє, обидві напрямки залежать від зовнішніх обставин: зміцнюються або слабішають залежно від них. Саме тому етнічність постає серйозним ідеологічним інструментом у боротьбі за владу.

По-четверте, їм властиве "подвійне дно", тобто поділ культури, що лежить в основі кожної ідентичності на культуру для "зовнішнього" та "внутрішнього" користування. Остання часом непомітна для стороннього спостерігача. Існує теорія психокультурної інтерпретації конфліктів, згідно з якою розглядаються фундаментальні орієнтири при поділі на "Я" та "Інші". Такі орієнтири знаходяться у ранньому досвіді особистості, мають у своєму складі способи відносин людини всередині та поза спільнотою, що схвалюються певною культурою і виступають основою інтерпретацій дій і мотивів сторін у ситуаціях міжгрупового конфлікту.

По-п'яте, однією з головних ознак кожної ідентичності виступає солідарність. Обидві ідентичності можна вважати своєрідними формами солідарності людей для виконання певних соціальних та культурних завдань;

По-шосте, будь-яке об'єднання протиставляє себе іншим, тому зростання виявів групової ідентичності подеколи супроводжується нетерпимістю, конфронтаційністю, що пов'язані з бажанням відокремитися від інших.[2]

По-сьоме, зазначені категорії відносяться до емоційно-нормативних. Так, важливими критеріями для міжгрупового порівняння постають такі почуття, як: гідність, гордість, образа, страхи, що спираються на глибокі емоційні зв'язки з спільнотою та моральні обов'язки відносно неї. Емоційні імперативи впливають на

---

1 Солдатова Г.У. Психология межэтнической напряженности. – М., 1998. – С.48

2 Там само. – С.49

образи сприйняття і значною мірою пояснюють ірраціональність поведінки сторін у міжгрупових конфліктах. Поєднання емоцій і моральних норм виступають таким психологічним фактором, який спонукає людей до жертовності заради свого народу, навіть зашкоджуючи власним інтересам.

Незважаючи на наявність спільних рис під час становлення і функціонування релігійної та етнічної ідентичностей, держави неодноразово поставали перед фактом етнорелігійних конфліктів. Як справедливо зазначає В.Єленський: "Головні цивілізації людської історії зазвичай міцно пов'язували себе з великими світовими релігіями; народи з тією ж етнічністю та мовою, але різними релігіями здатні на братовбивство".[1] На думку Вс.Чапліна, головним чинником такого становища постає зіткнення релігійних і світських принципів налаштування земної реальності.[2]

З точки зору аналізу ідентичності як найважливішої психічної структури не лише особистості, але й групи, подана вище суперечність роз'яснюється в межах когнітивістського підходу. Головна його ідея полягає у тому, що уявлення про світ організуються пов'язаними між собою інтерпретаціями – ідеями, установками, стереотипами, очікуваннями. Останні виступають регуляторами соціальної поведінки.

Результати емпіричних досліджень вказують на те, що кристалізація негативного релігійного образу співпадає з усвідомленням ситуації як конфліктної. Водночас зростає непорозуміння між віруючими різних конфесій, що роз'єднує їх так само, як і протилежність інтересів. Корені непорозумінь знаходяться в тому, що міжгрупові відносини визначаються значною мірою *сприйняттям* дійсності, ніж самою дійсністю. На цьому рівні центрального значення в структурі релігійної ідентичності набувають релігійні образи у формі міжрелігійних установок, "культурних розмірів" або групових психологічних універсалій.

До міжрелігійних установок відносять стереотипи, упередження, забобони. Це – переважно соціальні конструкції і на психологічному рівні саме в них концентрується релігійна напруженість. У той час, коли міжрелігійні установки стають досягненням широких груп людей, вони набувають відносно самостійного статусу. Регулятивна функція релігійних образів визначається інерційністю і специфічними соціально-психологічними закономірностями їх формування і функціонування.

Міжрелігійні установки містять емоційно-оцінне ставлення до різних релігійних організацій і характеризують рівень готовності до відповідних поведінкових реакцій у міжрелігійному спілкуванні. Крім того, релігійні стереотипи виконують головну роль в інтерпретації міжрелігійної взаємодії. Особливого значення вони набувають у невизначених і конфліктних ситуаціях як найбільш емоційних. Виходячи із змісту релігійних стереотипів, сторони прагнуть надати "свого" смислу подіям, що відбуваються, по-своєму інтерпретують мотиви і дії іншої сторони. Такі інтерпретації можуть перетворитися на серйозні, а інколи – нездоланні бар'єри на шляху врегулювання міжрелігійних розбіжностей і конфліктів.

У релігійних стереотипах, як і в міжрелігійних установках загалом, важлива не істинність або помилковість їх когнітивного змісту, а переконаність у відповідному знанні та його емоційне наповнення. Формуючись на межі релігійних контактів, міжрелігійні установки закріплюють емоційно-оцінне ставлення до власної релігійної групи, до інших релігійних груп і до їх окремих представників. Рівень афективної зарядженості установок тісно пов'язаний з психологічним розумінням «норми» міжрелігійної взаємодії. Критерієм такої норми виступає позитивна релігійна ідентичність, яка обов'язково передбачає наявність достатньої кількості сприятливих

---

[1] Єленський В.Є. Релігія після комунізму: Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні. – К., 2002. – С.280.

[2] Там само. – С.281

образів інших релігійних груп при більш позитивному образі власної групи.

Ще однією основою диференціації релігійних установок є їх зміст. Результати емпіричних досліджень цих установок в контексті позитивних в цілому міжрелігійних відносин показали, що їх головною змістовною основою виступає традиційна релігійна культура. Установка на традиційну релігійну культуру називається релігійним стереотипом, а його актуалізація в структурі релігійного образу розглядається як нормальна складова міжрелігійного спілкування. Релігійні стереотипи - це, передусім, «культурні» утворення. Вони природні і неминучі доти, поки будуть існувати народи, різні культури і релігійні групи. Сказане вище визначає розгляд релігійного стереотипу відповідно до таких міжрелігійних установок як упередження і забобон саме як родового поняття.

Формування упереджень і забобонів пов'язане з глибинними змінами структури релігійних образів. Соціальне «конструювання» релігійних образів зумовлене не стільки етнокультурними чинниками, скільки сучасними економічними, соціальними, політичними причинами. У порівнянні з релігійним стереотипом, формування упередження і забобону, так само як і зворотні трансформації, значною мірою залежить від конкретної суспільно-історичної ситуації. У цьому значенні релігійний стереотип і релігійний забобон - похідні різного порядку. Їх потрібно розглядати як регулятивні механізми різного рівня міжрелігійного напруженості.

У відомій книзі Г.Олпорта «Природа забобону» представлено шкалу, що складається з п'яти рівнів міжгруповий антипатії: вербальна реакція, ухилення, дискримінація, фізичний вплив і винищування. Ці рівні можна розглядати як індикатори міжгрупової активності на поведінковому рівні.

Упередження - це соціально-перцептивний індикатор початкових форм міжрелігійної антипатії. Його основа - поява неприязні. У неприязні розмиті, невизначені причини. Упередження часто репрезентується на вербальному рівні у формі вербальної агресивної поведінки. Залежно від рівня негативного афективного заряду і типу міжрелігійного контакту упередження відповідає таким формам поведінки як уникнення спілкування або ухилення від міжрелігійних контактів у певних сферах життєдіяльності. Показниками упередження можуть бути стійкі релігійні переваги при виборі партнера, починаючи з колеги по роботі і закінчуючи обранням супутника життя.

Наявність упереджень у релігійній самосвідомості - передумова і психологічна основа для формування релігійного забобону. Упередження стає релігійним забобоном тоді, коли усвідомлюється вищість власної релігійної групи над «чужими». Основою забобону стає надмірне вихваляння досягнень і якостей своєї релігії в поєднанні із зарозумілим відношенням й неприязню до інших релігій. Концентрований негативний емоційний заряд робить забобон реальною рушійною силою в ситуаціях міжрелігійного спілкування. Він відповідає поведінці, що має дискримінуючий характер. Це вже конкретні вчинки з обмеження можливостей, прав і привілеїв, якими могли б користуватися члени дискримінованої релігійної групи. У стійкості структури забобону криється причина того, що він погано піддається змінам під впливом раціональної інформації.

Масовий характер такого роду поведінки на побутовому рівні має тенденцію переходити на офіційний. Так, релігійні переваги переходять у відкриту форму ворожнечі: у неприйняття, презирство, нетерпимість до інших релігій, а зрештою, до їх відторгнення. Небезпечна близькість релігійних забобонів до реальної поведінки визначається тим, що для реалізації на поведінковому рівні їм не потрібні серйозні засади, а досить зовнішніх мотивів.

О.Уткін*

ПИТАННЯ СВОБОДИ СОВІСТІ В УКРАЇНСЬКОМУ ВІЙСЬКУ

Конституція, закони України, утверджуючи у суспільстві ті чи інші положення, норми права, розкривають зміст державної політики і свідчать про її демократичну чи авторитарну спрямованість. Основу державно-церковної політики України складають такі демократичні принципи як відокремлення церкви від держави і школи від церкви, рівність громадян незалежно від їх ставлення до релігії, свобода, релігійної пропаганди і діяльності, а водночас і наукової пропаганди. Національно-культурне відродження українського суспільства і держави передбачає утвердження свободи світогляду й віросповідання, гарантованої Конституцією України і розкритої в Законі "Про свободу совісті та релігійні організації". Питання, що стосуються характеру і змісту духовно-моральної діяльності церкви в українській армії в умовах демократизації Збройних Сил є вельми актуальними, оскільки для них характерним є світоглядний плюралізм, процес переходу від поверхової поліконфесійної релігійності військовослужбовців до більш осмисленої і глибокої.

Право на Свободу совісті, убезпечуючи інтереси віруючих і невіруючих, передбачає: можливість людини сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої; рівність усіх релігій перед законом; рівноправність громадян незалежно від їхнього ставлення до релігії. Це право уможливлює релігійну пропаганду, культурну і господарську діяльність церкви в межах існуючих законів, а також гарантує невтручання держави у внутрішні справи церкви, а церкви у справи держави. Незважаючи на ряд заходів, щодо вирішення проблем забезпечення умов реалізації свободи совісті, здійснених в Армії за період незалежності України, вони потребують подальшого удосконалення.

Для втілення в життя свободи совісті та віросповідання, повноцінного і остаточного утвердження її в Збройних Силах України (ЗСУ), на нашу думку, необхідно:

- не нехтуючи правами невіруючих, визначити чітку військово-правову регламентацію можливих дій духовенства, церкви і релігійних організацій у військовому середовищі шляхом вписання відповідних змін до Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації, прийняття відповідних нормативних актів, наказів Міністра оборони, інструкцій Міністерства оборони або наказів командирів частин і з'єднань;
- рекомендувати на основі аналізу історичних традицій духовної опіки у збройних формуваннях України та інших держав найдоцільніші форми її організації;
- надати віруючим-військовослужбовцям окремі приміщення для здійснення молитв і богослужінь в казармі чи спеціально збудованій каплиці, церкві військової частини, гарнізону, або ж забезпечити умови для вільного відвідування богослужінь за межами військової частини;
- сприяти підготовку кадрів військового духовенства на основі домовленості Міністерства оборони і церков у духовних навчальних закладах.

Історія свідчить, що, на відміну від соціалістичних армій, у збройних силах буржуазних країн існувала й існує система релігійно-морального виховання. Таку систему духовної опіки військовослужбовців доцільно створити і в військових формуваннях України. Готуючи фундамент релігійно-моральної системи виховання воїнів українського війська, церква як і інші громадські та політичні структури сприяють активізації процесу національно-культурного відродження країни. Для армії це означає отримання животворного імпульсу та посилення морально-психологічного

* Доктор історичних наук, професор Соломонового університету.

стану особового стану.

Національно-культурне відродження передбачає формування національної самосвідомості, єдність національної психіки та національної ідеології . Важливим елементом національної свідомості є національна ідея, в центрі якої стоїть людина з її багатогранними інтересами і прагненнями, державність з її атрибутами, в тому числі й Збройними Силами, патріотизм, демократизм, гуманізм, справедливість, віротерпимість, свобода совісті. Головним проявом українства, його людинолюбного духу постає українська державність, на сторожі якої і стоять її Збройні Сили. В українському війську Держава створює можливість для розвитку воїнів різної етнічної належності, реалізації свободи совісті військовослужбовців, забезпечення їх активної участі в національно-релігійному відродженні.

Релігія і церква постають як важливий компонент розвитку нації. Вони активно сприяють цьому розвитку і в армійському середовищі, беручи безпосередню участь у відродженні духовних традицій українського народу, що знайшли своє відображених в моралі, мові, культурі, побуті, обрядах, звичаях. У процесі національно-культурного відродження збагачуються духовні здобутки воїнів, відбувається культурологічне переосмислення значення релігійної моралі, релігійно-етнічних, мовно-культурних норм, усього культурного досягнення українського етносу відповідно до нових реалій буття незалежної України, функціонування її Збройних Сил.

Здійснюючи душпастирську функцію серед віруючих воїнів строкової служби, а також офіцерів, прапорщиків і мічманів за умов повноцінного втілення свободи совісті в армії, священики тих чи інших церкав здатні, по-перше, з релігійних позицій вирішувати проблему їх виконання, зокрема в аспекті морально-етичному, формування патріотизму і національної самосвідомості, підвищення рівня їх духовності.

По-друге, кожна церква, етноконфесійна група впливають на характер, зміст і спрямованість національного відродження нації чи національної меншини, її представників у Збройних Силах .

По-третє, сучасне релігійно-церковне життя з властивими для нього рисами кількісного зростання віруючих, в т.ч. і воїнів, відновлення церковної архітектоніки, конфесійної диференціації релігійного середовища може посилити роль етноконфесійного фактора в контексті підвищення боєздатності армії за умови послідовної реалізації гуманістичної сутності свободи совісті. Церква та її вірні в Збройних Силах України залишаться лише соціокультурним духовним феноменом, а не політичною або ж релігійно-політичною організацією. Керуючись такими підходами релігійні організації можуть сприяти розбудові як держави, так і реформуванню Збройних Сил України, розвитку позитивних тенденцій національно-державного життя та запобігання негативним проявам у війську.

Непродумана реалізація принципів свободи совісті у Збройних Силах може породжувати у них негативні процеси, протиріччя, конфлікти, в тому числі й на етноконфесійному ґрунті. За сучасних умов проблема взаємовідносин між віруючими і невіруючими в багатонаціональному і багатоконфесійному середовищі української армії небуває особливо важливого значення для її життєдіяльності. Аналіз фактів, подій, явиш, тенденцій, процесів, характерних для Збройних Сил України, свідчить, що вони відбуваються в руслі, властивому перехідному періоду нашого суспільства, певною мірою обумовлених прагненням військовослужбовців систематично підвищувати бойову майстерність і добросовісно виконувати свій священний обо-в'язок перед Батьківщиною. Хоча в ЗСУ міжцерковних, етноконфесійних конфліктів не виявлено, однак певні ускладнення при відповідних обставинах можливі зокрема у взаємовідносинах віруючих і невіруючих, віруючих різних конфесій: православних і

греко-католиків, мусульман і православних, представників чотирьох гілок українського православ'я, християн і послідовників східних нетрадиційних культів. Основною причиною таких непорозумінь серед військовослужбовців може стати прагнення деяких з них заперечувати сутність інших релігій і переслідувати представників цих віровчень. Для усунення можливих етноконфесійних конфліктів у Збройних Силах вирішальне значення матиме ліквідація їх причин в українському суспільстві.

Міжконфесійні і міжетнічні протиріччя, знижуючи боєздатність армії, багатопланові, мають різні рівні і особливості, тому методи і способи їх цивілізованого розв’язання мають носити системний, комплексний характер.

Свобода совісті в українському війську, відображаючи ступінь демократії у державі, повноту прав людини при непродуманому підході до її реалізації, може спричинити пониження рівня боєздатності армії. За даними конкретно-соціологічних досліджень, проведених Київським військовим гуманітарним інститутом в 1996 р., лише 64% віруючих військовослужбовців братимуть участь у бойових діях тоді, коли у військах противника будуть віруючі. Тобто одна третина воїнів може відмовитися від участі в боях. Одна п'ята частина опитаних віруючих воїнів заявила, що вони не виконуватимуть наказ командира, якщо він суперечитиме їхнім релігійним переконанням. Таким чином, може скластися ситуація, коли половина особового складу військової частини чи з'єднання капітулює або ж оголить певну ділянку фронту. Це серйозна проблема, яка свідчить про те, що віра в Бога для окремих груп віруючих має більше значення, ніж конституційний обов'язок щодо захисту Вітчизни. Наявність названих явищ, потребує систематичного вивчення їх, а також використання у виховній роботі серед віруючих воїнів кваліфікованих вихователів, в т.ч. і священиків, науковців. Виховна робота у війську має бути спрямована на утвердження принципів свободи совісті, толерантності, високої культури міжетнічного і міжконфесійного спілкування.

Розділ ІІ
КОНФЕСІЙНІ ВИЯВИ СВОБОДИ БУТТЯ РЕЛІГІЇ

О.Саган*

ЕКУМЕНІЗМ У РОЗУМІННІ ПРАВОСЛАВНИХ ЦЕРКОВ

В умовах "виживання" православ'я в сучасному світі надзвичайно актуальним є питання стратегії розвитку цієї конфесії. Одним із важливих стратегічних питань є об'єднання зусиль багатьох християнських Церков для найбільш ефективного розвитку християнства та Вселенського православ'я як його частини. Проте питання екуменізму на сьогодні у православ'ї не має не лише єдиної концепції сприйняття та розвитку, але й єдиного витлумачення. Як перешкоду до діалогу із іновірцями, православні витрактовують деякі канони (45, 10, 11 Апостольські привила, 33 правило Лаодікійського Собору та ін.), які забороняють навіть молитися разом із єретиками. Однак важливим є питання – чи вважати, наприклад, католиків або протестантів єретиками? Вирішення цього питання є надзвичайно складним. Адже визнаючи хрещення у католиків, миропомазання і священство в деяких неправославних Церквах, православні визнають тим самим дію Святого Духа й поза межами власне православ'я. А це є вагомим аргументом на користь співпраці із Церквами, діяльність яких визначається одним Духом Святим.

У середовищі богословів термін "екуменізм" застосовується лише щодо означення внутрішньо-християнського діалогу. Але термін давно і неправильно використовується у деяких православних ЗМІ як синонім до слова "синкретизм" на кшталт "об'єднання релігій". У такому разі "діалог релігій трансформується в релігію діалогу".[1] Від того, як реально сприймають віруючі цей термін і залежить їх ставлення до самого явища екуменізму. Об'єднання християн можливе також на рівні взаємовизнання таїнств та євхристійного єднання (інтерком'юніону), що на наш погляд, нині є практично неможливим. Мова повинна йти про рівні богословського діалогу. Як пише відомий єпископ Калліст, який написав одну із кращих праць про православ'я,[2] "ми не можемо, як православні, бути байдужими до того факту, що нинішні християни, послідовники Христа, розділені. ... Ми повинні прислуховуватися до інших християн, вступати в діалог. Недостатньо просто говорити їм про православ'я: ми повинні слухати про їхні власні проблеми і надії. Повинен бути діалог, а не монолог".[3]

На думку авторитетного православного богослова Георгія Флоровського, православ'я не може бути обмежене лише межами власне православної Церкви. Адже питання меж Церкви залишається відкритим. У своїй статті "Про межі Церкви" Флоровський переконливо показав, що Собори перших століть висловили чітко і остаточно нашу віру, вони визначили, в чому наше спасіння і Божественні Заповіти. Але висловивши судження з того, в чому глибинна природа Церкви, "вони не визначили її кордонів".[4] Тому екуменічну діяльність православних можна розглядати і як діяльність поза межами православної Церкви як інституції, проте в межах православ'я як конфесії. Адже, як навчали св.Отці, Церква не повинна обмежувати себе, заспокоюватися, впадаючи в "авторитмію" (самозадоволення)[5] в очікуванні "днів помсти", коли

---

* Старший науковий співробітник Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, к.філос.н.

1 Дет. див.: Кураев А. Вызов экуменизма // www.kuraev.ru/ekuogl.html

2 Kallistos Ware. The Orthodox Church. – London, 1963. (Православная Церковь. – М., 2001).

3 Каллист (Уэр), епископ Диоклийский. Православное понимание экуменизма // Церковь и время.– 1998.– № 3 (6).– С. 78-79.

4 Георгий Флоровский, священник. О границах Церкви // ЖМП. – 1989. – № 5. – С. 70-73; № 7. – С. 70-71.

5 Дет. див.: Евдокимов П. Православие. – М., 2002. – С. 477.

“виконається все написане” (Лк 21: 22).

Саме такими міркуваннями послуговувався митрополит Антоній (Блум), коли писав про можливість спасіння і для нехристиян: “Ми не можемо ставити під питання вічне спасіння людини лише на тій підставі, що він народився в Центральній Африці в епоху, коли там не було жодного місіонера; у такому разі спасіння визначалося б географією та історією... Тоді це було б просто Божественне свавілля: ти народився там, ти і засуджений тому”.[1]

Для більшості православних Церков поняття екуменізму однозначно визначається як єресь, оскільки клірики розглядають цей рух як спробу досягнення інтерком’юніону. Противники екуменізму розглядають спасіння лише як прерогативу православних – лише останні, та й то не всі, матимуть життя вічне.

Найбільш послідовно під кутом єресі розглядає екуменізм навернений у православ’я англіканин В.Мосс, який у багатьох своїх працях[2] доводить неможливість будь-якого єднання християн. “Екуменізм – це єресь, яка навчає, що не існує такого явища, як єресь у тому розумінні, в якому розуміли цей термін апостоли і отці Церкви, тобто в значенні неправдивого вчення про предмети віри, що віддаляє адептів його від єдиної Церкви”.[3] І далі – “екуменізм – це єресь про те, що ніби немає жодної конкретної релігії – чи то православної, папистської чи протестантської, яка б виражала б повноту істини і що всі існуючі істини (окрім самого екуменізму) більш-менш хибують”.[4]

Подібні ідеї у сприйнятті екуменізму можна продовжувати. Особливо багато “цікавого” можна почитати у нинішніх московських ультраправих церковних і навколоцерковних виданнях на кшталт “Русская линия” чи “Русь Православная”. Автори останнього видання, наприклад, подають Всесвітню Раду Церков як “єретичну організацію, створену масонами з метою організації єдиної всесвітньої релігії на ґрунті всіх лжевчень, зведених в одну надєресь, яку очолить антихрист”.[5] Подібні “відкриття” в цій газеті можна прочитати мало не в кожному числі. Антиекуменічні настрої в Московському патріархаті офіційно пропагуються й в інших виданнях: “Православні повинні знати, в яку прірву мерзоти затягують їх архиєреї-екуменісти, такі як Петербурзький митрополит Володимир (Котляров)”.[6] До речі, будь-яке нововведення у Церквах вважається консерваторами проявом екуменізму (запровадження нового стилю, зміни у літургіях тощо). Як справедливо зазначає відповідальний редактор авторитетної газети “НГ-религии” М.Шевченко, нинішні православні “пастирі чи архипастирі, щоб прикрити той чи інший свій гріх, поспішають заявити про своє несприйняття екумензіму”.[7] Тому не дивно, що екуменізм у Московському патріархаті, Елладській та деяких інших Церквах, багатьма архиєреями використовується як своєрідний засіб тиску на православних.

Аналіз першоджерел екуменічних ідей засвідчує, що засади цього руху нині свідомо перекручуються і з засобу діалогу, обговорення проблематики, обговорення позицій людей, які вважають себе християнами, перед обличчям сучасного світу, створюється образ екуменізму як руху до єдиної релігії. Розуміння нереальності такого об’єднання всіх християн природно відштовхує від руху багатьох кліриків та

---

1 Антоний, митрополит Сурожский. Об экуменической встрече // Церковь и время. – 1998.– № 3(6).– С. 16.

2 Мосс В. Православная Церковь на перепутье (1917-1999). – Санкт-Петербург, 2001; Moss V. The Truth is One // The Imperishable Word. – Old Woking, 1980; Мосс В. Догматическое значение православного самодержавия. – М., 1997 та ін.

3 Мосс В. Православная Церковь на перепутье (1917-1999). – С. 113.

4 Там само.

5 Никодим, архимандрит. Богословие предательства или послушание не по разуму // Русь Православная.– 1998.– № 5 (11).

6 Душенов К. Молчанием предается Бог // Москва, 1997. – № 2 . – 199.

7 Какие проблемы стоят перед Церковью? // Независимая газета. – 2001. – 17 января.

мирян. Але ще у 1950 р. Центральний Комітет ВРЦ ухвалив свою Торонтську декларацію, де чітко зазначено, що ВРЦ ніколи не повинна бути всесвітньою Церквою ("над-Церквою"). Це витікає із задекларованої у Статуті організації мети діяльності ВРЦ: не об'єднання Церков в одну, а встановлення тісніших контактів між тими Церквами, "які сповідують Господа Ісуса Христа Богом і Спасителем згідно зі Святим Письмом, а тому шукають спільного виконання загального для них покликання в ім'я єдиного Бога, Отця, Сина і Святого Духа" (ст. I Статуту ВРЦ, прийнятого III Асамблеєю, 1961 р., Нью-Делі).

Екуменічний рух не мав би шансів у православ'ї, якби свого часу його не очолили клірики Константинопольського патріархату. Зокрема один із зачинателів екуменічного руху у православ'ї патріарх Йоаким III опублікував два (1902 р. та 1904 р.) Послання до Предстоятелів Помісних православних Церков, в яких, на відміну від попередніх послань Східних патріархів (1848 і 1894 років), була майже повністю змінена парадигма ставлення православних до інших християнських конфесій. "Боговгодно також і згідно з Євангелієм, – писав патріарх, – спитати думку Святійших автокефальних Церков відносно нинішнього й майбутнього ставлення нашого до двох великих гілок християнства – західної і протестантської Церков...".[1] Ці ідеї дозволили місцеблюстителю Константинопольського патріаршого престолу митрополиту Брусському Дорофію у 1919 р. доповісти на Синоді Церкви, що настав час "з усією увагою поставитися до проблеми єдності християнських Церков...".[2]

Своєрідною програмою цього руху в православ'ї стало окружне послання, видане у січні 1920 р. митрополитом Дорофієм спільно із Синодом Церкви. Тези послання були обґрунтовані професорами богословської школи на о.Халки і адресувалися "Всім Християнським Церквам всього світу". Документ декларував, що "першою необхідністю є оживлення і посилення любові між Церквами". Слід один одного вважати не дивними і прибульцями, а близькими і рідними у Христі й єдиними співспадкоємцями обітниці Божої у Христі".[3] Адже ця любов і прихильне ставлення один до одного можуть бути висловлені й доведені за посередництвом таких дій: а) прийняття єдиного календаря для одночасного святкування великих християнських свят усіма Церквами; б) обмін братськими посланнями в дні великих свят єдиного календаря; в) близькі дружні відносини між представниками різних церков; г) спілкування між богословськими школами і представниками богословської науки, а також обмін церковною періодикою і виданнями, що друкуються кожною із Церков; д) відрядження молодих людей із шкіл однієї Церкви на навчання у школи інших Церков; е) скликання загальнохристиянських конференцій для узгодження питань, які мають спільне значення для всіх Церков; ж) об'єктивне історичне дослідження богословських відмінностей; з) взаємна повага до звичаїв і обрядів, що прийняті в різних Церквах; і) врегулювання питання щодо змішаних шлюбів між представниками різних конфесій; к) взаємна підтримка у справі зміцнення релігійної віри і філантропії.

Як бачимо, досить реальна програма, яка не вимагає якогось "ухилу в єресь" чи потреб поступатися чимось. Але позиція Константинопольського патріархату зазнала жорсткої критики з боку Російської ПЦ. "Нове мислення" було оголошене політичною акцією Вселенської патріархії.[4] Проте позиції греків на початку XX ст. були досить сильні. Смерть Дорофея не зупинила екуменічну лінії політики

---

1 Цит. за: Єленський В.Є. "За мир світу, благоустрій церков і поєднання всіх..." // Людина і світ.– 1998.– № 8.– С. 3.

2 Цит. за: Ісіченко Ігор, архиєпископ. Загальна Церковна історія.– Х., 2001.– С.545.

3 Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902-1998 гг. – М., 1999. – С. 68.

4 Дет. див.: Alexandris A. The Greek Minority of Istambul and Greek-Turkish Relations, 1918-1974.– P. 62.

Константинопольського патріархату. Про це свідчить обрання у 1921 р. патріархом Мелетія IV (Еммануїла Метаксакіса). І це не дивно, оскільки, як видно із екуменічної програми патріархату, ця лінія нічого спільного із тим розумінням екуменізму, яку нині нав'язують московські та деякі грецькі, грузинські та інші богослови, не має. Виконання названих вище пунктів могло б суттєво покращити важкий стан православ'я, особливо в стародавніх Східних патріархатах. Про необхідність об'єднання зусиль усіх християнських Церков на Сході писали ще у середині XIX ст. багато російських та грецьких кліриків.[1]

Паралельно із Константинопольським патріархатом на початку XX ст. особливо активними у справі об'єднання зусиль християнських Церков були протестанти. Вони стали ініціаторами створення кількох міжнародних організацій (Міжнародної місійної ради, "Віра і порядок" та ін.). у роботі яких брали участь і представники Константинопольської патріархії.[2] Така позиція Вселенської патріархії викликала жваву дискусію між провідними представниками Західних Церков і Російської ПЦ. Зокрема російські ієрархи виступили із різкими заявами проти співпраці навіть з католиками.[3]

Міжнародні християнські організації у 1937 р. провели дві екуменічні Конференції (в Оксфорді та Единбурзі), на які прибули представники більшості протестантських Церков та, за винятком Московського патріархату, всіх православних Церков. Ці Конференції мали важливе значення для християнства в цілому. Вони, за словами митрополита Іларіона (Огієнка), "розбурхали християнську думку й направили її на поєднання Церков".[4] Але ці екуменічні ініціативи були перервані Другою світовою війною. Лише у 1948 р. в Амстердамі відбувся з'їзд (асамблея) діячів екуменічного руху, на якій було утворено Всесвітню Раду Церков (ВРЦ), в яку поступово увійшли всі православні Церкви.

Проблема виживання православ'я в Європі за умов прогресу секулярних ідей стала особливо актуальною на початку 60-х років XX ст. Не лише православ'я, але й християнство взагалі значно ослабило свої позиції. Про це відкрито говорять нині провідні церковні діячі Західної Європи. Тому, на думку Глави Західноєвропейської архиєпископії Константинопольського патріархату владики Сергія, християни "приходять до якогось "автоматичного" екуменізму, тобто намагаються щодо невіруючого світу виступати єдиним фронтом".[5] Але, за визнанням архиєпископа, це вдається далеко на завжди.

Ще одним важливим чинником вступу у ВРЦ тих православних Церков, які перебували у "радянській зоні", було прагнення вирватися із ідеологічного полону й отримати міжнародну трибуну для хоча б часткового убезпечення себе від тиску влади. Ці зізнання ієрархів Руської ПЦ, попри визначення Архиєрейського Собору Церкви 1994 р. про церковне благо як головний рушій до вступу до ВРЦ,[6] дозволяє, на думку провідних українських релігієзнавців, і з цим важко не погодитися, краще зрозуміти витоки сучасної кризи в ВРЦ. Адже не лише Церкви скористалися із можливостей членства у ВРЦ. Комуністичні режими досить ефективно маніпулювали православними Церквами для досягнення своїх зовнішньополітичних цілей".[7]

---

1 Переписка по вопросу о влиянии Православной Церкви на Востоке. 19.03.1859 – 29.01.1871 гг. // ІР НБУ ім.В.І.Вернадського. – Ф. XIII. – Спр. 297. – Л. 21-24.

2 Див.: Мосс В. Православная Церковь на перепутье (1917-1999). – Санкт-Петербург, 2001. – С. 82.

3 Див.: Иларион (Троицкий), архимандрит. Христианства нет без Церкви.– М., 1992.– С. 59-60.

4 Цит. за: Ісіченко Ігор, архиєпископ. Загальна Церковна історія.– С. 546.

5 Див. напр.: Бередить совесть этого мира… Беседа с владыкой Сергием, архиепископом западноевропейских русских церквей // Русская мысль.– 1999.– № 4265 (15-21 апреля).– С. 20.

6 «Об отношении Русской Православной Церкви к межхристианскому сотрудничеству в поисках единства». Определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 29 ноября – 2 декабря 1994 г. // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902-1998 гг. – М., 1999. – С. 459 (§ 2).

7 Єленський В.Є. "За мир світу, благоустрій церков і поєднання всіх..." // Людина і світ.– 1998.– № 8.– С. 5.

Проявом певних змін у міжконфесійних відносинах стало рішення Св.Синоду Московського патріархату від 16 грудня 1969 р. про дозвіл священнослужителям Церкви здійснювати таїнства та обряди для католиків та старообрядців: “у тих випадках, коли старообрядці і католики звертаються в Православну Церкву за здійсненням над ними святих таїнств, це не забороняється”.[1] Згодом у своїй співдоповіді на Помісному Соборі Руської ПЦ митрополит Ленінградський Никодим (Ротов) прокоментував це рішення Синоду як “продиктоване душепіклувальною турботою нашої Церкви про своїх братів у Христі ... оскільки ми маємо спільну з ними віру щодо таїнств”.[2] Це рішення Московської патріархії було не оригінальним – ще у 1878 р. Константинопольський Синод ввів в обов’язок своїм священикам здійснювати таїнства для вірмен там, де у них немає храмів і священиків. Рішення Синоду Константинопольської Церкви було чинним не більше десятиліття. Не набагато більше проіснувала практика обмеженого євхаристійного спілкування і у Московському патріархаті. У 1986 р., з початком реформ М.Горбачова і наданням більшої самостійності православній Церкві, швидко почали набирати силу антикатолицькі настрої, які певний час штучно стримувалися радянськими спецорганами. Закономірним наслідком такого “антикатолицизму” і було скасування рішення Священного Синоду 1969 р.

Участь православних Церков в екуменічному русі, на наш погляд, є однією із найактуальніших в перспективі розвитку конфесії. Православні досить активно розпочали свою діяльність у Всесвітній Раді Церков. І в основі цього руху лежить ґрунтовна богословська підоснова. Досить сказати, що біля витоків екуменічного руху стояли протоієреї Сергій Булгаков та Георгій Флоровський (при всій відмінності позицій цих мислителів, вони обидва палко підтримували екуменічний рух). Флоровський, зокрема, був одним із головних доповідачів з екуменічних питань на Конгресах православних теологів.[3]

Однак у 60-х роках ХХ ст. у православних з’явилися й особливе розуміння екуменічних проблем. На відміну від протестантів, які бачать християнську єдність як міжденомінаційну згоду й примирення між Церквами, православні не можуть прийняти ідею рівності деномінацій. Тому, на думку православних, “екуменізм у просторі” слід замінити “екуменізмом у часі” – пошук спільних засад в апостольській стародавній традиції, у спільному минулому. “Питання про взаємовідносини з інославними Церквами й церковними общинами, – стверджував митрополит Никодим (Ротов), – може бути розв’язане лише таким чином, коли ці Церкви та общини, зберігаючи свої національні, історичні й місцеві риси, через наближення до Православ’я у вірі (вченні) й житті, виявилися б здатними увійти в єдність Вселенської Церкви в якості однієї з автокефальних або автономних Церков”.[4] Такий підхід вплинув на подальше осмислення православними екуменічного руху.

Учасники Третьої передсоборної Всеправославної наради 1986 р. узгодили таку характеристику екуменічного руху: "Православна Церква, яка безперервно молиться “за поєднання всіх”, брала участь в екуменічному русі з дня його виникнення і сприяла його формуванню і подальшому розвитку. І взагалі православна Церква, завдяки властивому їй екуменічного духу, постійно боролася за відновлення християнської єдності. Тому участь православних в екуменічному русі не суперечить природі й історії православної Церкви, а є послідовним вираженням

---

1 Постановления Священного Синода Московской Патриархии // ЖМП. – 1970. – № 1. – С. 5.

2 Журнал Московской Патриархии. – 1971. – № 7. – С. 31.

3 Дет. див.: Leśniewski K. Ekumenizm w czasie. Prawosławna wizija jedności w ujęciu Georges’a Florovsky’ego. – Lublin, 1995. – S. 16-17.

4 Никодим, митрополит Ленинградский и Новгородский. Православные Церкви и экуменическое служение. Речь на IV Ассамблее ВСЦ. Упсала, июль 1968 г. // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902-1998 гг. Изд. 2-е.– М., 1999.– С. 291.

Апостольської віри в нових історичних умовах у відповідь на нові істотні вимоги".[1]

Проте вже з середини 80-х років XX ст. починає зростати і внутрішній опір екуменічному рухові серед найбільш консервативної частини кліриків Московської, Елладської та інших Церков. Під їхнім тиском Синод Руської ПЦ змушений був 29 липня 1986 р. відкласти застосування своїх постанов 1969 р. "про допуск в порядку ікономії до Святих Тайн римо-католиків ... визначили відкласти застосування синодального роз'яснення від 16 грудня 1969 р. до вирішення цього питання Православною Спільнотою".[2]

Наприкінці XX ст. кілька православних Церков вже відкрито виступили проти екуменічного руху як "єретичного" в своїй основі. Тон антиекуменічним виступам задала Єрусалимська ПЦ. Тодішній її патріарх Діодор I у 1989 р. відкликав всіх своїх представників із двосторонніх договорів, в яких брали участь православні Церкви і заявив, що неправославні християни використовують екуменічний рух для зміцнення свого впливу.[3] Заяви Діодора мали швидше декларативний характер, оскільки Єрусалимський патріархат й надалі брав участь у діяльності ВРЦ. Зокрема патріархат зініціював і домігся підписання 23 листопада 1994 р. всіма традиційними Церквами меморандуму "Значення Єрусалима для християн".

Антиекуменічні настрої посилилися в Московському патріархаті напередодні Архиєрейського Собору Руської ПЦ, що відбувся в лютому 1997 р. Собор показав, що єпископат в цілому не поділяє позиції екстремістів щодо повного припинення всієї екуменічної діяльності Церкви.[4] Проте "дискусія на тему екуменізму мала місце і виявила відмінність поглядів на цю тему серед архиєреїв", особливо серед членів Синодальної богословської комісії. Собор постановив винести проблему православної участі в екуменічному русі на міжправославне обговорення. Таким чином, констатують релігійні оглядачі, "Ідея православного свідчення у розділеному гріхами християнському світі взяла верх над конфесійною нетерпимістю...". [5]

Як своєрідний виклик рішенням Російського православного Синоду можна сприймати події, що відбулися у 1997 р. в Грузинській ПЦ. Настоятелі кількох монастирів оголосили про "припинення євхаристичного спілкування з Католикосом-Патріархом Іллею II через його екуменічну єресь".[6] Щоб уникнути розколу, Священний Синод Церкви вимушений був відмовитися від участі в екуменічному русі і вийти із ВРЦ та із Конференції європейських Церков. Зазначимо, що таке поспішне рішення не позбавило Церкву подальших внутрішніх протиріч.

Події в Грузії та різкі випади щодо екуменічного руху з боку керівництва Московської й Сербської ПЦ змусили вже наприкінці квітня наступного року зібратися на Всеправославну нараду представників більшості православних Церков у Салоніках і обговорити нові факти щодо взаємовідносин Православ'я й екуменічного руху. Делегати засудили "ті групи розкольників, а також певні екстремістські групи, які використовують тему екуменізму для критики церковного керівництва і підриву його авторитету"[7] та наголосили на необхідності виконувати

---

1 Православная Церковь и экуменическое движение. Решение Третьего Предсоборного Всеправославного совещания. 28 октября – 6 ноября 1986 г. Шамбези // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902-1998 гг.– С. 357-358.

2 Журнал Московской Патриархии. – 1986. – № 9. – С. 8-9.

3 Див.: Ісіченко Ігор, архиєпископ. Загальна Церковна історія.– С. 550.

4 Див.: Кирилл, митрополит. Справедливости ради замечу... // Русь Православная. – 1997. – № 3 (август).

5 Лекторський Д. Русская Православная Церковь накануне третьего тысячелетия // Церковно-общественный вестник. – 1997. – № 11 (13 марта). – С. 3.

6 Грузинский патриархат откинул экуменизм и покарал противников экуменизма // Церковно-общественный вестник. – 1997. – № 17 (5 июня). – С. 1; Православная Грузия отвергает экуменизм. Первая победа // Русь Православная. – 1997. – № 3 (август).

7 Межправославная встреча по теме: "Оценка новых фактов в отношениях между православием и экуменическим движением". Салоники, 29 апреля – 2 мая 1998 г. // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902-1998. – М., 1999. – С. 487.

місію "свідоцтва Істини перед неправославним світом".[1] Проте делегати наголосили, що "після ста років православної участі в екуменічному русі й п'ятдесяти років у Всесвітній Раді церков (ВРЦ) ми не бачимо достатнього прогресу у багатосторонніх богословських дискусіях між християнами". Міжправославна нарада в Салоніках вирішила внести пропозицію про радикальну перебудову ВРЦ "для більш адекватної участі православних". [2]

Рішення наради в Салоніках знайшло відображення у діяльності багатьох православних Церков. У московському патріархаті, наприклад, багато ідей наради ввійшли до "Основних принципів ставлення РПЦ до інослав'я", які були прийняті Ювілейним архиєрейським Собором 2000 р.[3]

Багато православних Церков нині піднімають питання про остаточні критерії входження Церкви в більш широку організацію, подібну до ВРЦ. Саме тема критеріїв для православних виявилася однією із найважливіших, попри всі попередні заяви про необхідність виконання місії Церкви. Відсутність таких критеріїв підштовхнуло консервативні сили в Болгарській ПЦ теж ініціювати вихід із екуменічного руху. Проте і Грузинська, і Болгарська Церкви не відкликали своїх спостерігачів із ВРЦ. Справедливими в оцінці описаних подій видаються слова відомого московського богослова А.Кураєва, який пише: "якби ми (православні – О.С.) не боялися привиду екуменізму, а посилали б у ВРЦ більше і відповідним чином підготовлених співробітників, то у нас була б можливість найрішучішим чином вплинути на роботу цієї організації і повернути її на служіння інтересам Православної Церкви".[4]

На наступну, VIII Генеральну Асамблею ВРЦ, що відбулася 3-14 грудня 1998 р. у м.Хараре (Зімбабве), делегати наради у Салоніках вирішили винести такі головні умови: православні делегати не будуть брати участі в екуменічних богослужіннях, спільних молитвах, інших релігійних церемоніях; не будуть брати участі у голосуваннях, за винятком лише тих випадків, що стосуються православних тощо. Православні вважають недопустимим посилення неоліберальних впливів у питаннях розуміння Євхаристії, жіночого священства, релігійного синкретизму, інклюзивної мови в богослужіннях ("Говоріння іншими мовами"), розширення прав сексуальних меншин, репродуктивних прав жінок (право на контрацепцію та аборт).

Опоненти екуменічного руху вважають, що "здорова православна свідомість" оцінює "сучасний екуменізм як безсумнівну єресь і ставлення до нього Православної церкви знаходиться зовсім не у віроповчальній, а в адміністративній площині". Російські антиекуменісти не вважають за необхідне навіть обговорювати питання необхідності християнського екуменізму. Єдине, що їх цікавить – це "процедура виходу із міжнародних екуменічних організацій".[5] Причому християнські екуменічні процеси ототожнюються в Росії із процесами уніфікації й глобалізації, спрямованих на запровадження "масової культури" і нищення власне культури російської. І, як висновок, "екуменізм є одним із антихристиянських проявів".[6]

Така оцінка екуменічного руху не могла не викликати хвилі крайнього консерватизму в Московському та інших патріархатах. Справа дійшла до справжнього середньовіччя. Влітку 1998 р. з наказу єпископа Єкатеринбургського

---

1 Итоговый документ межправославной встречи по теме «Оценка новых фактов в отношениях между православием и экуменическим движением» // Русская мысль. – 1998.– 14-20 мая (№ 4222).– С.20.

2 Межправославная встреча по теме: "Оценка новых фактов в отношениях между православием и экуменическим движением".– С. 487-489.

3 Див., напр.: P.VII. "Основных принципов отношения РПЦ к инославию" // Русская Церковь на рубеже веков. – С. 103-104.

4 Кураев А. Вызов экуменизма // www.kuraev.ru/ekuogl.html

5 Давыдов Г. Экуменизм и массовое общество // Радонеж.– 1999. – № 2.

6 Там само.

Нікона (Миронова) було влаштовано спалення книг священиків О.Меня, І.Меєндорфа, О.Шмемана.[1] Московська патріархія не дала належної оцінки такому вчинку. Тому не дивно, що найбільш консервативні сили у православ'ї дійшли вже до крайньої межі. У лютому 2002 р. в Тбілісі священиком Василієм Мкалавішвілі була організована акція нападу на офіс Грузинського Союзу баптистів і спалення знайдених там тисяч примірників Біблій та Нових Завітів.[2]

Нині відбувається активне обговорення конкретних форм участі Помісних Православних церков у ВРЦ. У 2002 р. в Женеві на засіданні Центрального комітету цієї міжнародної організації. Православні Церкви виступили із жорсткою критикою Ради. Комісія з питання участі православних у ВРЦ, створена ще у 1998 р. внесла на засідання ЦК ВРЦ у Женеві чотири пропозиції, головною з яких була пропозиція створити більш гнучку форму участі Церков у роботі ВРЦ, що буде звучати як "Церква в Асоціації із Всесвітньою Радою Церков". Це дасть можливість Церквам брати участь у роботі Ради, але не нести відповідальності за прийняті там рішення. Крім того, пропонувалося створити постійний комітет при ВРЦ, який буде складатися наполовину з православних і протестантів, а також перейти до консенсусного принципу прийняття рішень з питань, що стосуються віри, моральних основ християнства і соціальних проблем.

Така позиція православних нині по-різному оцінюються навіть в середовищі православних Церков. Зокрема ігумен Інокентій (Павлов) зазначає: "Якщо дивитися на речі об'єктивно, то слід визнати, що згадана вище обставина (вимоги радикальної перебудови ВРЦ або ж виходу із цієї організації – О.С.) свідчить скоріше не про кризу ВРЦ, а про кризу, що вразила деякі православні Церкви, де в останні десятиліття посилилося зростання інтегристських (фундаменталістських) настроїв при відсутності адекватної реакції з боку керівництва Церков на виклики сучасності".[3]

Нині, в умовах "аґресивного освоєння" світу представниками новітніх релігій та ісламу, екуменізм (у його богословському значенні, а не значенні критикованого прот. Сергієм Булгаковим "эклектического прекраснодушия"[4]), на наш погляд, є однією з найважливіших умов виживання християн у всьому світі. А об'єднати всіх могла б давня формула блаженного Августина: "В головному – єдність, у другорядному – багатоманітність, і у всьому – любов". Це можливо, оскільки, як стверджував св.Іван Золотоуст, "у нас немає нічого спільного лише із дияволом, з усіма ж людьми ми маємо багато спільного".[5]

Але для цього православним потрібне "нове мислення", яке, будемо сподіватися, згодом переможе у Помісних Церквах. І не так важливо, в яких формах відбуватиметься діалог – нинішній (Всесвітня Рада Церков) чи інших, більш компромісних. Важливий результат – утворення реальної співдружності Церков і утвердження в суспільстві принципів свободи совісті.

---

1 Бабасян Н. "Кто Ты? А я эпископ!.." // Русская мысль. – 1999. – 5 мая (№ 4267). – С. 20-21.

2 Keston News Service. – 10.02.2002.

3 Иннокентий (Павлов), игумен. Экуменическое движение // Страницы.– Т.7.– Вып. 2.– М., 2002.– С. 304.

4 Див.: Булгаков Сергий, прот. У кладезя Иакова // Христианское воссоединение.– Париж, 1933.– С.9-32.

5 Златоуст Иоанн. Беседы о статуях, 1, 12 // Творения. – Т.2. – Кн.1. – СПб., 1896. – С. 25.

С.Кияк*

УКРАЇНСЬКИЙ КАТОЛИЦИЗМ В УМОВАХ РЕЛІГІЙНОЇ СВОБОДИ ТА ПОБУДОВИ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУПІЛЬСТВА В УКРАЇНІ

Проблема становлення громадянського суспільства в умовах релігійної свободи в Україні набула сьогодні у вітчизняній філософській, богословській, релігієзнавчій та політологічній науках особливої актуальності, оскільки глибоке дослідження цієї проблеми сприяє не лише висвітленню її об'єктивного сучасного розуміння і аналізу в контексті демократизації українського суспільства, але й місця і ролі релігій, зокрема християнства, в сучасному українському суспільному житті.

Серед домінуючих сьогодні в Україні історичних католицьких та православних церков важливе місце займає Українська Греко-Католицька Церква (УГКЦ). Український католицизм, репрезентантом якого є УГКЦ – історична та богословсько-еклезіологічна спадкоємиця Київської церкви, за свою більш ніж тисячолітню історію нагромадив значний досвід співпраці з суспільством в різноманітних сферах його діяльності, зокрема в суспільній ділянці.

Багатогранність та історична динаміка дослідження проблеми християнського впливу на становлення українського громадянського суспільства в умовах активного розвитку в ньому релігійної свободи зумовила ціль оцінки його: вияв і аналіз богословських та церковно-історичних джерел та сучасного стану українського католицизму на прикладі УГКЦ в контексті сучасних суспільних процесів, скерованих на розвиток свободи релігії в Україні.

Дослідження історичних коренів та ґенезису суспільного вчення українського католицизму, особливо його складової частини – проблеми становлення громадянського суспільства, набула особливої актуальності в зв'язку з розвитком свободи релігії в Українській державі та становленням УГКЦ після її легалізації. Досліджувана проблема має також суто українську актуальність в контексті сучасних міжцерковних і суспільно-політичних відносин в Україні. Саме етноконфесійна специфіка цих відносин придає їм особливого духовно-емоційного забарвлення, збагачуючи сьогоднішній український суспільний процес колосальним історичним досвідом, усталеною віками християнською традицією.[1]

Тому сьогодні в умовах розвитку релігійної свободи в Україні особливо актуальним є дослідження богословсько-історичних коренів, процесу становлення та сучасного бачення проблеми громадянського суспільства у суспільному вченні Українського католицизму. Дослідження цієї проблеми є актуальним і з позицій витворення об'єктивної картини ідентичності та суспільної ролі УГКЦ як однієї із традиційних українських християнських церков, з одного боку, а з другого – як органічної складової Вселенської, тобто Католицької ("католікос" в перекладі з грецької мови якраз і означає "вселенський" – **С.К**.) Церкви.

Дана проблематика, з огляду на відомі історичні події в житті УГКЦ і України останніх п'ятидесяти років, відносно мало досліджена в українській богословській літературі і набула особливої актуальності в сучасних умовах, хоча суспільне вчення Католицької Церкви реалізується вже понад сто років. Тому нами сконцентровано увагу як на дослідженні історичних коренів, становлення і засад суспільного вчення українського католицизму, так і його сучасного стану в умовах розвитку релігійної свободи в Україні.

---

* Доцент кафедри релігієзнавства і теології Прикарпатського університету ім.В.Стефаника. Пошукач-докторант Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України. Доктор теології, к.геогр. н.

1 Див: А. Колодний. Національна церква як вияв національної ідентичності: український контекст. // Релігійна свобода. – 2002. - №6. - С. 21.

На базі офіційних документів Католицької Церкви, праць відомих діячів церкви, богословів та церковних істориків – папи Івана Павла ІІ, митрополита Андрея Шептицького, Верховного Архиєпископа і Глави УГКЦ кардинала Любомира Гузара, єпископів УГКЦ Софрона Мудрого та Василя Лостена та цілого ряду інших авторів - досліджувався вклад Українського католицизму в становлення громадянського суспільства в Україні за умов релігійної свободи.

Вже самі підходи раннього українського християнства до суспільних питань виявляли його католицькість і спорідненість із Вселенською церквою. Ці підходи є притаманні і сьогоднішній соціальній доктрині Католицької Церкви, в основі якої лежить намагання означити, що є добром для конкретної людини-громадянина в контексті загальносуспільних вартостей, а також вияв бажання захищати її та релігійну свободу в процесі інкультурації різних рівнів. Це є також свідченням універсальності сучасної християнської суспільної доктрини.[1]

Київське християнство та його церква, які вже від своїх початків виявляли свій патріотичний характер, прагнули виробити власні морально-етичні та соціальні засади побудови суспільного життя й обороняли їх від насильного звізантійщення, а пізніше – від шовіністичного колоніального Московського Православ‘я і русифікації, а також – від насильницької латинізації і полонізації.

Вчення Київського християнства про рівність народів перед Богом була істинно християнською альтернативою візантійській доктрині про месіанську першість, обраність Візантії з поміж інших християнських народів (теорія “другого Риму”), а також – пізнішій доктрині Московії та Російського Православ‘я (1524 р.) про їх месіанське покликання (теорія “третього і останнього Риму”, бо „четвёртому не бывать!”).[2]

Серед головних суспільних засад Київського християнства особлива роль відводилась активній ролі духовенства та мирян в реалізації соціальної справедливості та християнського милосердя. Найпершими свідченнями дії цієї засади Українського католицизму була діяльність Великих київських князів – Володимира Великого та Ярослава Мудрого, які наведені соціальні принципи поклали в основу своїх законів. Зокрема, Ярослав Мудрий закріпив їх, так би мовити, “конституційно”: він на цих засадах уклав першу Конституцію Української держави – “Руську правду”.

Соціальна справедливість була також наріжним каменем в діяльності найбільшого тогочасного українського монастиря – Києво-Печерської Лаври, яка була справжнім вихователем українського народу в питаннях християнської моралі. Засновники Печерської Лаври – святі Антоній (+1073) та Теодозій (+1074) Печерські вимагали від монастирів та монаших спільнот, щоб вони цікавились суспільним життям, турбувались про народ, впливали на витворення відносин в суспільстві на засадах євангельської справедливості та милосердя. Саме ця особливість діяльності українського монашества складала питоменну відмінність його від візантійського монашества.[3]

Наведені принципи-засади Київського християнства мали надзвичайно великий вплив на духовне виховання українського народу та на становлення української нації, зокрема на формування основоположної громадянської складової тогочасного суспільства – на родину.

Пізніша історія УГКЦ засвідчила, що вона й надалі залишалась захисницею

---

[1] Див.: Бадджо Антоніо Марія. Християнське соціальне вчення: ідентичність та методологія. // Соціальна доктрина Церкви. – Львів, – 1998. - С. 61.

[2] Див.: Штепа Павло. Московство: його походження, зміст, форми та історична тяглість. – Дрогобич; - 2000. - С. 231; Cuy Bedouelle. Die Geschichte der Kirche. Amateka: Lehrbücher zur katholischen Theologie. - Band XIV. – Padeborn : Bonifatius. - 2000. — S. 230.

[3] Чубатий Микола. Київська Церква // Київська Церква. – 2001. - №2-3 (13-14). – С. 10-11.

суспільних інтересів українства. Так, в умовах складного церковно-релігійного і соціально-економічного життя в Галичині кінця XIX - першої половини XX століття Церква стояла не лише на захисті духовного, культурного, національного, соціального та економічного відродження краю, але й виступала в обороні демократичних принципів розбудови суспільства на християнських засадах, що особливо було актуальним в умовах зародження релігійної свободи в тодішньому суспільстві. При цьому Церква в особі митрополита Андрея Шептицького однозначно доводила, що автентична демократія є можливою лише на основі вибудування досконалої концепції людської особи. Щоб користати з демократії, люди через виховання повинні бути приготовані до неї, отримавши формацію в християнському дусі. Наголошуючи на ознаках християнської демократії, митрополит Андрій Шептицький пригадує політикам: „Якщо ваша демократія буде християнська, вона запевнить батьківщині мир, добробут і щастя. А навпаки, коли віддасться революції та соціалізмові, коли обманена шаленими ілюзіями, кинеться до вимог, що нищать основні закони, на які спирається кожен громадський порядок, наслідком для самих робітників буде неволя, нужда і руїна".[1] Митрополит бачить Українську державу могутньою та запевнюючою щастя всім громадянам організацією тільки тоді, коли вона „не буде лише цілістю, зложеною штучно з різних і різнорідних частин, а – подібним до моноліту організмом, себто тілом, оживленим одним духом, що з внутрішньої життєвої сили розвивається, доповнює внутрішні браки і з природи є здоровим, сильним, свідомим своїх цілей, не тільки матеріяльним, але й моральним тілом".[2] Цим висновком митрополит засвідчив своє далекоглядне розуміння ролі демократії і духовних вартостей у становленні громадянського суспільства. Так, через більш ніж піввіку після нього папа Іван Павло II в енцикліці „Centesimus annus" – „Сотий рік" підкреслить, що „Справжня демократія можлива тільки у правовій Державі і на основі істинної концепції особистості. Вона вимагає, щоб підтверджувались умови для …формування справжніх ідеалів. …Демократія, яка не визнає цінностей, легко перетворюється у відкритий або прихований тоталітаризм, як про це свідчить історія".[3] Серед вартостей, які повинні бути пошановані і які є метою та критеріями суспільного життя, папа виділяє чесність, справедливість, взаємоповагу, працьовитість, правду, турботу про спільне благо. Без пошанування цих вартостей в умовах вільного ринку затирається культура, моральні норми, цінності, без яких не можна досягнути успіху в жодному суспільстві, оскільки таке суспільство буде нестабільним, прямуватиме до суспільного беззаконня.[4] Це є цілком оправданим, оскільки засадничою цінністю існування громадянського суспільства є реалізація покликання людини. І саме для досягнення цієї мети і є необхідним збереження правдивої ієрархії цінностей, яка підпорядковує матеріальні і природні речі внутрішнім і духовним. Плутання засобів і цілей породжує несправедливі суспільні структури і відносини, а для того, щоб уникнути цього і досягнути позитивних суспільних змін, необхдним є внутрішнє навернення суспільства до духовних і моральних цінностей.[5]

В якості позитивного прикладу поєднання християнських вартостей і цінностей сьогоднішнього громадянського суспільства папа Іван Павло II наводить Європейський Союз, в якому християнство виступає фактором єдності народів і

---

1 Митрополит Андрей Шептицький. Як будувати рідну хату? – Люблин. – 1989. – С. 12.

2 Там само.– С. 3.

3 Папа Іван Павло II. Енцикліка „Centesimus annus" - „Сотий рік" // Церква і соціальні проблеми. Енцикліка "Сотий рік". – Львів. - 1993. - С. 498.

4 Див.: Papst Johannes Paul II. Enzyklika „Sollicitudo rei socialis". // Die soziale Sorge der Kirche. – Lautesdorf: Johannes-Verlag. – 1988. – S. 66-67.

5 Див.: Катехизм Католицької Церкви. – Синод Української Греко-Католицької Церкви: Місіонер – 2002. – С. 444.

культур, сприяння інтегрального розвитку людини і її прав.[1]

Як відомо, релігійна свобода в поєднанні з іншими демократичними свободами складають засадничу базу громадянського суспільства. Можливості релігійної свободи, які забезпечуються українським законодавством, сприяють не лише розширенню духовного розвитку вірних УГКЦ, але й витворенню даною церквою свого компетентного проводу для подальшого її розвитку в контексті сучасних церковно-суспільних викликів часу. Зокрема, звернення Синоду єпископів Києво-Галицької Митрополії УГКЦ до всіх людей доброї волі щодо сьогоднішньої соціально-політичної ситуації в Україні "Народе, не бійся бути собою!" засвідчило активну реакцію церкви на проблеми нормалізації політичного життя та побудови громадянського суспільства в Україні, бо, як підкреслюється у зверненні, „…Церква за своєю природою не може бути байдужою до важливих політичних подій, що торкаються морально-етичних аспектів життя українського суспільства, оскільки вона поряд із державою покликана самим Богом цьому суспільству служити".[2] В проводу УГКЦ викликає особливу тривогу те, що труднощі, які переживає сьогодні Українська держава, мають безпосередній вплив на моральний стан людей, а тому сьогодні церква бачить своїм найпершим душпастирським обов'язком "…зробити все від неї залежне, щоб суспільно-політичні процеси відбувалися якнайкраще, якнайчесніше і якнайсправедливіше. Це дасть змогу задовольнити основні потреби кожного громадянина та законні інтереси держави, спираючись на головні передумови суспільного миру – пошану з боку держави до гідності людини, створеної на образ і подобу Божу (пор. Бут. 1, 26), і пошану з боку громадян до держави, якщо вона дбає про спільне благо". При цьому Синод єпископів УГКЦ робить наголос на засадничому принципі побудови справді громадянського суспільства – на можливості зміни життя народу на краще лише шляхом зміни себе самим, шляхом "радикального преображення людської душі, її рішучого вибору на користь добра".[3]

Ще одним прикладом зрілої відповіді УГКЦ на виклики релігійно-суспільної ситуації в Україні та в сучасному християнстві загалом є реакція церкви на католицько-православний діалог щодо визнання патріархату УГКЦ. У "Зверненні Синоду єпископів Києво-Галицької Митрополії УГКЦ до духовенства, монашества і вірних Української Греко-Католицької Церкви з приводу візиту до Москви кардинала Вальтера Каспера" підкреслюється її канонічне право розвиватися відповідно до своєї еклезіальної природи, яка визначається помісним статусом УГКЦ, котра є церквою „sui juris" – "свого права", а не складовою частиною якоїсь іншої церкви. Тому твердження-вимога Московського Патріархату до РКЦ про необхідність поступового зменшення присутності УГКЦ у Католицькій церкві справедливо кваліфікуються у Зверненні не лише як особиста образа Святійшого Отця, але й як спроба шантажу (що є неприпустимим з позицій екуменічного діалогу), котра засвідчила "…неготовність керівництва Православних церков вирішувати історичні суперечності на підставі врахування законних потреб зацікавлених сторін".[4] Недемократична позиція РПЦ, яка своєю позицією порушує навіть засадничі положення релігійної свободи, отримала об'єктивну оцінку з боку глави екуменічної комісії УГКЦ єпископа Василя Лостена, відкритий лист якого до Предстоятелів Православних Церков засвідчив зрілу позицію

---

[1] Papst Johannes Paul II. Nachsynodales apostolisches Schreiben „Ecclesia in Europa" (28.06.2003). – Vatikanstadt: Libreria Editrice Vaticana. - 2003. – S. 124.

[2] "Народе, не бійся бути собою!" Звернення Синоду єпископів Києво-Галицької Митрополіїх УГКЦ до всіх людей доброї волі щодо соціально-політичної ситуації в Україні (28 січня 2004 р.). // Нова Зоря. – Ч. 6 (576). – 6 лютого 2004. – С. 1.

[3] Див.: Там само.– С. 2.

[4] Див.: Звернення Синоду єпископів Києво-Галицької Митрополіїх УГКЦ до духовенства, монашества і вірних Української Греко-Католицької Церкви з приводу візиту до Москви кардинала Вальтера Каспера. // Бюлетень АРІ. - № 2 (339). – 29 лютого 2004. – С. 3.

всієї УГКЦ в питанні наданні цій церкві статусу патріархату. В ньому доведено, що "…позиція Московського Патріархату базується на колишніх привілеях, наданих російським імперіалізмом і безбожним комунізмом. У сьогоднішньому світі немає ні на Заході, ні на Сході ексклюзивних канонічних територій, є лише території споконвічного походження. … Немає кордонів для духовної батьківщини". Разом з тим, наголошує єпископ, "…ми не є Церквою прозелітизму, як також не прагнемо нічого, що не є по праву нашим".[1]

Накінець громадянсько-еклезіологічна зрілість УГКЦ проявилась в відповідальному усвідомленні нею пасторального і суспільного значення надання УГКЦ статусу Патріархату – вона свідома того, що патріарший статус її – це не лише декрет Синоду Єпископів, підтверджений визнанням Святійшого Отця, а це, передусім, преображення життя Божого народу, який усвідомлює свої нові обов'язки та відповідальності.[2]

Загалом сучасне католицьке суспільне вчення виводить в якості найвищої конституційної засади громадянського суспільства пошану права, оскільки основним завданням суспільного порядку є дати і забезпечити повноту дії для природного права і природної справедливості. Це забезпечення продиктоване вимогами людської природи (особистості) і вимогами самого сенсу і цілей суспільства та його правового і культурного порядку. При цьому правовий лад громадянського суспільства завжди перебуває під опікою і контролем совісті людини, котра є запорукою того, що в такому суспільстві ніколи не дійде до надужиття державної влади і до поневолення вільної думки громадян, бо такий авторитет совісті в суспільстві є свідченням пошанування природного права.[3]

Фундаментальною засадою сучасної католицької суспільної доктрини, якої дотримується УГКЦ, є її антропоцентричність: світ і суспільство знаходить своє вираження в людині, в її суспільному централітеті та універсалітеті. Людська особа, розвиток та реалізація її гідності і свободи, зокрема – релігійної свободи, є основою, суб'єктом і метою суспільної діяльності. Держава, яка на сьогодні вже більше не вважається конфесійною, а є цивільним громадянським утворенням і покликана дотримуватися разом із церквою взаїмної автономії та здорової співпраці на службі людині.[4] При цьому Католицька Церква схвалює співпрацю кожного громадянина для загального добра і процвітання, а участь католиків у громадському житті мусить стати їх загальними правилом. Разом з тим церква наголошує на тому, що недопустимим є її затягування в якусь партію, а домагання її підтримки для перемоги над політичними супротивниками означає велике зловживання релігією.[5]

Підсумком суспільної діяльності УГКЦ впродовж останнього десятиліття і результатом випрацювання нею засад суспільного вчення став відомий на сьогодні так званий "Суспільний дороговказ віруючого", затверджений в 2002 році синодом цієї церкви, своєрідний "декалог", який містить десять основних принципів суспільної поведінки українських католиків, в котрих висвітлено адекватне бачення ролі індивіда в демократичному громадянському суспільстві як вільної одиниці, свобода якої забезпечується повагою до свободи інших та свідомою солідарністю у церковній та

---

[1] Див.: Єпископ Василь Лостен. Екуменізм – це взаємоповага //Нова Зоря.– Ч.13 (583).– 26 березня 2004 р.– С. 2.

[2] Див.: Звернення Синоду єпископів Києво-Галицької Митрополії УГКЦ до духовенства, монашества і вірних Української Греко-Католицької Церкви з приводу візиту до Москви кардинала Вальтера Каспера. // Бюлетень АРІ. - № 2 (339). – 29 лютого 2004. – С. 3.

[3] Див.: Тулюк-Кульчицький Д. Суспільне питання в науці Католицької Церкви. Короткий нарис практичної філософії. – Мюнхен: Логос. – 1963. – С. 145-147.

[4] Див.: Душпастирська конституція про церкву в сучасному світі „Gaudium et spes" („Радість і надія"). // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. – Львів: Свічадо. – 1996. – С. 502, 598.

[5] Див.: Мудрий С., ЧСВВ. Публічне право церкви і конкордати. – Івано-Франківськ, 2002. – С. 76.

суспільній спільноті.[1]

Загалом проаналізований історичний досвід суспільної діяльності УГКЦ та сьогоднішні засади її суспільного вчення засвідчують, що вона базуються на універсальному принципі суспільної доктрини Католицької Церкви – пошануванні гідності людини, а також доводять, що християнство в сучасному українському суспільстві є вагомим чинником суспільної активності людини на усіх напрямах розвитку громадянського суспільства в Україні. Історія надала сьогодні Українській Греко-Католицькій Церкві і всім іншим християнським церквам в Україні унікальну можливість спільно долучитися до розбудови релігійної свободи та громадянського суспільства в Україні на основі набутого національно-релігійного досвіду. Для цього необхідні також подальші спільні міжконфесійні дослідження проблем взаємовідносин держави і церков, що посприяло б виробленню універсальних, загальнохристиянських засад удосконалення суспільного життя в Україні.

А.Марчишак*

МІСІОНЕРСТВО У ПРАВОСЛАВ'Ї: СУЧАСНІ ПІДХОДИ ТА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ В УМОВАХ СВОБОДИ РЕЛІГІЇ

Релігійні процеси, що відбуваються в Україні все більше й детальніше досліджуються на академічному рівні. Особливо цікаво спостерігати за тими змінами які відбуваються у Православ'ї, а зокрема у сфері активізації соціального служіння, місіонерської діяльності. До проблеми місіонерства у Православ'ї починають звертатись дедалі більше дослідників. Серед богословів варто відзначити роботи прот. В.Федорова,[2] В.Борового,[3] Якова Стамуліса,[4] И.Мейендорфа [5] та ін. Також ці проблеми мають місце у працях таких науковців як Д.Бондаренко, В.Король[6] та ін. Емпіричною основою даного дослідження послужили також публікації у таких виданнях як журнал "Синопсис", "Українське релігієзнавство", "Релігійна панорама", а також офіційні видання православних церков (в тому числі й офіційні та неофіційні Інтернет-сторінки).

У переважній більшості публікації, що стосуються цієї проблематики, автори або торкаються лише окремих частин проблеми, або у своїх оцінках є конфесійно заангажованими. Метою даної статі є дослідити причини кризового стану сучасного православного місіонерства, а також проаналізувати діяльність православних церков щодо вирішення цієї проблеми. У статті буде зроблено спробу поглянути на цю проблему не тільки в контексті сучасних глобалізаційних процесів та специфіки релігійного життя України, а також у контексті проблеми релігійної свободи.

У класичному розумінні під місіонерством розуміється діяльність представників певної релігійної організації, що зорієнтована на поширення свого

---

[1] Див.: О. Недавня. "Свобода релігій" та потенціал християнських церков у вихованні українців – будівничих громадянськогосуспільства. // Релігійна свобода. - №6. – 2002. - С. 21.

[*] Аспірант Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

[2] Федоров В. Православная миссиология на пороге третьего тысячелетия.// http://www.synergia.itn.ru/ kerigma/katehiz/mission/stat/mis-fed.htm

[3] Боровой В. Миссия русской православной церкви: история и перспектива.// Миссия Церкви и современнее православное миссионерство. – М., 1997. – С. 37-38.

[4] Стамулис Иаков. Православное богословие мисии сегодня. – М., 2002. –С.430

[5] И.Мейендорф. Православная Церковь и миссия: прошлое и перспективы нашего времени. // Православное богословие мисии сегодня. – М., 2002. – С.360-410

[6] Бондаренко Д. Король В. Принципи апологетично-місіонерської діяльності та соціальної роботи православної цекви відносно нових релігійних рухів.// Синопсис №3 –2000. – С.192-194

віровчення серед іновірців. При поверхневому дослідженні Православ'я складається враження, що ця древня християнська течія байдужа до місіонерської діяльності і навіть активно виступає проти неї. Недостатня увага до місіонерської діяльності Східної Православної Церкви призвела до розуміння Православ'я віруючими інших конфесій як течії християнства, що не є місіонерськи спрямованою.

Сьогодні більшість сприймають Східне Православ'я як релігію етнічних груп, яка втратила принципи і практику місіонерства минулих століть та змирилась із строгим державним контролем. Складність цієї проблеми вдало виразив грецький православний богослов Хатцимихалис: „В лоні Церкви існує „трагічне розділення", що стосується наднаціонального і універсального характеру Православ'я. Націоналізм – це природне зло, що поселилось паразитом на грішній людській природі і від якої ніколи не була до кінця вільною жодна Церква: від Церков Візантійської імперії до панслов'янського месіанізму... Націоналізм – це трагедія кожної християнської Церкви".[1]

Проте, не можна й сказати, що місіонерство є абсолютно чужим явищем для Східного християнства. Майже усі Помісні православні Церкви тією чи іншою мірою здійснювали місіонерську діяльність. Провідне місце у цьому безперечно належало Візантії. Однак з падіння Константинополя в 1453 році та подальшим розпадом східної частини Римської імперії Православна Церква опинилась у глибокому занепаді. Прийняття ісламу всіляко заохочувалось, прийняття християнства каралось смертю.[2]

Історія поствізантійського православного місіонерства є головним чином історією російських православних місій. В період великої місіонерської експансії західноєвропейських Церков у XIX ст. у всьому православному світі тільки Російська Церква була у стані вести подібну роботу. Але, як показало життя, Російська Церква опинилась після 1917 року у такій же несприятливій ситуації стосовно місіонерства, як і Православні церкви на Балканах.

Панування протягом десятиліть у східній Європі комуністичної ідеології спричинило до того, що, з падінням її підвалин на початку 90-х, Церква опинилась в оточені практично інаковірців, оскільки атеїстичний світогляд можна розцінювати саме так. На межі XX–XXI століть, коли Церква змогла звільнитись від соціалістичного гетто та швидкими темпами почала нарощувати свій кількісний показник, тобто збільшувати кількість парафій та монастирів, її якісний показник, на жаль, не пішов зростати такими ж швидкими темпами. За комуністичних часів, Російською Православною Церквою, наприклад, значною мірою були втрачені традиційні інститути, які забезпечують природне відтворення доктринальної релігійності з дитячих років, на ранніх стадіях соціалізації (таких, як релігійна сім'я, система релігійних навчальних закладів: недільні школи, курси катехізису, реальне парафіяльне життя). Найбільш виразно це стало помітним із поширенням нових протестантських християнських течій.

Наплив в Православ'я на початку 90-х в країнах колишнього СРСР був радше винятком, аніж справжнім виявом релігійності. Пояснювався цей вибух десятиліттями духовного голоду, після якого люди отримали свободу по відношенню до релігії. Митрополит РПЦ Кирил (Гундяєв) з цього приводу прямо так і висловився: "Давайте чесно зізнаємось собі: вражаючий феномен "другого Хрещення Русі" в минулому десятилітті зовсім не став підсумком успішної місії священнослужителів у суспільстві. Скоріше, це був багато у чому результат самостійних духовно-моральних

---

1 Цит. за: Стамулис Иаков. Православное богословие мисии сегодня. – М., 2002. – С.319

2 John Peratonis. The Concept of Mission and the neomartyrs of Ottoman Stock// 8 (1969), p.7-16, 40-42

пошуків людей, які розчарувались в ідеології державного атеїзму...”[1]

Православні богослови визнають також специфіку сучасних умов у яких церковним інституціям доводиться існувати. Глобалізаційні процеси, що охопили сучасний світ, зробили можливим нові механізми розповсюдження релігії. Відкритість кордонів дає можливість майже безперешкодного в’їзду місіонерів та релігійних проповідників різних толків. Стрімкий розвиток засобів комунікації та поява Інтернету відкрила також нові можливості для місіонерства. Всесвітня комп’ютерна павутина відкриває перед користувачем можливість ознайомитись з будь-якою релігійною системою не виходячи з будинку, а просто сидячи перед комп’ютером. Релігійному місіонеру не обов’язково долати багатокілометрові відстані. Йому тепер під силу віртуально відвідати будинок усіх бажаючих за допомогою телевізора чи комп’ютера.

Сучасна ситуація у глобалізованому світі ставить на порядок денний перед релігійними організаціями розробку нових методів свідчення Євангелії, тобто місіонерства, із врахуванням досягнень науково-технічного прогресу. Сучасні засоби комунікації – ось що повинно стати одним із основних знарядь розповсюдження релігії. В підтвердження цього можна згадати, який ефект створила стрічка американського режисера Мела Гібсона „Страсті Христові”. Все ставить на порядок денний перед Православною Церквою не тільки питання про відродження місіонерської практики, але й розробку суттєво нових методів євангелізації.

На Ювілейному Архієрейському Соборі РПЦ, який був приурочений до 2000-річчя християнства, тема науково-богословського обґрунтування місії набула особливої актуальності. З особливою увагою постало питання, якою буде місія Церкви перед такими викликами сучасності, як глобалізація суспільства, тісна взаємодія між релігіями, цивілізаціями і культурами.

Патріарх РПЦ Алексій II під час виступу на щорічному єпархіальному з’їзді Москви, зокрема, сказав наступне: „Якщо сучасна людина активно користується комп’ютером, Інтернетом, телебаченням і радіо, то і сучий пастир у своєму місіонерському служінні не повинен цих засобів сторонитись. Коли є можливість створення відеостудій, інформаційних центрів, Інтернет-сайтів і електронних бібліотек то не можна цим нехтувати”.[2]

Все це засвідчує той факт, що Православна Церква зараз гостро відчуває потребу в реальних кроках, які змогли б наблизити її до мирян. Як слушно зауважує російський богослов А. Кураєв: "Сучасній людині незрозуміла з першого погляду символіка Богослужіння, їй необхідно пояснювати сенс того, що відбувається, перекладати на більш зрозумілу їй мову"[3]. Новонавернений віруючий, який приходять до храму, відчуває великий розрив між традицією та власним релігійним досвідом. Суспільство вимагає від Православ'я сьогодні, щоб воно відкрилось до людини та стало більш зрозумілим. Існує основний закон місії – богослужіння повинне бути зрозумілим народу. Це також проблема, яку потрібно вирішувати сучасним православним місіонерам. Деякі вже пропонують реальні кроки. Той же Кураєв наприклад, пропонує створити місіонерські парафії, де б богослужіння велось зрозумілою мовою та було до певної міри спрощене.

Ще одна причина, через яку православне місіонерство знаходиться в стані занепаду, полягає у що досить низькому рівні православної богословської освіти. В її системі за незначними винятками, практично не приділяється увага

---

[1] Кирилл митрополит Смоленський и Калининградский. Визовы современной цивилизации. – М., 2002, – С.85-89

[2] Алексий патріарх. „Подлинное послушание – это послушание любви”.// Камо грядеши. №3(23) 2003. – С.3

[3] Кураев А. Традиция. Церковь. Человек // Путь. - 1992. - № 2. - С. 199.

місіонерству. Майже не існує фундаментальних праць з даної проблематики. Винятком може служити хіба що закордонна праця Якова Стамуліса „Православне богослов'я місії сьогодні", написана у 80-х роках XX століття.

Священик – випускник духовної школи, опиняючись у суспільстві, практично не володіє тим багажем знань, який потрібен для місіонера. Практика років радянської влади, згідно якої священик міг проповідувати лише в межах храму, укоренили у їх свідомості певний комплекс по відношенню до інших проявів проповіді, які стали сприйматися сьогодні більшістю православних винятково як вияв протестантськості.

Сучасний православний місіонер має звільнитися від відчуття підозрілості та ворожості щодо інших християнських традицій. Для цього необхідно вивчати культуру сучасного світу, мову, якою він говорить, а також різноманітні релігійні традиції і напрямки, які стали тією чи іншою мірою популярними серед наших сучасників.

Проте не можна говорити, що православна богословська думка не шукає шляхів відродження та оновлення місіонерської діяльності. Російський священик о. Віталій Боровой в одному із своїх виступів наголосив: „Нам потрібно виховувати нове покоління місіонерів катехізаторів, які будуть роз'яснювати людям і віру і богослужіння. Необхідно зробити хорошу школу для дівчат і жінок, щоб вони розуміли смисл богослужіння, церковного життя, щоб вони могли допомагати священикам виховувати народ в розумінні богослужіння".[1]

Варто вказати на сутнісну єдність місіонерства і соціального служіння. Це добре розуміють ієрархи Православної Церкви. Саме в цьому контексті було прийняте одне із рішень на Помісному соборі РПЦ в 1994 році. „Місіонерським цілям повинна служити усе парафіяльне життя, а особливо духовно-просвітницькі праці пастирів і мирян та повсякденна дияконія, яка є органічно характерною общинам віруючих „літургія після літургії". Саме тому сильну місіонерську дію має соціальне служіння Церкви, її турбота про бідних та знедолених людей, біженців, безробітних і позбавлених даху над головою", – говориться у постанові.[2]

Аналогічні думки висловлюються представниками інших православних Церков. Патріарх Антіохії Ігнатій IV говорить, що перед Церквою стоїть завдання запровадження нової євангелізації: „Потрібно, щоб духівники – їх немало у грецьких монастирях – йшли в міста заради здійснення там харизматичного і звільняючого духовного батьківства".[3]

Якщо розглядати цю проблему в українському контексті, то нам слід визнати, що потуги у цьому напрямку належать переважно Українській Православній Церкві Московського патріархату. В Церкві існує місіонерський відділ, який очолюється єпископом Полтавським і Кременчуцьким Филипом (Осадченком). УПЦ МП має у своєму розпорядженні спеціальне місіонерське училище. В травні 2003 р. відбувся перший всеукраїнський місіонерський з'їзд, на якому підіймались активні питання сьогодення. Це зокрема такі питання як небезпека агресивних дій по відношенню до протестантських церков, питання взаємодії Церкви та ЗМІ. Висловлювалась пропозиції відвернути розповсюдження псевдоцерковної літератури. Такі потуги УПЦ МП є своєрідною інерційною реакцією на ті розробки, що появляються у Москві. Однак це є безперечно позитивні тенденції.

Українська Автокефальна Православна Церква й Українська Православна

---

[1] Боровой В. Миссия русской православной церкви: история и перспектива.// Миссия Церкви и современнее православное миссионерство. – М., 1997. – С. 37-38.

[2] Сергий архиепископ. Миссия и благотворительность. // Миссия Церкви и современнее православное миссионерство. – М., 1997. – С.84

[3] Игнатий IV Патриарх Великой Антиохи и всего Востока. Православие и современность: Направление свидетельства // Русская мысль.1997. №4173. Церковно-общественный вестник №15. – С. 4

Церква Київського Патріархату дуже повільно реагують на вимоги сучасності. Якщо розглядати сучасне православне місіонерство в контексті свободи релігії, то не можна не відзначити те, що місіонерську діяльність сьогодні Православна Церква вимушена вести у рівних умовах із іншими релігійними конфесіями. Часи коли Православ'я відчувало конкретну підтримку з боку держави та юридично мало статус офіційної релігії давно минули. Державно-церковні відносини, які конституційно закріплені в українському законодавстві, не визначають якогось привілейованого становища для Православ'я на Україні, як це, наприклад у Росії чи Греції. В конституції нашої країни чітко задекларовано про відокремлення держави від церкви та церкви від держави. Це в свою чергу передбачає недопустимість фінансування державою будь-яких церковних проектів, цебто якихось релігійних фондів, благодійницьких заходів, місіонерства, релігійних шкіл та ін.

Система освіти також не передбачає викладання у світських школах релігійних предметів. Мотивується це положенням закону про відокремлення школи від церкви. Однак, натомість всім релігійним організаціям дозволяється створювати приватні школи, де б вони могли, поряд із обов'язковими світськими предметами, вводити релігійні дисципліни. Цією можливість вже скористались ряд протестантських конфесій, Православ'я ж в цьому відношенні пасе задніх, сподіваючись отримати від держави дозвіл на викладання священиками в світських школах Закону Божого.

Тому ми можемо констатувати, що у таких, свого роду ринкових умовах на релігійному полі України, Православ'я опиняється у не найкращих умовах. Ті навики у ведені місіонерства та суспільно-громадської роботи, які мають у своєму активі нові релігійні течії, Православ'я тільки починає освоювати. І як не прикро визнати, освоювання це відбувається доволі повільно. Не можна тут і не звернути увагу на те, що Православ'я на Україні є домінуючою релігійною організацію і, попри законодавчо закріплене невтручання держави у релігійну сферу, має певну фору. Державні службовці у більшості випадків, коли перед ними постає питання про те, кого матеріально чи навіть юридично підтримати, все одно відають перевагу традиційній Православній Церкві. Ці немаловажливі деталі не використовуються православними повною мірою і переважно зводяться лише до вибивання грошей на будівництво храмів. Місіонерство та інші громадські ініціативи залишаються поза полем зору Церкви. Отже, ми маємо приклад „більшої свободи релігії" на стороні Православ'я, але цей пріоритет нею підсвідомо ігнорується.

В УПЦ КП та УАПЦ навіть немає, на відміну від УПЦ МП, місіонерські спрямованих вузів. Звичайно це негативно вплинути на імідж цих церков.

Роблячи висновки, варто сказати, що православне місіонерство на Україні знаходиться у зародковому стані. Ті нечисельні його прояви найбільш виражаються у поширенні релігійної літератури, брошур та газет. Цей спосіб і сьогодні є найбільш розповсюдженим методом місіонерства. Також мають місце окремі випадки використання Православною Церквою таких засобів як радіо, а також у значно меншою мірою телебачення (на регіональному рівні).

Православною церквою активно ведеться робота із освоєння сучасних засобів комунікації, зокрема, Інтернет. Однак, знову ж таки, найбільші успіхи в цій справі належать УПЦ МП.

Київський патріархат, також запроваджує деякі місіонерські проекти, найбільш масштабним із яких була акція „Закон Божий у кожну сім'ю". Але, знову ж таки, слід наголосити, що ці акції не носять організованого місіонерського характеру і є далеко недостатніми за сучасних умова.

Православні церкви вимушені повернутись лицем до цього важливого питання. Вони мають вчитися функціонувати за умов демократичного суспільства, коли

свобода віровизнання є правовою нормою життя. В іншому разі кількість послідовників віруючих буде поступово зменшуватись і зрештою зведе Православ'я до стану незначної християнської течії.

О. Недавня*

"НЕТРАДИЦІЙНИЙ" ВИБІР ТРАДИЦІЙНИХ КОНФЕСІЙ В УМОВАХ ВІРОВИЗНАНЬ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ

Частина наших співвітчизників останніми роками у своїх пошуках дороги до Храму приходить у як "старі", так і в "нові" Церкви, не відновлюючи традиції предків, а здійснюючи свій персональний вибір. Феномен сучасних неофітів правомірно підпадає прискіпливій увазі спеціалістів[1]. Він вивчається в контексті реалізації релігійної свободи, місіонерської діяльності та взаємовідносин Церков, досліджуються причини й наслідки прилучення до релігійних новотворів, особливо – сект, але поки що недостатньо проаналізовані спонуки "нетрадиційного" неофітства у традиційні конфесії та вже відносно адаптовані в Україні. Йдеться частіше про навернення осіб, чиї предки (а це більшість населення "великої" України) були православними, але самі вони не брали реальної, регулярної участі в церковному житті.

Щоб підійти до розуміння цього, як може здатися, казусу в релігійному житті України, варто насамперед приглянутися до умов і чинників духовно-релігійних шукань в Україні кінця XX – початку XXI століть. Адже сучасні неофіти – це особи, які сформувалися в радянській системі та їх діти, чиє становлення відбувалося хоча вже у незалежній Україні, але в ситуації змін й неусталеності духовних парадигм, коли вибуяле багатство інформації про різні релігії й Церкви було далеко не завжди об'єктивним і запитаним (а отже, їх знання та уявлення про релігійно-церковні питання здебільшого не стали суттєво більшими і глибшими, ніж батьківські).

Треба відзначити: хоч світогляд цього "пошукового" контингенту однозначно не окреслився вчорашньою офіційною ідеологією і пропагандою, що їх люди думаючі сприймали часто критично аж до "з точністю до навпаки", все ж в УРСР обсяг і характер інформації про різні Церкви, безперечно впливаючий на уявлення й відношення мешканців України до тих чи інших конфесій, були далеко не співмірними.

Вже не згадуючи за всі протирелігійні й протицерковні репресії, атеїстична пропаганда радянських часів систематично принижувала й висміювала (більш брутально чи залучаючи наукову критику) всі Церкви. Однак, на порівняння з іншими, Православна Церква все ж таки була в кращому становищі. Втім, і її буття в СРСР було незавидним: з "верхів до низу" поставлена на службу комуністичній владі, з "низів нагору" приречена на обмежену освіту та "мінусовий" розвиток, старіння й маргіналізацію, Православна Церква зберегла дуже небагато переконаних вірних, тоді як у населення в цілому зростала байдужість. Тільки нечисленні інтелектуали й митці цікавилися й могли оцінити православний спадок (богословський, сакральне мистецтво, видатні персоналії, тощо). Повага ж до нього у більшості не могла належно підтримуватися (і тим паче відтворюватися) лише окремими достойними згадками у підручниках, творах навчальної програми та дозволеної літератури, текстах деяких екскурсоводів-ентузіастів, тоді як вся навколишня дійсність, здається,

---

* Старший науковий співробітник Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, к.філос.н.

[1] Наприклад: Еленський В. Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформацій центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні. – К., 2002. – 419 с.; Дудар Н., Шангіна Л. Релігія і Церква в суспільному житті України // Національна безпека і оборона. - 2002. - № 10 (34). – С. 6-13.

свідчила про віджилість цього спадку. Таку ж думку викликав і здебільшого вкрай обмежений, примітивний друкований асортимент православних крамничок (там, де їх взагалі напівофіційно терпіла влада).

Ситуація зі сприйняттям інших Церков була принципово інакша, й не лише тому, що вони більше критикувалися, переслідувалися чи замовчувалися. Найголовніше - інші Церкви в очах навіть мало обізнаних не поділяли такого тягаря відповідальності за розвиток суспільства, виховання багатьох поколінь, що стали безбожниками й піддалися безбожникам. До того ж, спрацьовував ефект найбільш заборонюваного плоду. Тому зовсім відмінно могла сприйматися взагалі-то теж невелика і спотворена інформація про католицькі та протестантські Церкви.

Протестантизм був представлений в СРСР досить переконаними, але на загал не надто переконливими адептами, чиї привабливі риси сімейних працелюбних чесних людей затьмарювалися їх вимушено низькою освітою та сектантським способом життя, вже не кажучи про очорнення радянською пропагандою. Віруючих "високих" протестантських Церков, лютеран і кальвіністів, було небагато й були це переважно вихідці з іноетнічного середовища. Протестанти наступних хвиль – баптисти, адвентисти, п'ятидесятники, а також і свідки Єгови – ще не встигли за свій недовгий "дорадянський" розвиток на українських теренах вийти за межі заснованих сільських осередків й дуже нечисленних міських оаз. Серйозні церковні видання всіх протестантських напрямків ретельно "не допускалися", а з "презентацією" в доступній загалу художній літературі (та кінематографічній продукції) протестантам пощастило менше, ніж католикам. Твори, в яких згадувався ранній протестантизм, або рясніли сценами їх протиборства з католиками, де прямо чи опосередковано засуджувалися одні і другі (і це могло стати позицією читача, або читач міг "пробачити" католиків як героїв раніше прочитаних історичних романів), або релігійні змагання описувалися поруч вже набридлих соціальних, що зводилися, чи притягалися до "революційної" тематики. Пізні протестанти в доступній радянським споживачам класичній літературі XIX-XX століть (й відповідних фільмах) були переважно буржуями, капіталістами, нікчемними обивателями і т.д.

Щоправда, в період "пізнього соціалізму", багаті, підприємливі протестанти, які багато досягли, багато можуть (і часом багато собі дозволяють) могли викликати скоріше інтерес і повагу, що й реально траплялося, особливо внаслідок деякого послаблення у пересуванні через "залізну завісу" у передперебудовчі часи. Позитивному переглядові уявлень про протестантів сприяли і перші ж приватні бізнесові контакти доби перебудови: як міжнародні, так і справи з вітчизняними протестантами, які після припинення утисків і в умовах започаткування ринкової економіки при своїй працьовитості часто ставали першими успішними фермерами, а подекуди й бізнесменами. Так чи інакше, наступні роки масових навернень в протестантські Церкви засвідчили наявність для цього певного підгрунтя, на формуванні якого ймовірно вплинули й розглянуті фактори.

Відомості про УГКЦ поза Галичиною за радянських часів зводилися до викривальних статей час від часу в пресі – стосовно чергової перемоги над "зрадниками народу", "фашистськими запроданцями" і т.п. Ідеологічний офіціоз також не жалував РКЦ, якщо і пропускав якусь історичну чи сучасну інформацію стосовно неї (в книжках, фільмах тощо), то це були переважно примітивні й у цивілізованому світі давно пережиті викриття інквізиції, процесів "проти науки" або ж критика "клерикального антикомунізму". Але залишався потужний опосередкований канал знайомства з РКЦ, навіть якщо й зауважуваний, проте недоступний для перекриття цензурою: великий масив плодів одухотвореної західним християнством (історично перш за все католицизмом) культури. Це й численні книжки з життя європейських народів, як правило присутні в бібліотеках (а найперше

й найбільше з них - середньовічна романтика), міста і речі, люди і їхні ідеї, витворені, розбудовані, вихована цією культурою (а вони ж бо були присутні не лише по той бік "залізної завіси"). Звісно, мало хто піднімався до свідомої рефлексії, де б досягнення речників європейської цивілізації (чи то "буржуазної Європи") пов'язувалися з вихованням у певній духовній традиції (де ще й вирізнялася б оцінка католицьких її основ). Однак на інтуїтивному рівні цей зв'язок ймовірно фіксувався.

В незалежній Україні, в умовах вражаючого розширення інформаційного простору та відкриття реальної, хоч ще може й недосконалої релігійної свободи, набуті раніше малоусвідомлені, хай обмежені або дещо романтизовані уявлення про католицизм могли актуалізуватися, розширюватися й поглиблюватися. Якщо в когось було присутнє подібне "потенційне" культурне підгрунтя, зокрема й почуття причетності до європейської культури (що природньо для українців як європейського народу), та був відсутній пієтет до УГКЦ чи й елементарне знайомство з нею (так було, як правило, поза західними регіонами України), то стимулювати прихід до РКЦ могли найрізноманітніші, так чи інакше доступні багатьом зустрічі з католицизмом: священиком, родичем, другом, католицьким храмом чи організацією, католицькою країною, друкованим виданням, сайтом в Інтернеті тощо. Адже матеріалізована інформація про католицизм, як правило приваблива, професійно подана, соціально спрямована, його світські адепти порівняно ревні й релігійно обізнані, церковно активні й суспільно "благополучні", а висока кваліфікація священиків з огляду на вище сказане і на найбільшу кількість католиків серед віруючих землян не потребує окремого доведення. Відтак, в РКЦ приходили ті, для кого велике значення має все-таки традиція, традиційність, вік, обряд Церкви – не як центральна цінність, але як приємне засвідчення її досвіду та етично-естетичне підтвердження "не екстремістськості" власного вибору.

З розгортанням в перші роки незалежності України діяльності католицьких і протестантських Церков, спостереження її особливостей ставали наступними спонуками неофітства. Зупинимося найперше на тих, які притаманні роботі більшості західнохристиянських Церков.

Так, католицькі і протестантські Церкви, які суттєво постраждали під час радянської влади, нині піднімаються над спокусою експлуатації ореолу мучеництва, явно недостатнього в сьогоднішніх умовах для підтримки духовного авторитету – особливо серед мало поінформованих в історичних подіях і не надто спраглих копатися в історичних колізіях, "середніх" українців "великої" Україні. Щоб переконатися в такій настанові цих Церков, достатньо проаналізувати тематику проповідей, публікацій в церковній періодиці, де історичні екскурси сьогодні не є центральними й здебільшого підпорядковуються розмірковуванням про сучасні проблеми.

Для українців з вищім освітнім цензом має неабияке значення відтворення і організація освітніх і наукових інституцій Церков. У цій сфері активно працюють греко- і римо-католики, баптисти, адвентисти. Йдеться насамперед не стільки про ті заклади, де готують священнослужителів, скільки про такі, що готують і світських спеціалістів, які в майбутньому покликані для тієї чи іншої праці в Церквах та співпраці з Церквами. Це, наприклад, Гуманітарний інститут адвентистів в Бучі під Києвом, столичні - Київський християнський університет (Всеукраинський Союз Об"єднань Євангельских християн-баптистів) та Вищий інститут релігійних наук Томи Аквінського (РКЦ), Український Католицький Університет у Львові. В цих та інших конфесійних ВУЗах ведеться і наукова робота в різних галузях, зокрема на стиці богослов'я й різних суспільних наук. Так, при Львівській Богословській Академії працює вісім науково-дослідницьких інститутів, широту й актуальність проблемного поля досліджень яких відображають назви: Історії Церкви,

Неолатиністики, Богословської Термінології та перекладів, Релігії та суспільства, Родини та подружнього життя, Катехитично-педагогічний та інші.

Прагнучим активного, "включеного" церковного життя "пошуківцям" імпонує відтворення й динамічне творення дієвих найрізноманітніших церковних і прицерковних мирянських організацій: молодіжних, дитячих, жіночих, професійних, проблемних (родинних, для людей з особливими потребами, тощо), просвітницьких, благодійницьких і т.д. В цій сфері протестанти і католики мають особливо великий досвід, який нині сміливо доповнюється.

В центрі та більших містах, де все більше людей, особливо молоді, прилучається до всесвітньої інформаційної мережі Інтернет, зростає потенційна і вже наявна аудиторія користувачів церковних сайтів. Серед близько двох з половиною сотень сайтів Церков, релігійних організацій, окремих парафій, громад, братств, діючих в Україні, на долю західнохристиянських приходиться більше двох третин[1]. Ці сайти й зараз містять чимало цікавого, сучасно поданого матеріалу, електронні версії новин та пресових видань, хоч у цьому напряму для Церков є ще дуже багато роботи, в першу чергу в "дискусійних", а для католиків часом і в "контактних" блоках.

Треба відзначити й такі спонуки неофітства, котрі є оригінальними прикметами діяльності тих чи інших західнохристиянських Церков (чи є більш характерними саме для них). Наприклад, привабливо виглядає католицька періодика, котра (як от греко-католицькі "Арка", "Вірую", римо-католицька "Парафіяльна газета") тематично не обмежується суто "традиційними" церковними темами, а по-католицькі оперативно й відверто обговорює все гостро актуальне, що стосується життя особи і суспільства як таке, до чого Церква, природно, не може бути байдуже. Частина допитливих пошуківців "хліба духовного" - люди, що замислюються над тими чи іншими конкретними духовними, моральними, світоглядними проблемами, можуть зацікавитися й відповідними тематичними католицькими виданнями (як от "Бог, Церква і молодь", "Принципи морального життя", "Природно і надійно. Природне планування родини" тощо). Багатьом "вільним пошуківцям", які вже звикли, як до норми, до необмежених дискусій з будь-якої цікавої їм теми, подобається відкритість РКЦ й УГКЦ (подиву гідна після досвіду підпілля) в сенсі вільного обміну думок віруючих, зокрема на шпальтах католицької преси (як от полеміка з приводу проблем родини, християнської освіти, церковної тотожності, модернізації, тощо).

Останнім часом частина цих прикмет (тематичні видання, дискусії) спостерігається і в протестантських Церквах, зокрема, баптистських, у молодої генерації п'ятидесятників.

Не важко помітити найбільшу спонуку прилучення до УГКЦ на теренах "великої" України, куди, хоч досі й досить скромно, але вже вийшла ця Церква. Відзначимо, що в центральному, як і в східному й південному регіонах України, УГКЦ в основному вичерпала свій "традиційний" контингент – вихідці з Галичини та їх нащадки переважно вже згуртовані в парафії, хоч цей процес, можливо, не скрізь завершено. Природній приріст з цієї категорії віруючих, а також із змішаних родин, попри ймовірні слідування католицьким настановам щодо правил контрацепції та переконливість прикладу сильної, дієвої церковної традиції, вочевидь не є набагато більший середньоукраїнського, а відтак навряд чи спроможний давати щорічне суттєве поступальне примноження громад УГКЦ. Звісно, "закваскою" нових громад у будь якій області можуть бути галичани, однак очевидно, що греко-католиків - неофітів, які не мали відповідної родинної традиції, більше в незахідних регіонах держави. Чимале число з них, особливо тих, що живуть в найбільш русифікованих районах з переважною присутністю православної Церкви

[1] http://www.risu.org.ua/ukr/resourses/ukrweb/.

Московського підпорядкування, УГКЦ привабила чи не в першу чергу своєю не лише задекларованою або зовнішньо-обрядовою (як це буває сьогодні в православних церквах) національною орієнтацією. Експертні опитування, що проводились співробітниками Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України 2001 р., прямо засвідчили відповідні мотиви входження в УГКЦ (чи просто відвідування її храмів) вчорашніх атеїстів з колись православних родин. Саме так, наприклад, висловився про своїх прихожан та "гостей" греко-католицький священик з Донецька. Ця категорія неофітів, безперечно, дала помітне число нових парафіян у східних та південних областях України. Можливо, з актуалізацією національної свідомості частини етнічних українців на цих теренах, такий контингент буде збільшуватися, особливо, якщо реальна українізація в прийнятних сучасній людині формах буде йти в УПЦ КП та УАПЦ теперішніми, не досить задовільними темпами.

Однак, кількісний потенціал подібних навернень не можна переоцінювати. Адже майбутні вірогідні успіхи українізації (яка поки що є проблемою) зрусифікованих регіонів – це і організація й розширення різних інших інституцій (просвітницьких, культурних і т.д.), де бажаючі зможуть задовольнити своє прагнення прилучитися до національних цінностей. Отже, обрання конфесії за те, що вона є "національна інституція", "найнаціональніша" церква, не є (і в майбутньому тим паче може не бути) кінечним рішенням. Без сумніву, необхідне, але не достатнє – так варто сформулювати наявність національного компоненту як в діяльності церков, так і в мотивах зрілішого приходу до них. Це вже відчули, або ж обов'язково відчують греко-католицькі пастирі, особливо в центральній україні і в першу чергу в столиці, серед вимогливих, якщо не з високим освітнім цензом, так принаймні з доступом до різноманітної альтернативної інформації, городян. Велика кількість останніх вже не в першому поколінні втратили будь-які реальні конфесійні традиції, їх національні почуття стриманіші, натомість раціоналізм і прагматизм – часто визначальний як щодо їх вчинків, так і щодо їх духовних запитів. Такий контингент спокійно відноситься до мистецько вишитих рушників на образах, взагалі до пріоритетного наголосу на національному в церкві, натомість чутливий до її зрозумілих сьогоднішній людині, адресних форм діяльності. Характерно, що на сучасному "ринку релігій" цей контингент частіше поповнює римо-католицьку церкву або протестантські (старші й нові) церкви. Крім того, у "великій" україні роль "найнаціональнішої" церкви більш чи менш успішно відіграє українська православна церква київського патріархату (а також і українська автокефальна православна церква), до яких природньо прихилилися ще на початку 90-тих років хх ст. Національно зорієнтовані з родин православної традиції.

Взагалі, як на сторонній, незаангажований погляд, УГКЦ йде на користь (і може придатися ще більше за більшої послідовності) розглянутий на прикладі особливостей її духовного виховання вихід на ширше видноколо здобутків та проблем християнського світу, початок долання хуторянськості в Європі. Це можуть оцінити в столичному регіоні та урбанізованих, секуляризованих осередках, де чимало людей почуваються частиною інформаційного й культурного простору, ширшого за Україну, і не обов'язково ширшого на схід.

Протестантські Церкви також зробили не лише кількісний, але й суттєвий якісний стрибок в незалежній Україні й набули більшої привабливості для потенційних нових членів, переважно зберігаючи, разом з тим, ті свої особливості, які й раніше могли бути й були спонукою неофітства. Серед останніх – це, насамперед, "сімейне" середовище невеликих згуртованих протестантських громад з високою включеністю й солідарністю членів, що дуже суттєво для тих, хто в силу тих чи інших причин має таку виражену психологічну потребу. Також для певної частини віруючих і тих, хто приходить до віри, привабливим є пріоритетне, поглиблене вивчення Святого Письма як центрального (й часто єдиного) джерела всіх духовних наук. Не

можна не згадати й того факту, що в ряді харизматичних течій пізнього протестантизму служіння зцілення привабили чимало осіб, які, шукаючи спершу переважно фізичного оздоровлення, залишалися згодом й заради усвідомлених духовних потреб. Це ж стосується і мовних (насамперед, англійських) курсів окремих протестантських Церков: такий, здавалося б, досить "світський козир", став для декого початком справді духовного шляху.

Перераховані "прямі" й "опосередковані" спонуки "нетрадиційного" конфесійного вибору діяли й діють серед певного контингенту шукаючих віру. Таких і досі залишається немало. Адже, соціологічні дослідження фіксують, що від третини аж до половини мешканців України поки що не визначилися з певною Церквою або й релігією (називають себе християнами чи віруючими взагалі, або ж вагаються між релігійністю та нерелігійністю). Так, за статистичними даними, які наводить редакція журналу "Людина і світ"[1], 22,3% не відвідують богослужіння взагалі, 20,9% – рідше, ніж кілька разів на рік, а 37,8% - кілька разів на рік. Ці показники підтверджуються й тим, що переконаними віруючими вважають себе лише 3,8% опитаних, хоча б частково релігійними – 32,2%. За підрахунками Я.Стоцького, активні переконані віруючі становлять 23,8%, пасивні віруючі, які відвідують літургії або молитовні зібрання тільки під час великих релігійних свят своєї конфесії, тобто не регулярно, - приблизно такий же відсоток, тоді як не менше 25% складають "віруючі з нестійкою релігійною орієнтацією". Стільки ж відсотків складають ті, хто не вважає себе віруючими чи вагається між вірою і невірою[2]. Подібні "пошуківці", також можуть потребувати відповідних кваліфікованих порад, але навряд чи складуть слухняну "отару" – паству тільки тієї Церкви, яку колись відвідували їх предки, навряд чи особливо перейматимуться застереженнями проти прозелітизму, вважаючи вибір Церкви і віри своєю особистою справою.

Отже, враховуючи тривання згаданих спонук, вірогідно продовжиться і практика нетрадиційного вибору традиційних конфесій. Це може принести не лише індивідуальну користь чинникам цього вибору, а також і українському суспільству - примноженням у ньому реально віруючих людей (які, як правило, є не гіршими громадянами). Це може підштовхнути і Православні Церкви до активнішого розвитку відповідно до актуальних потреб вірних та потенційних віруючих.

Подальші дослідження аналізованої проблематики дозволили б уточнити її регіональні, конфесійні, соціальні й вікові зрізи, що сприяло б поглибленню розуміння суспільно корисних можливостей діючих в сучасній Україні Церков.

Ю.Крамар*

"АНТИКУЛЬТИЗМ" ТА РПЦ: ОРГАНІЧНЕ ПОЄДНАННЯ ЧИ ТАКТИЧНИЙ СОЮЗ

З початком широких змін у суспільстві після розпаду СРСР не менші зміни почались й у внутрішньоцерковному середовищі. Одна з таких сфер - відношення "традиційних Церков" до інославних та іновірних деномінацій, що є одним з основних факторів, що впливає на наповнення поняття "релігійна свобода". Найбільш динамічно розвиваються ті з них, що носять назву "нові релігійні об`єднання". Україна - не виняток, на пострадянському просторі, на її теренах відбуваються ті ж процеси. При цьому "погода" визначається значною мірою "політикою" одної з найвпливовіших конфесій -

---

[1] Релігійна віра і практика в посткомуністичній Європі // Людина і світ. – 2000. - № 4. – С.8-11.

[2] Соцький Я. Релігійна ситуація в Україні: проблеми і тенденції розвитку (1988-1998 рр.). – Тернопіль, 1999. – С. 50

* Пошуківець Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

Української Православної Церкви Московського Патріархату.

Ні для кого не секрет, що, не зважаючи на формальну "автономію" від Московської Патріархії, діяльність УПЦ знаходиться під найсильнішим впливом - і чисто духовним, і організаційним - від своєї "митрополії". Достатньо подивитись набір літератури, що пропонується в храмах УПЦ - більше частина її видана або в Росії, або ж - в Україні, але знову ж таки російських авторів. Це - дуже значний фактор впливу на Українське Православ`я, навіть без врахування участі ієрархії УПЦ у Соборах РПЦ та підпорядкованості життя УПЦ їхнім рішенням. Саме в Росії визначається методологія діяльності всіх Православних Церков в орбіті РПЦ, а отже й вивчення її закономірностей має дуже важливе значення і для України.

Треба відзначити, що в секторі відношення РПЦ до духовних пошуків "зовні церковної огорожі" за останні роки відбулись немалі зміни. Звичайна поляризація між консерваторами, що просто вважали всіх неправославних "слугами сатани" та лібералами, котрі намагались знайти позитивні риси в "іновірних", "збагатилась" новими чинниками. Один з них - антикультизм, відносно нове для російського Православ`я явище, пов`язане значною мірою з іменем Олександра Дворкіна, спочатку -емігранта з СРСР в США, а потім - реемігранта в пострадянську Росію. В бутність свою в Сполучених Штатах він був тісно пов`язаний з антикультистськими колами цієї країни.

Про антикультизм за кордоном існує дуже багато публікацій. Діяльність антикультистів вітчизняних теж знаходить відображення у працях як публіцистів, так і правозахисників, вчених - релігієзнавців, наприклад, О.Нєжного[1], Бориса Фалікова[2], інших.

Проте, при об`єктивному описі наявності співробітництва антикультистів та РПЦ, на мій погляд, не зовсім достатньо виявляються внутрішньоцерковні причини такого співробітництва, його динаміка, перспективи. Метою цієї статті буде спроба проаналізувати не лише відповідність антикультизму сутності РПЦ, але й простежити те, як історичні передумови, так і останні події, що впливають на це співробітництво, можливі перспективи його, значення цього для релігійної свободи, зокрема в Україні.

Проаналізуємо методологію сучасного російського (та й українського антикультизму) на прикладі найбільш фундаментальної праці у цій сфері - книги Дворкіна "Сектознавство"[3]. Дворкін наводить текст листівки уряду ФРН, із усіх західноєвропейських країн, найбільш заклопотаного «сектантською небезпекою», з 17 пунктів[4]. Особливо в ній підкреслюється, що навіть наявність одного з пунктів повинне викликати «стурбованість» можливою сектантською загрозою нового об'єднання. Тому не будемо перераховувати всі підряд, краще зіставимо ці пункти із загальхристиянським і православним віровченням. Порівняймо: «У групі ти знайдеш саме те, що дотепер дарма шукав. Вона знає абсолютно точно, що тобі не вистачає» - «Шукайте насамперед Царства Божого і правди Його, інше – прикладеться вам» (Мф.6:33). «Світогляд групи приголомшуючи простий і з’ясовує будь-яку проблему» - «Дві головні заповіді – возлюби Бога свого…, возлюби ближнього свого, як самого себе» (Мф.22:37-39). «Важко скласти точну характеристику групи. Ти не повинен міркувати або перевіряти…» (тобто вірити). Але ж і Авраам без зайвих запитань згодився принести Богові в жертву свого єдиного сина. «Критика з боку не належних до групи вважається доказом її правоти» - «Якщо світ вас ненавидить, знайте, що Мене раніше вас зненавидів. Якби ви були від світу, то світ любив би своє; а як ви не від світу, але Я обрав вас від світу, тому, що ненавидить вас світ». (Ін. 15,18-19). «Твоя група – це еліта. Інше людство важке болісно і глибоко загублене: адже воно не співробітничає з групою або не дозволяє їй врятувати

---

1 Нежный А. Уроки сектоведения. // http://www.people.nnov.ru/iskcon/new5.html#Нечто

2 Фаликов Б. Анатомия мифа. // http://religion.ng.ru/printing/2001-04-11/7_myth.html

3 Дворкин А. Сектоведение. – Н.Новгород, 2000.

4 Там само.– С. 61.

себе» - «Ви – сіль землі. Якщо сіль втратить силу, то чим зробиш її солоною?» (Мф.5:13); «…йди за Мною і надай мертвим ховати своїх мерців» (Мф.8,22). «Група відмежовує себе від іншого світу, наприклад, одягом, їжею, особливою мовою, чіткою регламентацією міжособистісних відносин». Але, якщо будь-яка група не буде відрізнятися від навколишніх, то виникає питання доцільності її організації. Тоді, піонери (салюти, краватки, горни і т.д.), а нині скаути – "тоталітарна секта" чи ні? Згадаймо також одяг у православних кліриків, із чіткою регламентацією як зовнішності, так і форми звертання («преподобіє», «високопреподобіє», «преосвященство» і т.п.), богословський словник : «благодать», «сотеріологія», «геєна»... «Група бажає, щоб ти розірвав свої «старі» відносини, оскільки вони перешкоджають твоєму розвиткові» - «І вороги людині домашні його» (Мф.10:36); «Хто любить батька або матір більш, ніж Мене, не гідний Мене; і хто любить сина або дочку більш, ніж Мене, не гідний Мене». (Мф.10:37). «Група вимагає абсолютного й беззаперечного дотримання своїх правил і дисципліни, оскільки це єдиний шлях до порятунку» - «Не думайте, що Я прийшов порушити закон і чи пророків; не порушити прийшов Я, але виконати… Отже, хто порушить одну із заповідей цих найменших і навчить так людей, той найменшим наречеться в Царстві Небесному; а хто створить і навчить, той великим наречеться в Царстві Небесному» » (Мф.5,:7-20). Згадаймо найбільш розхожий вираз у православному середовищі «послух вище посту й молитви».

Не менш промовистими є й такі приклади з «Сектознавства». «Читати «Книгу Мормона» дуже нудно: Марк Твен назвав її «хлороформом, а не книгою»[1]. Посилання на Марка Твена як на авторитет з даного питання викликає застереження, особливо якщо врахувати «тепле» відношення великого сатирика не тільки до мормонів, а й до релігії взагалі. Так, М.Твен був не в захваті не лише від "Книги Мормона", а й від Книг Священного Писання. "Не було ще протестантського хлопчика або протестантської дівчинки, чий розум Біблія не забруднила б… В усіх протестантських родинах світу щодня й щогодини Біблія робить свою чорну справу поширення пороку і брудних порочних думок серед дітей. Вона робить цієї пагубної роботи більше, ніж усі інші брудні книги християнського світу, разом узяті, - і не просто більше, а в тисячу разів більше"[2].

Зупинимося, нарешті, ще на такому прикладі: «Якщо хтось із членів організації буде незгодний з тією або іншою її позицією, що стосується питань віри й діяльності, і буде намагатися збудити цю незгоду й у інших членів організації, то вона позбудеться від нього. Вона буде припиняти будь-які спроби порушення гармонії в її внутрішнім житті і не допускати те, щоб якісь помилкові ідеї, які йдуть від низів, а не від керівництва, вносили дисонанс у її життя й діяльність... Наша головна мета в тому, щоб підтримати єдність[3]. Це формулювання по суті дуже близьке до тих, що вживаються у «антирозкольницьких брошурах» чи «Збірнику Православних Канонів». Не виключено, саме бажанням припинити «помилкові ідеї, що йдуть від низів» керувалися архіпастирі РПЦ, не збираючи всупереч власному Статуту Помісний Собор РПЦ. А боротьба за "єдність Церкви" проти "розкольників" вже давно стала пріоритетною для керівництва РПЦ.

А от О. Дворкін вважає вищеописане специфічною рисою «тоталітарних сектантів», у даному випадку – «Свідків Єгови». Із зазначених прикладів видно, що, не зважаючи на формальне відмежовування від своїх найбільш одіозних антикультистських методів, професор Православного Свято-Тихонівського богословського інституту методологічно недалеко відійшов від Синтії Кіссер, котра, під час очолювання американської антикультистської організації CAN, вважала, що діяльність самого

---

1 Там само. – С. 98.

2 http://www.atheism.ru/persons/author.phtml?author=Twain

3 Дворкин А. Сектоведение. – Н.Новгород, 2000.– С. 157.

Христа, якщо б він жив зараз, стала б об`єктом пильної уваги її підлеглих.

Таким чином, природно виникає запитання: що може бути спільного між рухом, що, де-факто, прагне викорчувати прояви сильної віри взагалі, нагадуючи при цьому своїми методами войовничі атеїстичні організації з недавнього радянського минулого, та найбільшим об`єднанням віруючих на пострадянському просторі? На перший погляд, можна зауважити, що особливої загадки в цьому немає. "Ворог мого ворога - мій друг",- казали древні, тож РПЦ готова, для ефективної боротьби з конкурентами, прийняти будь-яку допомогу від від будь-кого. Особливо, якщо "союзник" у кращих традиціях оруеллівської "двозначності" воліє до пори й до часу особливо не афішувати певні одіозні (для віруючих) риси своєї методології.

Врешті-решт, ще із часів візантійського імператора Костянтина, православна Церква не відмовлялась від державної підтримки методами, досить далекими від справжньої християнської любові та свободи. І, навіть, коли держава, як у радянські часи, зовсім не приховувала свою атеїстичну сутність та "тимчасовий", тактичний характер союзу з Церквою, РПЦ також не відмовлялась від допомоги "царства Кесаря". Прикладами може служити розгром сталінською держбезпекою Греко-Католицької Церкви на Заході України з наступним поглинанням Її вцілілих структур РПЦ.

Та все ж таки, відділи спецслужб офіційно ніколи не працювали під церковним "дахом" - ні в радянські, ні в пострадянські часи. Нинішні ж антисектантські організації діють у значно більш тісній співпраці з Православною Церквою, або ж навіть фактично являються напівофіційними відділами єпархіальних або Синодальних органів. Так, Центр "Лєствица", що значною мірою спеціалізується на "антисектантській роботі" та Дніпропетровська єпархія УПЦ МП мають спільний сайт[1]. В усякому разі офіційне благословення священноначалія на свою діяльність у них є (благословенню Святішого Патріарха Олексія II виділено чільне місце на сайті Центру св.Іринея Ліонського - найбільш значної структури цього типу)[2]. Видатні фігури таких організацій, як зокрема вищезгаданий професор Дворкін, викладають у церковних ВУЗах, великою мірою формують "протисектантську" стратегію Церкви.

Як видається, причини такого становища потрібно шукати не лише в оточенні РПЦ, а й не меншою мірою - в факторах "внутрішнього" характеру. Якщо проаналізувати особливості парадигми вітчизняних антикультистів, то кидається в оічі особливе, диференційоване ставлення до інослав`я - досить толерантне до "традиційних" Церков; і абсолютно непримиренне - до "нових релігійних об`єднань", іменованих не інакше, як "тоталітарні секти". На нелогічність такого "диференційованого підходу" з погляду більш загальноприйнятої в РПЦ консервативної "універсальної" екклезіології[3] вказують навіть не "ліберали", а "традиційні" церковні консерватори, з посиланням, між іншим, на відомого неоконсервативного публіциста й богослова РПЦ диякона Андрія Кураєва (9). Згідно з твердженнями останніх, ніякої суттєвої різниці між, скажімо, Католицькою Церквою та будь-якою "сектою", на кшталт "Свідків Єгови" немає - ці організації "походять від сатани", а тому, відповідно є антицерковні.

Проте між "традиційними" та "нетрадиційними" конфесіями є суттєва різниця - не тільки богословсько-екклезіологічного, а й психологічного характеру (які, щоправда, взаємопов`язані). І справді, прот.Микола Афанасьєв поділяє всі моделі церковного устрою на "універсалістські" та "євхаристичні". Для перших характерна, якщо називати речі своїми іменами, жорстка ієрархічна влада "зверху", навіть не одного єпископа, а всієї єпископської спільноти, без санкції якої будь-яка група віруючих автоматично вважається "ворогами Господа". Для "євхаристичної" ж моделі

---

1 http://www.lestvitsa-orthodox.dp.ua/

2 http://iriney.vinchi.ru

3 прот. Афанасьев Н. Уна Санкта. // http://www.krotov.org/libr_min/a/unasanct.html

Церква починається "знизу" - із Євхаристичного, літургійного зібрання віруючих, хоч роль Голови - єпископа при цьому і не відкидається.

Із самого початку історії християнської Церкви, особливо, після її союзу з Імперією, "ініціативи знизу" завдавали ієрархії чимало клопотів. Одні з них, як рухи тодішніх "харизматиків", наприклад, "монтаністів" відкрито поривали з церковною більшістю, інші, як чернецтво, хоча й з настороженістю, продовжувало бути її частиною. Хрестоматійною стала відповідь одного старця на питання послушника:"Чого мені треба найбільше уникати?", - "Жінок і єпископів"[1].

Короткочасне церковне відродження 1917 р., що відбилось у справжньому сплеску активності віруючих, вінцем якої став "найреволюційніший" в історії РПЦ Помісний Собор 1917-18 років, швидко було майже повністю зведено нанівець спочатку більшовицькими репресіями, а потім остаточно "поховане" вкрай недемократичним Статутом РПЦ, що практично позбавив віруючих будь-якого впливу на рішення керівництва Церкви, прийнятим після історичної зустрічі Сталіна з уцілілою ієрархією.

Горбачовська "перебудова" та наступна демократизація життя після розпаду СРСР мало що змінила в існуючому стані речей. Помісний Собор після виборів нинішнього Патріарха Алексія II не скликався жодного разу. І це всупереч Статуту РПЦ, що передбачав його планове скликання не рідше одного разу в 5 років. Між іншим, учасники Собору, згідно з Статутом, вибираються Єпархіальними Зборами, а будь-яке рішення повинно бути затверджено правлячим архієреєм. Тобто можливість якоїсь надмірної "самодіяльності мас" виключена принципово[2].

Втім не варто обвинувачувати керівників РПЦ, особливо найбільш впливового митрополита Кирила (Гундяєва) у якійсь "узурпації влади". Причини їх побоювань ініціатив "знизу" цілком реальні. Досить зайти в пересічну церковну крамницю і подивитись набір літератури, що пропонується, щоб збагнути - до демократизації церковного життя РПЦ ще дуже далеко. І причина цього не стільки в небажанні ієрархії ділитись владою, скільки у відсутності такої "демократизації" у душах самих "практикуючих" (тобто, тих, що ведуть регулярне церковне життя) віруючих.

Ситуація зараз значно погіршилась для помірно консервативної ієрархії тим, що "ультраконсерватори" все охочіше беруть на озброєння цілком "демократичну" фразеологію. Прикладом цього може служити відкритий лист "широкої православної громадськості" з дуже серйозними обвинуваченнями вищого церковного управління, зокрема митрополита Кирила, в потаканні "содомії" серед ієрархії[3]. Вищезгадані борці за моральну чистоту священнослужителів та демократизацію церковного життя одночасно відомі, як не менш запеклі прихильники канонізації Григорія Распутіна та відомого своїми бузувірською жорстокістю царя Івана Грозного. Причому в своєму зверненні вони особливо й не приховують, що справжньою метою їхнього "хрестового походу" за "очищення Церкви" та "демократизацію церковного життя" є створення Церковного Суду, "де могли б розглядатись обвинувачування ієрархів у єресі". Досить ймовірно, що за умови поставлення начолі такого Суду відносно незалежного від підконтрольного митрополита Кирилу Синоду консервативного єпископа, діяльність цього органу буде нагадувати багато чим "Комісію з розслідування антиамериканської діяльності" сенатора Маккарті. Тільки замість пошуку неблагонадійних комуністів будуть розшукувати "зрадників Православ`я" -

---

[1] Мейендорф И.,прот. Введение в святоотеческое богословие. // http:// mirror.stranger.com/www.krotov.org/ library/m/meyendrf/patr_00.html

[2] Цыпин В.,прот. Церковное право // http://www.krotov.org/libr_min/ts/tsyp3.html#_Toc509901474; http://www.krotov.org/libr_min/ts/tsyp3.html#_Toc509901475

[3] "Князья Содома. Высокопоставленные растлители и сановные содомиты пытаются разрушить Русскую Церковь изнутри. Обращение православной общественности" // http://portal-credo.ru/site?act=news&id=16759

екуменістів, модерністів та інших "ворогів", у числі яких неминуче опиняться і саме оточення митрополита Кирила, відоме своїми помірно-екуменістичними та ліберальними настроями.

Зрозуміло, що в такій ситуації вища церковна влада РПЦ прагне за краще "законсервувати" або навіть "заморозити" "ініціативи мас", враховуючи, що найбільш впливові з них належать зовсім не лібералам типу священників Георгія Чистякова чи Георгія Кочеткова, а "широкій православній громадськості", що ненавидить демократію та навіть найделікатніші спроби реформ церковного життя. Таким чином, утворюється "зачароване коло" - без реформ богослужіння, церковного календаря, дисципліни постів широкі маси віруючих до храмів не підуть, обмежуючись ритуальними освяченнями хрещенської води та пасхальних страв два рази на рік, а реформа неможлива за умов "консервації" "статус кво". З іншого боку, як вже вказувалось, **формальна** демократизація управління РПЦ із допуском до більшого впливу на Синод консервативної більшості "активних" віруючих і рядового священства, скоріше всього, призведе до ще більшої консерватизації церковної практики. За таких умов, антисектантська методологія Дворкіна видається більш ніж відповідною для загального курсу Патріархії на "запобіжне гальмування" ініціатив широкого церковного загалу.

Антикультизм відтак глибоко ворожий будь-якій "активній", а не "периферійній" релігійності. Але, враховуючи особисті уподобання пана Дворкіна, та "дах", під яким діє його Центр, на теренах СНД він застосовується, насамперед, проти "євхаристичної", неформальної, що йде від серця духовності.

Не важко припустити, що така антирелігійна "універсальність" може добре прислужитись керівництву РПЦ у її боротьбі не лише з "сектантською загрозою", але й з непроханими помічниками із будь-якого - ліберального чи консервативного - табору. Поки що "пробний постріл" прозвучав проти реформістської общини Георгія Кочеткова, коли в книзі "Суд їм давно готовий", Двойкін, не довго думаючи, назвав пастирську практику популярного священика подібною до практики "тоталітарних сект"[1]. Проте, на конференції "Іринеєвські читання", що пройшла у Москві, у Видавничому Відділі Московської Патріархії, "освяченій" присутністю, скажімо, впливового Голови Відділу по зв`язках із Збройними Силами Патріархії прот.Дмитра Смирнова, відомий сектоборець піддав жорсткій критиці діяльність о.Анатолія Гармаєва[2]. На перший погляд - це чергова спроба розправи над ще одним церковним інтелектуалом - автором оригінальної психологічної системи на церковному "ґрунті". Але звертає на себе увагу критика констатації факту "психологічного забруднення" душ підлітків у великих містах та заклику о. Анатолія залишати мегаполіси "заради спасіння душі". Адже саме під подібними лозунгами проходила втеча невдоволених змирщенням церковного життя християн у пустелі та монастирі у всі часи.

Досить впливові такі погляди й у сучасному церковному середовищі, що дуже шанує чернецьку аскетику. Відзначимо, що після знаменитого рішення Синодальної Богословської Комісії з приводу "ідентифікаційних кодів", противникам цієї "антихристової печатки" досить прозоро натякалось - і не Дворкіним, а значно більш впливовими церковними діячами - про їхній ризик "опинитись в сектантантській ізоляції від Церкви"[3].

Враховуючи вищесказане, можна зробити висновок, що ситуація з поки що епізодичним використанням набутків антикультистського руху проти **всіх** - і "правих" і "лівих" "бунтарів" проти монополії ієрархії РПЦ на церковну владу дещо нагадує

---

1 "Суд им давно готов" // http://www.pstbi.ccas.ru/institut/sb_k/f10.htm

2 "Седмица Ру". - Выпуск 109, 14 сентября 2003 г.

3 "Алексий II осудил "Ревнителей не по разуму" http://religion.ng.ru/pravoslav/2001-03-14/4_aleksii.html

знамениту фразу Станіславського:"Якщо в першому акті на стіні висить рушниця - у третьому акті вона обов`язково повинна вистрелити. Так, "зброя" ця - досить небезпечна і для тих, хто її тримає - антикультизм, за своєю суттю, рівно негативно відноситься до релігійності, як найвищої цінності, незалежно від "канонічності" та "історичності" тієї чи іншої Церкви. Принагідно згадати в цьому зв`язку слова відомого англійського богослова Клайва Льюіса:"Горе тим містам, що запрошують на свій захист чужоземних найманців - дуже часто "захисники" самі стають новими господарями тих, кого раніше захищали".

Втім, здається, що керівництво РПЦ, зокрема, митрополит Кирило, задоволений особистою позицією Дворкіна на протидію в першу чергу "тоталітарним сектам" - зовні та всередині РПЦ, і намагається не помічати загально-антирелігійної сутності антикультизму. Тим більше, що після останніх парламентських та президентських виборів у Росії позиції націоналістичних сил при владі ще більше зміцніли. Про це свідчать, наприклад, постійні намагання ввести в школах викладання релігійних предметів, організацію консультативних рад при президентові з виключенням в них представників багатьох "неісторичних" релігійних організацій, тощо.

Таким чином, можна зробити наступні висновки. Справжній послідовний антикультизм за своєю суттю - глибоко ворожий будь-якій релігійності, коли віра в Бога стоїть на першому, а не на менш важливих місцях у системі цінностей будь-якого. Антикультизм "воцерковлений", котрий Дворкін оставив на службу РПЦ, намагається це не афішувати, використовуючи прикриття найбільш впливової церковної організації для розправи з віруючими інших конфесій. Щоправда, замовчування цього не дуже бажаного для антикультистів факту не дуже їм вдається. Крім того, антикультизм поки що епізодично використовується і для розправи над тими чи іншими "відхиленнями від норми" всередині самої РПЦ. А "відхилення" ці, з вимогами демократизації церковного життя стають дедалі поширенішими, причому, вони об`єктивно можуть бути направлені на цілі, далекі від справжньої демократії. Можливо, зокрема, саме й для "консервування ситуації" керівництво РПЦ і допускає занадто одіозну, як для класичних релігійних організацій, практику антикультистів.

Враховуючи вищесказане, можна зробити припущення, що в найближчій перспективі кардинальних змін у взаємному використанні РПЦ та антикультистських організацій набутків та допомоги одне одному не відбудеться. Відповідно мало зміниться також патронаж УПЦ антикультистських центрів на Україні, які, власне кажучи, й виконують "левову частку" роботи щодо формуванню негативного іміджу нових релігійних об`єднань та протидії їм, під приводом "боротьби проти тоталітаризму". Втім, не треба знімати з рахунку можливість певних змін усередині самої РПЦ - основного фактору сили антикультизму взагалі, та антикультизму на українських теренах, зокрема. Це вимагає постійного моніторингу таких змін, а, відтак, і продовження наукових досліджень даної теми.

П.Павленко[*]

НЕОХРИСТИЯНСЬКИЙ РУХ В УКРАЇНІ: ПОГЛЯД ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ СВОБОДИ РЕЛІГІЄВИЯВУ ТА НАЦІОНАЛЬНОЇ САМОІДЕНТИЧНОСТІ

Постання в українському суспільстві нетрадиційних, у тому числі й неохристиянських, конфесій викликане рядом факторів. Певною мірою навернення частини українців до нетрадиційної релігійності спричинене кризою суспільно-

[*] Старший науковий співробітник Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, к.філос.н.

політичного життя, трансформацією світоглядних орієнтирів і знеціненням ідейних дороговказів попередньої системи вартостей. Кризові явища не обійшли і традиційно-релігійної сфери суспільства. Це вилилося в кризі традиційних церков. Як наслідок, останні опинилися в стані міжусобного протистояння й ідеологічної ворожнечі, боротьби за сфери впливу на громадськість. Це помітно позначається на свідомості віруючого. Недостатня увага кліру до релігійних запитів людини, часто-густо формальне проведення культово-обрядових заходів, невідповідна поведінка священнослужителя складають передумови для переходу звичайного віруючого в лоно нетрадиційної релігійності в надії там віднайти необхідний особистісний релігійний комфорт. На запитання "Якщо раніше Ви сповідували іншу релігію, то що стало причиною її зміни?" (з серії анонімних опитувань членів нетрадиційних конфесій, що проводило в 1994-1999 роках Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України) характерними відповідями були такі: недосконаліть (застарілість) традиційного віровчення, формальність проведення богослужінь, негативна поведінка священнослужителів, прагнення до самопізнання, самовираження, вплив проповідника нетрадиційної конфесії.

Однак навернення людей в лоно нетрадиційних релігій зумовлене й ще одним важливим фактором. Нетрадиційна релігійність характерним для неї універсалізмом відповідає культурним запитам частини українського суспільства (передусім інтелігенції), що не встояла в минулому перед антиукраїнською ідеологічною машиною, яку прокотили по українському народу Російський царат і Радянська влада, виховуючи серед українців особистості, що стали чужими щодо почуття національного. На наших теренах було зроблене все можливе, щоб "стерти з лиця землі" Україну як народ, як державу, як культуру: частково було знищено (деформовано) українську мову, національну культуру, традиційну релігійність, національні традиції та звичаї. Зважаючи на це, частина українського суспільства, загалом інтелігенція, відтак стала нездатною усвідомити величні скарби нашої етнологічної культури, а відтак – неспроможною застосувати їх для розвою нації, у справу розбудови її державності. А оскільки віровчення нетрадиційних релігій в цілому є універсалістськими за духом, стоять поза фактором будь-якої національної ідеї, проголошуючи здебільшого ідеї національного зречення, підмінюючи національну ідею космополітичним її антиподом, то цей характерний ідеологічний пасаж знаходять відгук передусім серед числа тих українців, які є національно несвідомими, постаючи жертвами інтернаціоналізації радянської доби.

Неохристиянські закордонні місіонери, пастори і проповідники, репрезентуючи постмодерну глобальну культуру під личиною так званого "вселенського християнського братства", зводячи її в ранг заповіді Господньої, змушують в такий спосіб особу цуратися національного як елементів дикого "язичництва", "сатанізму", що протистоять "духові і букві" новозавітного закону. Втім у релігійній літературі нетрадиційних конфесій надто важко віднайти такі поняття як "космополітизм" чи "космополіт" (останні все ж вважаються явищами політичного порядку), але універсалістський, космополітичний характер нових релігійних утворень очевидний.

Навернення в лоно нетрадиційних релігій для національно несвідомих українців постає як відносно легкий і безболісний процес, що не вимагає великих зусиль до зміни (підміни) власного національно-культурного підґрунтя чи взагалі його нівеляції. Як правило ці останні й становлять переважну більшість серед числа вірних нетрадиційних конфесій.[1] З огляду на це, дослідження нових релігійних меншин (далі – НРМ) і рухів (далі – НРР), зокрема харизматичного руху в межах сучасного неохристиянства саме в контексті його впливу на розвиток

[1] Нові релігійні течії і культи в сучасній Україні // Українське релігієзнавство. – 1996. - №1. – С. 19

мультикультуральної (чи, скоріше, глобально-культурної) ідентичності є доволі актуальним і своєчасним для України, оскільки діяльність НРМ і НРР у сучасному українському суспільстві часто-густо розцінюється як загроза національно-відроджувальним і державотворчим процесам, як певна ідеологічна і культурна опозиція державним, національним і традиційно-релігійним інтересам.

Механізм залучення особи до неохристиянського руху в Україні пов'язаний насамперед із зміною її світогляду (і не тільки релігійного). Нові переконання, детерміновані віроповчальними нормами, обумовлюють трансформацію не тільки поведінки і способу життя віруючого, а й його громадянської самоідентифікації, громадянської позиції в суспільстві, бо ж він опиняється, виходячи вже з факту нетрадиційності віровчення у межах українського соціуму, на точці перетину, з одного боку, різних чужорідних як ментально не успадкованих ним культурних і релігійних систем та схем, а з іншого – універсалістських, синкретичних і космополітичних (точніше неокосмополітичних) смислових парадигм.

Як витікає з низки опитувань, під маскою неохристиянського віровчення проголошується, по суті, неокосмополітизм із його ідеєю глобальної культури доби постмодерну. Треба зауважити водночас, що ми жодним чином не ставимо за мету з'ясовувати теологічний бік доктрини конфесії, тобто виясняти відповідність останньої новозавітній як ідейному еталону. У вічі кидається інше. Неохристиянський рух, говорячи словами Ісуса Христа, поруч із сіянням доброго насіння євангельської віри, сіє й кукіль – постає провісником нової денаціоналізованої культури.

Але неокультура чи глобальна культура новітнього часу є плодом тільки техногенної цивілізації і, власне, немає нічого спільного ні з вченням Нового Завіту, ні з етнічною чи національною культурою як такою, бо ж в ній (глобальній культурі), насамперед, немає місця для особистості, для конкретного "Я", не зауважуючи вже на тому, що вся її суть звільнена від притаманних для звичайної культури стрижнів. Вона не має ні етнічного коріння (попри те, що частково спирається на окремі етнічні, здебільшого зовнішні, виразники окремих конкретних культур), ні часу і місця свого походження, ні історії. Вона вкрай глобальна, універсальна й позачасова, а отже -- мінлива, безформна, еклектична, тобто є лише штучним витвором планетарної цивілізації. "Глобальна культура не пишається історією чи історіями: фольклорні мотиви вона використовує й розробляє для зовнішнього оздоблення зорієнтованої на сьогодення й майбутнє "науково"-технічної культури."[1] Вона є тільки підробкою, спробою підміни етнічних культур, зумовленою прагненням технічно й інформаційно розвинутих суспільств підпорядкувати менш цивілізовані, але культурні держави й етноси.

Риси цієї постмодерної технічно-цивілізаційної універсальної культури якраз і проглядаються у віровченнях неохристиянства. Незважаючи на те, що його адепти зауважують на своїй прихильності до національного, сфера останнього в їхній уяві окреслена тільки зовнішніми її атрибутами – частково українською мовою, національним костюмом, виставленим українським прапором в молитовному залі, окремими звичаями. А оскільки глобальна культура вільна від чітких етнічних кордонів, то своєю зовнішньою універсальністю вона може прижитися в будь-якому етнічному середовищі, постаючи в ньому як деякий вірус, який надто важко попервах локалізувати, але який спрямований на тотальне нищення культурної сфери того чи іншого етносу.

Треба усвідомлювати, що людини без етнічної належності не може існувати. Нівеляція етнічності особи і цілого народу перетворює його тільки на згромадження людей, на масу, якою в умовах технічно-інформаційної цивілізації дуже легко маніпулювати. Зрозуміло, що за таких умов саме поняття "держава" стає умовним, також зовнішнім, географічно-територіальним.

Так, наприклад, в Україні серед палітри різного толку неохристиянських напрямів

---

[1] Сміт Е.Д. Національна ідентичність.- К., 1994.- С.164.

найпотужнішим і найчисельнішим є харизматичний рух. Його універсалістська ідея "відродження" особистості і нації передбачає виключно відродження їх "взагалі". Автократичне зерно спричинює нав'язування монополії, влади над тисячами віруючих і спрямоване насамперед проти їхньої етнічної чи національної належності в ім'я якогось "вищого" "громадянства неба". Власне кажучи, харизмати, живучи на цій землі, люблять її стільки, скільки це важливо і можливо у світлі їхніх віровчень і необхідне їм для ортодоксального ведення релігійного життя. Однак їхній кінцевий ідеал - не реформація, не розбудова, не вдосконалення "цьогосвітнього" суспільства, а пасивне очікування й сподівання досягти єднання з Богом.

Більшість представників неохристиянських громад не ідентифікує себе в етнонаціональному і культурному просторі, обстоює відверто агресивні космополітичні, наднаціональні, інтернаціональні, позанаціональні, ненаціональні погляди, мотивуючи це тим, що справжнє, новозавітне християнство стоїть поза етнічними й культурними вимірами. З останнім навряд чи можна погодитися, бо ж в Біблії немає жодного тексту, який би довів це твердження.

У світлі національного неохристиянські спільноти України, як і загалом сучасна нетрадиційна релігійність, утримує і ще один, вельми проблемний аспект – мовний. Для пасторів неохристиян не є притаманним звертатися до українців їхньою рідною мовою. Серед вірних можна чути російську мову (нею видруковується більша частина літератури релігійного вжитку, проводяться культово-обрядові заходи, радіо- і телепередачі), і лише деінде, як виняток, українську. А це тому, що лідери громад, принаймні у Центрі і на Сході України, озброївшись тенденційно підібраними текстами з Нового Завіту, зауважують, що "мова виявляється не так вже й важливою", бо ж "важливішим є те, щоб вона була доступною для розуміння". А оскільки для неохристиян "важлива не мова як така, а істина", то "мова церковного богослужіння, - зауважують вони, - мусить бути Євангельською", "мусить бути такою, якою духовний наставник зможе ясно донести шлях любові Божої". Втім підтекстом висловлювань "євангельська мова", "християнська мова", "мова не важлива" стоїть прийняття російської мови як винятково мови релігійно-культового вжитку. Все це засвідчує низький рівень національного самоусвідомлення членів нетрадиційних громад, переважну більшість у лоні яких становлять все ж етнічні українці.

Однак нехтування рідною мовою для українця, не дає права кеоівництву НРТ надавати російській мові провідний статус. Пам`ятаймо, що російська мова ніколи не була і не буде українцеві рідною. Шкода, що чимала частка українського народу забула прабатьківську науку: "Мово рідна, слово рідне, хто вас забуває, той у грудях не серденько, але камінь має".[1] Парадоксально, але маючи закріплену в Біблії ідею служити Богові і проповідувати народам віровчення їхніми рідними мовами (Кор. 14), неохристияни явно її ігнорують.

До речі, становище українців у справах мови завжди було оригінальним. Навіть у добу сучасного українського ренесансу, коли українська мова здавалося б отримала всі права й волю, частина українців, як і колись, не прив`язує ваги до своєї рідної мови, продовжуючи й надалі користуватися виключно російською. А рідна мова будь-якої нації, нарівні з її традиціями і звичаями, складає "ті найміцніші елементи, що об`єднують окремих людей в один народ, в одну націю"[2], тобто є однією з головних її ознак, охоронцем і виразником його етнічності. Із нехтування, презирливого ставлення окремих українців до рідної мови починається руйнація власної національної культури. Чужі мови, як показує історичний досвід, не спроможні були надати Україні культурного поступу. На противагу своїм пануванням вони спричинили в Україні лише "страшний анальфабетизм серед простолюддя і недоуцтво

---

1 Українець О. Чому серце плаче, крається надвоє... - К., 1997.- С. 8.

2 Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис.- К., 1991.- Т.1.- С. 9.

серед інтелігенції. За цим пішли великі культурні, економічні й політичні шкоди для однієї з найбагатших країн Європи й Землі."[1]

Саме мова, як один із головних виразників національного, у часи сьогодення не просто прилучає людину до певного етнічного середовища, до етнічної культури, але й складає зміст її життя, роблячи її достойним членом суспільства.[2] Таким чином, якби нетрадиційні релігійні організації намагалися використовувати як засіб релігійної пропаганди українську мову, то це вже був би перший крок до поваги національних почувань українців. У противагу цьому буде продовжуватися процес русифікації українців, але тепер вже під прапорами релігійно-неокосмополітичних ідей, які відтак органічно прийшли у витлумаченнінаціонального на зміну комуністичній ідеології.

У цьому контексті треба зауважити, що неохристиянським "програмам" русифікації піддатні виключно українці і тільки у Центрі і на Сході України. Ситуація ж на Заході держави абсолютно інша. Наприклад, у ряді громад Закарпаття мовою богослужбового вжитку є, поруч із українською, також угорська, циганська у відповідності зі співвідношенням кількісного складу представників етнічних меншин (угорців чи циган) у громадах. Не поодинокими є випадки, коли до складу вірних громад входять виключно угорці чи цигани. У подібних випадках домінуючою мовою громад є мова етнічної меншини. Більше того, ці громади часом починають розцінюватися її членами навіть як окремі етнічні утворення в межах етнічних меншин.

Проте витлумачення, наприклад, тих само харизматичних громад на Західній Україні етнічними одиницями є доволі сумнівним і тим, що не відповідає дійсності, попри те, що представники етнічних меншин завзято намагаються боронити зворотне. Аргументом цьому слугує те, що сама по собі мова, ще не може характеризувати її носіїв як етнос, як культуру, оскільки завжди існує в комплексі з іншими етнічними чи національними виразниками. До речі, цей момент можна прослідкувати на прикладі так званого "російськомовного населення" як певного згромадження людей, яких об'єднує у групу тільки один мовний фактор, але які не є етнічно (бодай навіть формально) однорідними, а відтак не є етнічною культурою.

Нетрадиційно-релігійний універсалізм стає продовжувачем справи русифікації українського суспільства. Так, з одного боку, нівелюючи національно-культурні виразники українців, а з іншого – закидаючи сітку русифікації, то про яке "відродження" української нації при цьому може йти мова. Зважаючи на все це, із усією відповідальністю можна висновити, що мету різного роду неохристиянських і неоорієнталістських релігій становить виховання людини "без роду і племені".

Відтак неохристиянський рух, разом із іншими НРР в Україні, з часом, із огляду на факт стабільного й динамічного поширення його та віковий ценз (20-40 років) його адептів, може зумовлювати непоправні негативні трансформації не лише етно-культурного порядку, а й бути каталізатором руйнування державності, бо ж його лоно складають молоді громадяни України. А оскільки громадянин має не лише конкретні, конституційно закріплені за ним права і свободи, що стверджують статус особи в суспільстві, а й певні громадянські обов'язки перед державою, які в сумі утворюють сталий правовий зв'язок особи як громадянина з державою, то, зрозуміло, що універсалістські і неокосмополітичні уподобання такого громадянина чреваті своєю однобокістю, тобто суто егоїстичними намірами особи користуватися своїми правами і свободами, при цьому нехтуючи своїми обов'язками перед суспільством. І не дивно, що в ряді країн, зважаючи на це, на діяльність ряду неохристиянських конфесій накладені суворі обмеження.

---

1 Рудницький С.Л. Чому ми хочемо самостійної України?- Львів, 1994.- С. 332.

2 Іванишин В., Радевич-Винницький Я. Мова і нація.- Дрогобич, 1994.- С. 118.

Діяльність неохристиян, як поруч й інших нетрадиційних НРР, в Україні обумовлена не стільки тим фактом, що вони, як виявляється, зневажливо ставляться до української мови, а скільки тими обставинами, що вони, здебільшого, є виразниками процесу духовного поневолення нації, культурної експансії проти неї. І проблема криється не в тому (чи не так в тому), що нетрадиційна релігійність встановлює в українському суспільстві свої ідеологічні мірила, а в тому, що самі українці дозволяють це пророблять з собою. Якщо споглядати релігійний пласт українського народу в політико-історичному контексті, то видається що українська релігійна сфера завжди спричинювала і завдавала великої частки невизначеності і мук у море страждання українців, доводячи народ до вкрай поруйнованої (і не лише духовної) пустелі. Терени сучасної України як ніколи виглядають добрим ґрунтом для впровадження неорелігійних ідей, так бо відчуття національного чималої частини населення є або знищеним чи понівеченим, або ж знаходиться в ембріональному стані. Не поодинокими є асимпатичні інтонації серед українців щодо українського національно-відродницького процесу, неприйняття української національної ідеї, витлумачування її як ворожої. І те, чого бракує зараз українському суспільству, і що є і було причиною нашого занепаду повсякчасно – то це брак, власного національного самоусвідомлення, національної гідності. Саме він і складає плідний ґрунт для розповсюдження різного роду НРР в українському культурному просторі.

В ідеалі кожна нова релігія, яка з тієї чи іншої причини з`являється в Україні неодмінно мусить бути прилученою до національної ідеї. У противному разі вона буде виконувати в суспільстві негативні функції – буде виразником, з одного боку, чужих національних та релігійних ідей, культур, духовності, традицій тощо, а з іншого – універсалістських, глобальних, неокосмополітичних ідеалів. Вона не просто буде випадати із загальнонаціонального контексту державотворення й національного становлення, але, не будучи скріплена національною ідеєю, буде проголошувати іншу, ідею інонаціональну чи антинаціональну і тим виконувати в українському суспільстві функцію антидержавну, що призведе зрештою не до консолідації суспільних мас, а до протистояння, і не лише релігійного, а й політичного.

Існування в суспільстві різноманіття різних релігій і культур як явище саме по собі ще не становить щось негативне, зле. Свідома самоізольованість будь-якого етносу, самозацикленість суто на власній культурі і національній релігії також не несе в собі нічого корисного і здорового для нього: народ буде невпинно і поступово деградувати і, зрозуміло, не лише культурно. Досвід багатьох цивілізованих держав світу доводить, що саме поліконфесійність й співіснування в суспільстві, поруч із основною, корінною національною культурою інших культур, як то не парадоксально здавалося б на перший погляд, є доброю ознакою здорової нації. Однак поліконфесійний комплекс плідно функціонує лише в суспільстві, яке міцно тримає за смислові дороговкази гуманістичні почуття справедливості, свободи й ідеали демократії. У такому суспільстві перш за все поважається громадянами їхня національна культура (передусім мова, традиції), а національно-патріотичні почуття його громадян значно перевищують і протидіють будь-яким аморфним абстрактно-національним чи позанаціональним ідеям, так бо національна культура такого суспільства надійно охороняється національною ідеєю і свідомими щодо неї його представниками, однак при цьому все ж маючи можливість “спілкуватися” без втрат для себе з іншими співіснуючими культурами (у тому числі і національно-релігійними).

Іншими словами, здорове, національно свідоме суспільство ніяк неспроможне йти, як на налигачі, за чужими культурами і релігіями. Воно, тримаючи за парадигму свою національну ідею, неодмінно переломить будь-яку з них через призму свого національного досвіду, підпорядкувавши їх (чужі культури і релігії) собі на благо.

“Така ієрархія суспільних цінностей забезпечує в цивілізованих суспільствах стабільне існування усіх релігій, націй, окремої особи. За умови досягнення такого рівня цивілізованості українці зберігають свій етнос і розвивають себе як нація, зберігаючи усе багатство релігійного ставлення до світу”.[1] Проте у випадку з неохристиянським рухом ми маємо справу не з агресією чужих етнічних культур, не з етнічною колонізацією, а з штучною псевдокультурою, що набагато серйозніше, бо ж наслідки її впровадження ще є не до кінця з’ясованими.

М.Кирюшко*

ПИТАННЯ ПОДАЛЬШОГО ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ РЕЛІГІЙНОЇ СВОБОДИ МУСУЛЬМАН В УКРАЇНІ

Мусульманська громада в Україні в останні роки динамічно розвивається. З початку 90-х років кількість мусульман у країні швидко збільшувалася й продовжує нині зростати насамперед за рахунок повернення до ісламу представників народів, що традиційно його сповідували, внаслідок демографічних і міграційних процесів, повернення на історичну Батьківщину кримських татар, а також звернення до ісламу нових мусульман з числа етнічних українців і росіян. Після 1991 року, коли в країні почалася нормалізація релігійного життя, коли Україна практично перейшла до демократичного стандарту релігійних свобод, кількість мусульманських громад у нашій країні зросла багаторазово. В 2004 р. в Україні діяло 445 мусульманських громад, які мали статути, зареєстровані у встановленому законом порядку, а також 22 громади, що функціонували без реєстрації статутів, що цілком допускається українським законодавством. З них на території Кримської автономної республіки діяло 349 мусульманських організацій з уставами, які пройшли реєстрацію, і 20 громад без подібної реєстрації. Мусульмани України мають 7 духовних навчальних закладів з 276 слухачами, що навчаються в них, 90 недільних шкіл, 5 періодичних видань. В 2004 р. у мусульманських організаціях працює 433 духовні особи, з яких лише 20 іноземців. У розпорядженні мусульманських громад перебуває нині 160 мечетей і молитовних будинків, з яких 10 є пам'ятниками архітектури. 44 будинки перебувають у власності мусульманських громад, 18 - у користуванні. 98 приміщень пристосовані ними для здійснення молитви. 54 будівель зведено в період 1992-2003 р. Найвідомішими серед них є мечеті "Ібн Фадлан", "Ан-Нур", "Ар-Рахма" та інші. Нині будуються ще 23 мечеті. У країні діють три духовно-адміністративних центри: Духовне управління мусульман Криму, Духовний центр мусульман України і Духовне управління мусульман України. Можлива поява ще й інших організаційних структур.

Однак наукове вивчення стану й соціальних орієнтацій цієї важливої, динамічної й помітної релігійної групи населення України ще практично не проводилося, що обумовлено значною складністю організації дослідження такого об'єкту, а також відсутністю будь-якої державної підтримки цього напряму наукових досліджень. Внаслідок цього конкретні соціальні параметри життя мусульман в українському суспільстві протягом останніх 14 років залишаються практично невідомими. Більше того - невідомою була навіть точна кількість мусульман у країні.

З метою усунення цих лакун й одержання об'єктивної інформації про соціальні параметри життя мусульман у сучасній Україні в 2003 р. Асоціація громадських організацій "Арраїд" ініціювала підготовку й проведення соціологічного

---

[1] Іванишин В., Радевич-Винницький Я. Мова і нація.- С. 286.

* Провідний науковий співробітник Інституту політичних і етнонаціональних досліджень НАН України, к.філос.н.

дослідження "Мусульмани в українському суспільстві", яке й було завершене в 2004 р. Дослідження проводилося в місцях компактного проживання мусульман, насамперед в Автономній Республіці Крим, Донецькій, Луганській, Харківській, Запорізькій та інших областях, а також у місті Києві. Опитування віруючих проводилося методом анкетування у фокусах-групах, визначальною ознакою яких була приналежність респондентів до ісламу. Опитані були мусульманами-сунітами, що належать переважно до Мазхабу Ханафітів. Аналіз даних цього дослідження дозволяє скласти конкретні уявлення про соціально-світоглядні орієнтації сучасних українських мусульман, про сприйняття ними окремих явищ суспільного життя, зокрема , можливостей реалізації ними свого права на релігійну свободу.

У наші дні мусульмани України визнають величезне значення тих позитивних зрушень, які відбулися в ній після 1991 р. Вони відзначають, що в незалежній Україні докорінно змінилася політична, економічна й ідеологічна система. Україна впевнено заявила про себе у світі як суверенна держава, що прагне до демократичних змін і встановлює повноцінні добросусідські відносини із сусідніми країнами. У відповідях на відкриті питання респонденти позитивно оцінювали кінець тоталітарної влади й початок свого життя як вільних громадян незалежної держави в Європі, позитивні зміни в зовнішньому вигляді міст та вбранні їхніх жителів, розвиток харчової промисловості й будівництва. Природно, що особливо значущими мусульмани визнають досягнення країни в сфері утвердження релігійних свобод і свободи совісті, що особливо сприятливо відбилося на них, прихильниках ісламу, які піддавалися за колишньої влади сильним гонінням.

Позитивні зміни в Україні 15,62% опитаних вбачають у тому, що нарешті стало можливим спорудження мечетей, з'явилися недільні школи (8,66%), збільшилася кількість мусульман (6,96%), з'явилися громадські організації мусульман по всій території країни (4,24%), утвердилася справжня свобода совісті (3,23%), почалося вільне поширення ісламу (2,89%), зросло чисельність мусульман, які дотримуються вимог шаріату (2,5%), стала доступною ісламська література (2,21%), реальним фактом стало відродження ісламу в Україні (1,70%). Вони відзначили також, що все більше людей приймають іслам (1,53%), постійно йде процес утворення мусульманських громад (1,53%), трохи стабілізувалася економічна ситуація в Україні (1,53%), безперешкодно виходять мусульманські газети, книги, радіопередачі (1,53%), зберігаються взаєморозуміння й терпимість між релігіями й національностями (1,36%), з'явилися ісламські духовні центри (1,19%), а також можливість вільно здійснювати релігійні обряди (1,02%) та організовувати літні табори для відпочинку мусульманської молоді (1,02%). У межах одного відсотку від загальної кількості осіб, що повернули анкети, були дані також наступні відповіді про позитивні зміни в країні: країна стала набагато демократичнішою; почали обживатися у рідних краях колись виселені народи; вільним став доступ до наукових і релігійних знань; стало можливим носити хіджаб (хустину, яка прикриває голову та шию), оточуючі почали спокійніше ставитися до мусульманки у хіджабі; зростає інтерес населення до ісламу; проводяться ісламські заходи; держава повертає раніше відібрані старі мечеті; не стало перешкод у відзначанні релігійних свят; мжновладцями дозволений духовний розвиток; створені ісламські університети; в України з'явився шанс потрапити до Європи; потроху зростає рівень життя; з'явилося багато й гарного, і поганого; потроху зменшується рівень безробіття. Були дані також наступні відповіді на відкриті питання: традиційна культура мусульман перестала зазнавати утиску й примусу; у цілому в позитивний бік змістилася громадська думка про українських мусульман; дещо знизився ріст злочинності; збільшилася кількість викладачів ісламу; змінилася ідеологія мусульман; помітно підвищився інтерес до життя мусульман в української інтелігенції; немусульмани поступово починають вивчати й розуміти іслам без перекручувань;

частково усе ще зберігається гласність; серед українців стало більше, ніж раніше, дуже пожадливих, злих і недоброзичливих людей; з'явилася Партія мусульман України; повернуто мечеті у Сімеїзі та інших місцях; народ потребує впевненості в майбутньому; мусульмани України тепер можуть здійснювати хадж у Мекку; повертаються на Батьківщину кримські татари; з'явилася організація "Арраїд", що допомагає хворим і сиротам; усюди звучить азан; зростає рівень культури людей, які навертаються до ісламу; добре, що силові органи не заарештовують тепер за те, що призиваєш людей до ісламу; Україна починає прагнути до розвитку відносин з мусульманськими країнами; у країні немає заборони на спілкування з іноземцями. У числі позитивних змін люди відзначають також наступне: появу сприятливих умов для розвитку Ісламу; відкриття центру хафізів у Криму; більше правдивої інформації в українських ЗМІ; поява повідомлень про свята мусульман по телебаченню; добре, що дотепер вдавалося уникати відкритих міжнаціональних конфліктів; з'явилася можливість для приватного бізнесу; суспільство загалом виступає проти дискримінації й порушення прав людини; зберігається певна свобода електорального вибору у виборців; помітною стала добродійна діяльність громадських мусульманських організацій; трохи активізувалася ісламська суспільна діяльність.

Разом з тим 42,78% опитаних не відповіли на запитання про позитивні зміни в Україні за роки їхнього проживання в даній країні. Ще 2,21% не бачать жодних позитивних змін. 5,09 % респондентів вважають, що ніяких позитивних змін в Україні немає. Невелика група людей (у межах одного відсотка) вважає, що реальних змін дуже мало. 1,87% думають, що зміни відбулися тільки в гірший бік. Часто респондентів уважає, що життя за останні роки стало набагато важчим, що заробітна плата є економічно й морально невиправдано низькою і постійно відстає від росту цін, вартості комунальних послуг та проїзду в транспорті. Висловлено окремі судження про те, що більша частина населення живе в дуже скрутному економічному становищі, що культурне поведінка людей знаходиться на дуже низькому рівні й навіть, що Україна повільно котиться до занепаду. 2,89% не знали, що відповісти на дане запитання, а ще 1,36% відзначили, що утрудняються на нього відповісти.

Опитування виявило також наявність окремих правових й адміністративно-управлінських проблем у здійсненні мусульманами свого права на волю совісті. На запитання "Чи достатньою мірою забезпечуються в Україні основні права й свободи для мусульман і рівність всіх релігій перед законом?" 33,28% опитаних дали позитивну відповідь. Однак 27,84% респондентів дали на нього відповідь негативну. Стільки ж утруднилися сформулювати свою думку з даного питання, а 11,04% зовсім не дали відповіді. Серед проблемних моментів були відзначені наступні: жінці в хіджабі важко влаштуватися на роботу й перебувати серед іншовіруючих співробітників; жінки довгий час не могли сфотографуватися для паспорта в головній хустині. Відзначалися труднощі з виділенням владою земельних ділянок у декількох містах для спорудження мечетей. Мусульмани зауважують, що місцеві органи влади сприяють будівництву або відновленню одних лише православних храмів, чиновники довгий час не стримували прагнення православних християн (у Криму) встановлювати свої символи в безпосередній близькості від мусульманських. Відзначалося, що ісламським організаціям дуже важко одержати ефірний час на державних радіо- і телеканалах, що мають місце випадки прямого або завуальованого тиску окремих державних органів на ісламські організації, їхніх лідерів і співробітників (наприклад, у вигляді відмови в наданні візи або ж її анулювання без пояснення причин, відмов у наданні громадянства або в одержанні статусу біженця). На соціальному самопочутті мусульман позначаються неврегульовані питання відносно відвідування працюючими особами п'ятничної молитви (у робочий час) й організації дозволеного для мусульман харчування в армії й місцях позбавлення волі, а також надання перерв під час роботи

для здійснення молитви. Висловлювалися побажання, щоб Українська держава визнавала як офіційні святкові дні свята не тільки православних, але й мусульман, щоб завершено було процес повернення культових будинків на Південному узбережжі Криму, щоб було поставлене хоча б на публічне обговорення питання про долю вакуфних земель в АРК.

На питання "Чи зазнавали Ви особисто за останні 5 років дискримінації, обмеження у своїх правах або ж несправедливого, упередженого ставлення до Вас з боку офіційних осіб і владних органів в Україні із-за того, що Ви мусульманин?" 58,74% опитаних дали негативну відповідь, підтвердивши наявність просування Української держави до норм правового суспільства. Однак 19,35% мусульман з такими випадками довелося особисто зіштовхуватися, 12,73% утруднилися дати виразну відповідь, а 9,17% не відповіли зовсім. Наявність п'ятої частини опитаних, які стикалися із труднощами у відстоюванні своїх прав як члена певної конфесійної групи, свідчить про *існування такої проблеми в державі.*

Отримані дані знайшли своє підтвердження у відповідях на запитання "Які правові проблеми, пов'язані із захистом прав мусульман в українському суспільстві, на Вашу думку, існують нині?". 8,32% респондентів не знають про існування таких проблем, 68,59% опитаних не відповіли на це запитання, 2,39% утруднилося відповісти. Однак частину проблем дослідження все ж таки виявило. Так, знову були відзначені проблема носіння хіджабу в навчальних закладах і на роботі, майже повна неможливість влаштуватися на роботу мусульманці, яка не знімає хіджаб, незахищеність релігійних прав мусульман в українській армії, відсутність у Трудовому кодексі статті, що дозволяє мусульманам одержувати час для молитви протягом трудового дня, нерозв'язаність історичної проблеми вакуфних земель в АРК. Названі були також випадки упередженого, недоброзичливого ставлення чиновників місцевого рівня до мусульман як особисто, так й у громадах; необхідність політичної реабілітації духовних осіб, репресованих у Криму в 20-40-ві роки; забезпечення законом можливості відкриття кафедр і факультетів ісламознавства у світських вищих навчальних закладах. Крім відзначених вище проблем окремими мусульманами було названо негативне ставлення до них з боку співробітників правоохоронних органів, відкриті грошові побори деякими з них, надмірна підвищена спеціальна увага до мусульман-іноземців з боку працівників силових структур („неможливо спокійно пройти вулицею", „на кожній вулиці перевіряють", „кожного дня забирають"); відсутність чіткого механізму оскарження на дії влади, пов'язані з тиском на окремих мусульманських лідерів і функціонерів, з опором та утисками місцевими владними органами в питаннях відкриття ісламських організацій, будівництва й функціонування мечетей й ісламських навчальних закладів, організації нових духовних управлінь, з одержанням прописки. Були також висловлені наступні пропозиції, реалізація яких покликана поліпшити справу захисту прав мусульманської меншини у країні: створити громадські правозахисні організації, комітети, інші незалежні структури, що захищають права та інтереси мусульман в українському суспільстві; домогтися допомоги з боку держави в створенні умов для нормального релігійного життя мусульман, що перебувають у місцях позбавлення волі, в організації роздільних (для чоловіків і жінок) басейнів, спортзалів, перукарень і т.п. у місцях компактного проживання мусульман, насамперед у Донецькій, Луганській, Запорізькій областях, в АРК, містах Києві й Севастополі. Мають також місце думки про можливість створення шаріатських судів усередині мусульманського співтовариства; про необхідність заснування державного експертного органу з контролю за ввезенням літературою з ісламу, за в'їздом і діяльністю в країні "псевдопроповідників" від ісламу; про започаткування державної програми з боротьби проти проявів расової дискримінації в побуті

українців й при контактах мусульман з працівниками міліції. Побутує також судження про те, що мусульманина захищає тільки Аллах, а не держава.

У зв'язку із загостренням дискусії в європейських країнах про носіння хіджабу мусульманкою на роботі або під час навчання великий інтерес опитаних викликало запитання "Ваше ставлення до появи в громадському місці в Україні дівчини або мусульманки без хіджабу". Про негативне ставлення до появи їх у такому вигляді висловилося багато мусульман - 44,48% опитаних. Байдуже ставлення до цієї проблеми виявили 12,56% респондентів. Право на появу в громадських місцях жінки без хіджабу відзначили 10,02% осіб, що заповнили анкету. 19,02% з них не мають власної думки з цього питання, а 6,96% респондентів взагалі не дали відповіді. Стільки ж осіб дали свої варіанти відповідей, що відбивають їхні уточнені позиції. Так, окремі мусульмани визнають правочинність відмови дівчини від носіння хіджабу у світському соціально-культурному середовищі, вважаючи, що його складно носити в психологічному відношенні через осуд і нерозуміння колег по роботі або навчанню. Деякі гадають, що це є особистою справою людини або ж просто свідченням незміцнілого іману, особистої релігійності в жінки, яка лише недавно прийняла Іслам. Дехто вважає, що це є просто проявом звичок, у яких була вихована людина. Були висловлені судження, що відмова від носіння хіджабу - це неправильне рішення, яке може викликати жаль, неприйняття й навіть роздратування й осуд.

Однак фактом стали також думки, що свідчать про настрої терпимості й співчуття до тих, хто ще не може виконувати цей важливий припис віровчення. 0,68% опитаних відзначили, що відмова від носіння хіджаба на роботі або в місці навчання - це особисте право жінки, оскільки кожна людина повинна буде сама дати відповідь за свої діяння на Землі перед Аллахом. Багато хто написали про почуття жалю, але не осуду, тому що в неї можуть бути на це серйозні причини. Тобто ставлення до цього (з погляду правовірних) повинне бути негативне, але необхідно виявляти розуміння причин явища. Адже нерідко можна почути, що в Україні небезпечно ходити в хіджабі через осуд й недоброзичливі вигуки убік дівчини, яка носить його. Тому в даних конкретних умовах можна тимчасово допустити, щоб жінка сама обрала свій шлях: "Це – на її совісті й вірі". Розуміння особистістю строгості приписів щодо носіння хіджабу сполучається у свідомості частини жінок з життєвими міркуваннями з різними обставинами. Для них досить типовим є судження: "Ставлюся до неносіння хіджаба негативно, хоча сама так ходжу через становище на роботі". Деякі висловлюють різко негативне ставлення до цього, "особливо якщо жінка від народження глибоко віруюча мусульманка". Можна ставитися з розумінням цієї ситуації, тому що " іман людини ще не настільки зміцнів, якщо ця жінка тільки недавно прийняла іслам".

Вихід із цієї ситуації більшість тих, хто залишив на сторінках анкети свої власні судження з проблеми хіджаба, бачить у терплячому вихованні, роз'ясненні, зміцненні віри жінок. Мусульмани пишуть: "Я просто намагаюся пояснити, що хіджаб є обов'язковим", "Іншаала, якщо дівчина надягне хіджаб", "Хотілося б, щоб зовнішній вигляд відповідав переконанням мусульманки". Люди думають, що "важливо не губити й при цьому вголос висловлювати надію, що жінка зрештою одягне хіджаб". Це пояснюють тим, що "всі ми із чогось починали. Головне - рухатися вперед, щоб надягти хіджаб і більше не знімати його, тому що раніше вона надягала його з недостатнім іманом". Багато чого при цьому залежить від оточуючих людей - вдома, у громаді, у недільній школі. Частина мусульман бачать свій прямий обов’язок у тому, щоб допомогти знайомим жінкам добровільно й із глибоким усвідомленням приступити до носіння хіджаба. Вони повідомили: "Сумно бачити таких жінок, але якщо ми будемо правильно поширювати нашу релігію, їх буде більше", "Коли зустрічаю таких жінок,

почуваю неспокій і докір у душі, що погано працюю", "Ці випадки свідчать про необхідність уважного спілкування з такою жінкою, щоб спокійно роз'яснити їй все". Чимало мусульман приходять також до переконання у тому, що необхідно приступитися до заходів, спрямованих на легалізацію й призвичаювання громадської думки в Україні до публічного носіння хіджаба мусульманками, без чого буде нелегко швидко вирішити цю гостру проблему, що постала перед мусульманським співтовариством у нашій країні. Її рішення стане помітною віхою на шляху адаптації мусульман в українському суспільстві.

Стає очевидним, що поступово окреслюються контури й інших політико-правових проблем. Частина з них уже стала реальністю (уточнення юридичного статусу Меджлісу кримськотатарського народу, складність розмежування соціальної й релігійної діяльності мусульманських громадських організацій, оскільки ісламські культурні центри в Європі традиційно мають місця для молитви, протести мешканців будинків, які прилягають до мечетей, проти голосних звуків азану вранці). Інші є поки що умоглядними (можливість застосування норм шаріату й фікху у внутрішньообщинному житті, можливість легалізації партії Хизб-ут-Тахрир).

Таким чином, дані проведеного дослідження свідчать про наявність як вирішених, так і ще далеких від свого розв'язання правових й адміністративних проблем у сфері реалізації українськими мусульманами свого конституційного права на свободу релігії.

М.Новиченко*

МІЖКОНФЕСІЙНІ КОНФЛІКТИ: ШЛЯХИ ПОДОЛАННЯ

Будь-яке суспільство в сучасному цивілізованому світі може ефективно функціонувати лише за умови узгодженості взаємодії його складових. Цілком зрозуміло, що втрата такої узгодженості в певній сфері буття призводить до дисгармонії розвитку, породжує асиметрію в суспільних зв'язках, у результаті чого виникають конфлікти, які в кінцевому рахунку здатні призвести до неконтрольованих і непередбачених наслідків.

Конфлікт – це взаємодія між соціальними агентами, в якій вони ведуть боротьбу один проти одного. Ця боротьба може носити різний характер, однак сам момент зіткнення сторін, в якому вони прагнуть реалізувати свій проект бачення майбутнього, є обов'язковим для визначення того чи іншого суспільного процесу як конфлікту.

Джерелами конфліктів найчастіше вважають зіткнення інтересів. Саме через призму цього постулату розглянемо феномен релігійних конфліктів.

За своєю класифікацією вони поділяються на макроконфлікти (між народами, націями, державами) і мікроконфлікти (між соціальними і релігійними групами, окремими особами). Не зважаючи дивлячись на таке звичне і заспокійливе означення як "мікро", як раз такі конфлікти здатні призвести до значних соціальних потрясінь, нанести шкоду особистості, церкві, суспільству, державі.

Саме такі конфлікти ми маємо на увазі, характеризуючи релігійну ситуацію в сучасній Україні. Розглядаючи їх як процес, що має цілком визначену мету, зазначимо, що вони завжди постають як засіб досягнення певного результату, де, як уже відзначалося вище, переслідуються інтереси протиборчих сторін.

Аналізуючи суть міжконфесійних та міжцерковних конфліктів в Україні, слід зупинитись і коротко охарактеризувати релігійну ситуацію в нашій державі, визначити її специфіку, показати найбільш суттєві процеси та тенденції, що

* Перший заступник Голови Держкому релігій України, к. філос.н.

відбуваються в релігійному середовищі. Підкреслимо найважливіше.

Україна на сьогодні – поліконфесійна держава, на теренах якої діє понад 29 тис. релігійних організацій 55 віровизнань.

За роки незалежності релігійна мережа країни збільшилась більш як удвічі. Зокрема, кількість центрів та управлінь зросла із 104 до 285, монастирів збільшилось на 310 одиниць і дорівнює 365, майже в одинадцятеро зросла кількість доброчинних місій, яких нині діє 283. Завдяки плідній роботі 163 вищих та середніх духовних навчальних закладів, кількість яких збільшилась у 8 разів, близька до розв'язання проблема церковних кадрів.

Проте найбільш помітні зміни сталися у мережі релігійних громад, число яких збільшилось із 13019 до 28614, причому найбільше осередків віруючих утворилось у 2000 році: – 1776 громад.

Демократичні перетворення в Україні надали релігійним організаціям широкі можливості для розвитку їх міжнародних стосунків з одновірцями за кордоном. Лише впродовж минулого року за сприяння Держкомрелігій державу відвідало майже 12 тис. іноземців, для проповідницької, гуманітарної, доброчинної діяльності; викладання в духовних навчальних закладах; здійснення паломництва, участі в конференціях, форумах, семінарах тощо.

Найбільша кількість представників зарубіжних релігійних центрів та організацій приїздила із США, ФРН, Скандинавських країн, Ізраїлю та Великобританії.

Релігійні центри, місії, братства проводять значну благодійницьку, виховну та просвітницьку роботу. Все це позитивно сприймається в суспільстві. Однак релігійна ситуація в Україні оцінюється нині не тільки за цими параметрами.

Доводиться констатувати і гострі болючі проблеми, негативні процеси та явища, які ускладнюють релігійну ситуацію, вносять нестабільність та напруженість. Найбільшою проблемою життя церков в Україні є конфліктність у релігійному середовищі. Лінії протистояння на сьогодні схематично позначаються наступним чином:

1) православно-католицьке, тобто між усіма відгалуженнями православ'я України, з одного боку, та римо- і греко-католиками – з іншого;

2) міжправославне, тобто між Українською православною церквою, яка перебуває в юрисдикції Московського патріархату, Українською православною церквою Київський патріархат та Українською автокефальною православною церквою;

3) внутрішні протиріччя в інших конфесіях, які, хоча й не набули небезпечної гостроти як, скажімо, у православ'ї, але істотно знецінюють перетворюючий потенціал релігійних організацій;

4) зіткнення між традиційними для України релігіями та неорелігіями.

Причини міжконфесійних і внутрішньоцерковних протистоянь досить глибоко закорінені в національному, релігійно-догматичному та історичному контексті. Значною мірою вони підсилені соціально-політичною й економічною ситуацією в країні. Звичайно, живлять їх і невирішені проблеми в життєдіяльності церков, боротьба за розподіл сфер впливу, поєднання релігійно-церковного чинника з етнічним та політичним.

На передній план відносин між церквами висуваються дві проблеми: ставлення до української державності та розуміння її національного характеру.

Зберігає потенціал конфліктності і майнове питання, з огляду на недостатню забезпеченість релігійних організацій культовими спорудами (лише 69,5 відсот.). Їх активне будівництво та повернення колишніх храмів, що використовуються не за призначенням, протягом останніх років значною мірою пом'якшило цю проблему. За

роки державної незалежності України віруючим повернуто 3,6 тис. сакральних об'єктів і понад 12 тис. предметів культового та церковного вжитку, а кількість культових будівель та пристосованих приміщень, якими користуються церкви, збільшилась з 9,4 тис. до 20 тисяч. За цей період збудовано понад 4 тис. сакральних споруд, у стадії будівництва знаходиться близько 2,4 тисячі.

Повернення релігійним організаціям значної частини колишніх культових будівель та церковного майна, а також активне будівництво нових храмів дозволило значною мірою зняти гостроту і масштаби конфліктності. Про поліпшення ситуації свідчить неухильне скорочення кількості так званих "гарячих точок" – населених пунктів, де відбуваються міжконфесійні конфлікти на майновому підґрунті. За 10 років їх кількість зменшилось у 6 разів.

Джерелом конфліктності залишається міжправославний розкол. Існування в Україні трьох церков одного віросповідання є явищем аномальним. Але воно лише відбиває певні історичні та суспільно-політичні реалії України, які адміністративними методами усунути неможливо. Гострота проблеми значною мірою зумовлюється присутністю в полі відносин між православними церквами ідеї "національної Церкви". Тим самим питання міжцерковних відносин виводиться на політичний рівень міжнаціональних відносин та лояльності до Української держави, що робить проблематичним міжцерковний діалог з метою узгодження суто церковних проблем.

Ідея об'єднання православних церков у єдину Помісну православну церкву поки що не знайшла практичного втілення. Сторони мають принципово відмінні позиції щодо засад і термінів об'єднання, перспектив і шляхів канонічного одержання автокефалії, а також того об'єкту православної Повноти, який має надати автокефалію майбутній об'єднаній церкві.

Розглядаючи причини міжцерковних конфліктів, слід згадати і зовнішньополітичний чинник, вплив на вірних різних церков України закордонних релігійних центрів (навіть суперцентрів), які розглядають нашу країну як поле боротьби з власними конкурентами, а подекуди як "карту" у складній конфесійній грі.

Менш істотним, але, разом з тим, більш помітним, є настирливий тиск на весь посттоталітарний простір неорелігійних організацій, груп, зарубіжних місій та центрів, які, використовуючи свої фінансові можливості, ведуть активну місіонерську діяльність, нерідко виходячи при цьому за рамки закону й не рахуючись з історичними традиціями та громадською думкою.

Виникають питання: чи можливо в принципі впливати на ці конфліктні ситуації? Чи реально хоча б уникнути загострень, якщо про досягнення повної злагоди поки що говорити зарано? І яким шляхом слід при цьому рухатись?

На наш погляд, це видається можливим лише в разі врахування та дотримання таких передумов.

Перше. Органи державної влади мають здійснити низку ефективних заходів, у тому числі в законотворчій сфері, спрямованих на реальне відокремлення релігії від політики – принаймні щодо жорсткого припинення найбрутальніших виявів політизації релігійного життя, які подекуди набрали просто-таки нестерпних і ганебних форм.

Друге. Про міжконфесійне та міжцерковне порозуміння важко буде говорити доти, доки серед віруючих не утвердиться розуміння аномальності зіткнень на релігійному ґрунті, а у свідомості церковних ієрархів відповідальність і справжня християнська позиція не візьме гору над амбіціями й корисливими розрахунками.

Третє питання надзвичайно складне й делікатне, але найгостріше і найболючіше. Воно стосується об'єднання православних в Україні. Процес цей непростий і тривалий. Він може завершитися утвердженням однієї Української

православної церкви і одержанням нею автокефалії. Однак не забуваймо, що ідея автокефалії викликає досить неоднозначну реакцію православних в Україні. Форсовані акції тут здатні призвести до нових розколів.

Цілком зрозуміло, що держава об'єктивно зацікавлена в об'єднанні православних, але не може втручатися у внутрішньоцерковні справи. Їй залишається лише сприяти цьому процесові, як, власне, і справі утвердження інших церков України в бажаному для них канонічному статусі.

Четверте – це забезпечення відповідної правової бази, здатної створити сприятливі умови для подолання міжцерковних протиріч.

Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації" приймався за специфічної соціально-політичної ситуації у квітні 1991 р. і в дечому є декларативним актом, а не правовим документом, розрахованим на реальне застосування. Гармонізація державно-церковних і міжконфесійних відносин вимагає невідкладного роздекларування Закону, визначення юридичних механізмів вирішення численних питань, які повсякчасно виникають на релігійному грунті і практично випадають з правового простору.

Пріоритетними напрямами вдосконалення законодавства про свободу совісті мають бути, на нашу думку, такі: надання державі реальних і дійових важелів розв'язання міжконфесійних протиріч; забезпечення однакового застосування Закону, припинення місцевої законотворчості, встановлення чіткого порядку реєстрації статутів релігійних організацій, яке виключатиме зловживання цим статусом з боку об'єднань громадян, чиї цілі суперечать інтересам держави. Це також дійове блокування деструктивних і тоталітарних культів, одіозних транснаціональних місійних корпорацій, що проникають в Україну; відпрацювання детального юридичного пояснення до кожної із статей Закону; визначення змісту й порядку здійснення, передбаченої Законом (ст.30) релігієзнавчої експертизи.

Відкидаючи політизацію релігійного середовища як засіб впливу на результати політичних кампаній, Українська держава повинна максимально сприяти участі церков у соціально значимій діяльності, в покращенні суспільної моралі, розвитку милосердницької, доброчинної діяльності тощо. Іншими словами – допомогти церкві лишатися саме церквою.

Період становлення церковно-державних відносин в Україні практично завершується. Утворено інститути, що координують відносини між церквою та державою: з боку держави це – Державний комітет України у справах релігій; з боку церкви – Всеукраїнська рада церков і релігійних організацій. Відносини між церквою і державою сьогодні набувають характеру рівноправного діалогу, в ході якого реально вирішувати актуальні й болючі проблеми.

РОЗДІЛ ІІІ
АМЕРИКАНСЬКИЙ ЧИННИК У РЕЛІГІЙНОМУ ЖИТТІ УКРАЇНИ

Л.Филипович*

АМЕРИКАНІЗАЦІЯ РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ УКРАЇНИ ЯК ПРОЯВ ТРАНСФОРМАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ ГЛОБАЛІЗОВАНОГО СВІТУ

Кінець ХХ ст. 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 її 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. Напрям пошуків задавався не тільки вкоріненістю і розвинутістю традиційної культури, світогляду, способів господарювання, характером міжособистісних і міжспільнотних відносин, але й орієнтаціями на ті чи інші регіони, країни, які виступали взірцевими, ціннісними для тих, хто визначався. Одним із найбільш популярних на початок 90-х років векторів міжнародної політики, культурної орієнтації став американський. На той переломний момент вплив США був особливо відчутний. Захопленість Америкою стала масовою. Саме з цією країною українці пов'язували демократію, найдосконалішу модель нетоталітарного, вільного, відкритого суспільства, де поважаються права особи, гарантуються всі свободи. Українці в своїх намаганнях утвердити незалежність, без сумніву, сподівалися на США. На хвилі такої проамериканської ейфорії в Україні дуже легко й успішно поширювалося все американське - фірми, президенство, маскультура, етикет, капелани, фаст-фуд, мова, бренди, музика, мода, фуршети, телепередачі і, зрозуміло, релігії. Під останніми ми розуміємо такі віросповідні й обрядові комплекси, які генетично пов'язані з Америкою, засновниками і основними сповідниками яких виступають американці, які за суттю є американськими. Правда, американськість визначається не стільки місцем походження чи ареалом функціонування, навіть не стільки етнічною чи расовою належністю їх носіїв, скільки тими рисами, які роблять їх специфічно американським явищем. В основі будь-якої релігії, яку ми вважаємо типово американською, лежить своєрідний світогляд і світоставлення, які виробилися у такої різнорасової та поліетнічної сукупності, як американський народ, протягом його історії. Це реалізовано в способі житті цього народу, що виражено в мові, системі цінностей, моделях поведінки, політичних та етичних преференціях, естетичних смаках, в цілому - в американській культурі.

Сьогодні вона в Україні найяскравіше представлена американськими релігіями, серед яких: 1) Церква Ісуса Христа Святих останніх днів (ЦІХСОД); 2) Церква Христа; 3) різноманітні харизматичні церкви ("Слово життя", "Нове покоління" тощо); 4) Церква сайєнтології; 5) Наука розуму; 6) Християнська наука; 7) місія "Сім'я" ("Діти Бога") та ін. Останні дуже часто в Україні відносять до так званих нових релігійних течій.

* Завідувач відділом проблем релігійних процесів в Україні Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, д.філос.н., професор.

Сьогодні вона в Україні найяскравіше представлена американськими релігіями, серед яких: 1) Церква Ісуса Христа Святих останніх днів (ЦІХСОД); 2) Церква Христа; 3) різноманітні харизматичні церкви (“Слово життя”, “Нове покоління” тощо); 4) Церква сайєнтології; 5) Наука розуму; 6) Християнська наука; 7) місія “Сім’я” (“Діти Бога”) та ін. Останні дуже часто в Україні відносять до так званих нових релігійних течій.

Але для України це не перше знайомство із американськими релігіями. Ще у ІІ половині ХІХ – на початку ХХ століття тут з’явилися баптисти, свідки Єгови, адвентисти та ін., які в свій час сприяли американській протестантизації Східної Європи. Але про ці історичні впливи вже і не згадується, оскільки ці церкви вповні адаптувалися до конкретних умов, набули послідовників серед українців, поступово втрачаючи власне американське обличчя.

Релігійні організації останньої хвилі протестантизації дуже різні, хоча вони й об’єднані спільними рисами. Американські релігії в сучасній Україні – це релігії переважно християнського коріння, як правило, спільноти протестантські, що виникли в Америці, виросли із євангелічних рухів, всмоктали в себе сформовані вже на американській землі відмінні від протестантської Європи ознаки, активно використовують американську історичну спадщину, досягнення науки, техніки, інформаційного суспільства, маскультури.

Аналізуючи релігійні процеси в Україні межі ХХ і ХХІ століть, перш за все задумаємося над **причинами** успішного поширення релігій (церков) американського типу серед українців. Як і багато інших, нових для України релігійних течій, американські релігії прийшли в Україну в особливий період історії української держави, коли після багаторічної фактичної заборони сповідувати будь-яку релігію народу повернули право (скоріше народ сам собі повернув право) бути віруючим. Але, на відміну від традиційних церков, які використовували для свого утвердження і відновлення прав *історичні аргументи* (вибір християнської віри князем Володимиром в давні часи, вкоріненість православ’я в культуру і менталітет народу, накладання і тісний зв’язок етнічного і релігійного в історії України, репресивність радянської влади щодо віруючих, ореол мучеництва Церкви тощо), американські церкви мали віднайти для цього інші важелі. Традиційні аргументи протестантських рухів щодо зрощення церковної і світської влад, обюрократчування традиційних церковних структур не спрацьовували, тобто сила негативізму, яка успішно використовувалася в католицьких європейських країнах (відомо, що протестантизм й виріс на критиці католицької церкви), в країнах православної орієнтації не була успішною. Тому американці пішли шляхом позитивації свого вчення, не протиставляючи себе православ’ю чи греко-католицизму, навіть класичному протестантизму, а говорячи про те, що ви можете належати до будь-якої церкви, але потрібно відродити Христову віру. Місіонери підкреслювали, що вони не мають намірів навертати людей до якоїсь церкви, а тільки до Бога, що можливо тільки через активну євангелізаційну проповідь, освіту.

Не останньою для успішного поширення американських релігій постала криза в традиційних церквах, конфліктність у відносинах між ними. Американські релігії зразу ж визначили свою позицію: бути поза внутрішньорелігійним конфліктом в Україні, не втручатися в міжконфесійний конфлікт, не займати в ньому чиюсь сторону, не виправдовувати і не засуджувати, чим і привабили багатьох українців, що стомилися від десятиліття жорстоких протистоянь. Люди шукали духовних шляхів спасіння, а, зустрівши на ньому віросповідний розбрат, частина з них відвернулася від участі в продовженні, навіть ескалації конфліктів на релігійному ґрунті. Люди не бажали чути, хто правий і хто ні в цій складній і заплутаній історії взаємин різних церков і їх вірних. Не будучи глибоко обізнаними щодо богословських тонкощів,

вони хотіли дізнатися про Біблію, слово Боже, священні писання, але вже не від розділених вірою православних. Та й православні церкви взагалі не стільки вчать християнству, скільки показують його в обрядах, іконах, богослужінні. Тому багато українців вперше почули про Христа в інтерпретації американського проповідника, прочитали про нього з одержаної від місіонера Біблії чи книги американського автора, але вже в контексті американського світобачення.

Така свобода у виборі джерела віри, проповідника Божих істин, кола спілкування щодо релігійних питань підкріплювалася настанням свободи і в інших сферах. Приклад релігійної свободи, яка існувала в найдемократичнішій країні світу, надавав надії віруючим. Американські протестантські релігії сприймалися як революційні рухи, що виросли як бунт проти догм, проти зовнішніх рутинних обрядів, історичних традицій, передання. Думка про те, що протестантом бути легко, оскільки від них вимагається тільки віра, тішила багатьох з тих, хто цінував духовну свободу, право на вибір. Романтичні настрої перших років незалежності України сприяли значному кількісному припливу в нові – американські – релігії нових адептів.

Обмежуючи аналіз причин успішного поширення АР лише названими, ми свідомо не зупиняємося на інших, більш загальних причинах, бо це вже достатньо повно зроблено в нашій релігієзнавчій літературі щодо нових релігійних рухів, а лише акцентуємо переважно на тому, що має пряме відношення саме до американських релігій.

В новітньому поширенні американський релігій в україні можна виділити 2 етапи: екстенсивний, який припадає на кінець 80-х-середину 90-х років хх ст., та інтенсивний, що розпочався із середини 90-х років і пов’язаний із певною стабілізацією стрімкого зростання релігійних громад.

Перший період характеризується як великим напливом, так і не меншим відтоком віруючих. На той час церкви нагадували табори для переміщених осіб – тисячі снували туди-сюди. Люди приходили і йшли з різних причин. Але головне, що визначало подальше перебування людини в церкві після періоду романтичного захоплення, 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 біблію?

Тому то другий етап – це вже етап відбору дійсно віруючих з випадково зайшлих до церкви, етап сутнісної трансформації вірних, їх якісного внутрішнього зростання, утвердження і зміцнення у вірі. Це етап організаційного оформлення громад, здобуття себе серед інших, висування лідерів, але вже з українців,. Все це визначає особливості сучасного стану американських релігій (церков) в україні.

За статистичними даними, серед майже 30 тисяч зареєстрованих в Україні на 1 січня 2004 р. релігійних організацій таких, що ми можемо віднести до групи т.зв. американський релігій, нараховується 1052, не беручи до уваги 285 місій, більшість з яких американського християнського походження (наприклад, Південна баптистська конвенція США, Благовіст тощо). Тобто американські релігії в релігійному полі України складають лише 3,5%. Цими організаціями охоплено не більше 1% населення. Порівнюючи із російськими релігійними впливами, зокрема із поширеною УПЦ МП, яка має 10 тис. громад, що складає 30% від усіх громад, можна виснувати, що в українському поліконфесійному середовищі доля американських релігійних течій і рухів незначна, відповідно американський релігійний вплив є мізерним. Статистичні дані не свідчать про надто швидкі темпи проникнення в Україну нових для неї релігій, в т.ч. і американських. Але рік від року питома вага нових течій взагалі і американських зокрема хоч і повільними темпами, але все ж 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 суттєво змінить релігійне обличчя України, бо це станеться за життя одного покоління (1990-ті –2020-ті).

Як корелюються ці показники із зростанням всієї мережі релігійних організацій в Україні?

Якщо 1989 р. визнати роком релігійного буму в Україні, коли була зареєстрована державними органами рекордна кількість всіх громад, то в наступні два роки спостерігається спад приросту релігійних організацій. В 1992-1993 рр. відзначаємо їх певну стабілізацію з подальшим 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 2001 рр. склав в середньому 500 відсотків.[1] Подібні процеси відбувалися і в неохристиянському середовищі. Так, Церква Повного Євангелія з 1991 по 2003 рр. зросла з 3 громад до 452. Відповідно релігійні громади харизматичного напрямку за цей же час зросли з 17 до 291. Церква Ісуса Христа Святих останніх днів за десять років утворила в Україні 56, а Церква Христа 105 своїх організацій.[2]

Треба відзначити специфіку в географічному поширенні нових, в т.ч. і американських релігій. Ми можемо говорити про їх регіоналізацію, їх локалізацію по відповідних районах України. Розподіл нових течій за регіонами кардинально відрізняється від поширення традиційних конфесій. Захід, найрелігійніший район України, де розміщено біля половини всіх релігійних громад, найменше відчуває на собі вплив новітніх рухів. Південні та східні області України, місто Київ нині є регіонами найінтенсивнішого їх поширення. В 2000 році найбільша кількість неорелігійних організацій діяла в Донецькій (211), Запорізькій (63) областях, в Криму (61), місті Києві (101), які значно поступаються західним областям за загальною кількістю релігійних громад взагалі. Водночас у Львівській області серед 2674 громад тільки 17 відносилися до неорелігійних утворень, в Івано-Франківській з 1199 - 5, в Закарпатській з 1459 - 8, в Тернопільській з 1548 - 4, у Хмельницькій з 1352 - 19. 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 – 0,2%; Північ – 0,8%; Слобожанщина – 0,25%; Галичина – 0,14%; Поділля – 0,33%; Степ – 0,6%; Закарпаття- 0,46%; Подніпров'я – 0,64%; Схід – 1,2%; Буковина - 0,1%; Південь - 0,6%; Крим – 0,3% (Релігійна панорама. – 2003. – №5). Ще більш наглядним будуть розрахунки, які зроблені при визначенні відсотку новотворів відносно кількості релігійних організацій регіону. Найменша питома вага нових течій на Галичині (0,7%), потім йдуть Волинь – 2,1%, Буковина – 2,2%, Поділля – 2,55%, Північ і Слобожанщина (по 5,8%). Групу вищесередніх показників по Україні відкриває Крим – 7,6%, Південь, Закарпаття і Степ дають по 8%. Найбільш насичені новими релігіями Подніпров'я, де серед всіх зареєстрованих релігійних громад їх нараховується понад 10 %, і Схід (Луганська і Донецька обл.) – з найвищим показником в 19,1%.

Як бачимо, поширення новітніх течій носить не всеукраїнський, а регіональний характер і залежить від наявності й сили традиційних церков. Американські релігії віднаходять територію для свого поширення в найменш релігієзованих регіонах України, що дає підстави стверджувати, що основними послідовниками

---

1 Див.: Релігійна панорама. - 2001. – №3. - С.61-66.

2 Релігійна панорама. – 2004. - №2. – С.68-72.

американських релігій стають не віруючі в минулому чи прихильні до якихось церков люди, а переважно колишні атеїсти або агностики.

Американські релігії, як і взагалі 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 2674 релігійних громади, а в Києві, який за населенням дорівнює Львівщині, лише 663. Тому, з'явившись як міський феномен, новітня релігійність зберігає цю характеристику й понині.

Такий статистичний огляд нових, в т.ч. американських, релігій, що фіксує їхню присутність в українському суспільстві, не дає підстав ані перебільшувати, ані применшувати їхнє значення в релігійному житті, духовному розвитку сучасної України. Нові релігійні організації активно займаються просвітою, в прямому сенсі цього слова несуть слово Боже в маси, привертають увагу простих людей до проблем духовного життя, стимулюють їх вивчати релігійну літературу, особливо Біблію. Але їх участь в цих процесах майже пропорційна їхній присутності в релігійному просторі.

Незважаючи на різні причини двох хвиль американізації релігійного життя України, можна виокремити певні риси цього процесу. Серед них ми назвемо такі, які характеризують поширення будь-якого протестантського руху (на відміну від православ'я чи католицизму) і які нині знову артикульовані. Крім того, в новітній протестантській американізації України присутні такі тенденції, які притаманні будь-якому американському впливові. Але, аналізуючи найсучасніші американські релігійні явища, відзначаємо появу в них абсолютно нових ознак, які говорять про трансформацію самої американської релігійності. Американські релігії, поширюючись по всьому світові і претендуючи на глобальність, зазнають одночасно й впливів інших культурних ареалів, в даному разі українського, що корелює типову АР.

Американським релігіям, на нашу думку, притаманні місіонерськість, проповідницькість, текстуальність, персоналістична спрямованість, навчальність, праксеологічність, солідарність, благодійництво, демократичність, мирянськість, аполітичність, технологічність. В українському конкретно-історичному контексті вище названі риси американських релігій виявлялися надто суперечливо. Серед конструктивних ознак, що матимуть позитивні наслідки для релігійного (і не тільки) життя України, назвемо наступні:

- американці своєю активною місіонерською діяльністю відродили первісну - місіонерську - природу християнства, нагадали традиційним церквам про найважливіше покликання християн – через проповідь нести Євангеліє всім народам. Під впливом американських християн більшість традиційних церков почали створювати місіонерські відділи, активізовувати мирянські місіонерські рухи, проводити з'їзди православних місіонерів, видавати відповідну літературу;
- американці викликали, проснули в українців зацікавленість Біблією, спонукуючи її не тільки бачити, але й читати, вивчати, використовувати, пропагувати;
- АР продемонстрували практичність християнства, показали, що релігія не тільки теорія, але й практика, утвердили образ практикуючого християнина;
- АР привнесли і наше життя англійську мову як мову священних текстів, богослужінь, молитов, церковного спілкування, спілкування віруючих;
- АР виступили як дипломатичні інституції, через які протестантська держава спілкується із православною державою, а особливо як інституції народної дипломатії, через які прості люди, а не тільки лідери, прагнуть

взаєморозуміння, єдності в вірі, добрих стосунків між цілими родинами, що спілкуються не тільки як совірники, але й як представники двох країн;

- завдяки своїй глобальній присутності в світі АР ввели Україну в світовий релігійний простір, культурно адаптуючи українців до вселюдського контексту;
- АР сприяли західному (європейському) вибору українців, ставши противагою Росії із її московським консервативним православ'ям, коли створилася можливість порівняти і свідомо вибрати, додатково спираючтсь і на релігію, східну або західну орієнтацію;
- АР актуалізували важливу соціальну функцію церкви – опіки над нужденними (духовно і матеріально) через надання соціальної і гуманітарної допомоги;
- АР подали реальний приклад демократизму, поваги до людської особистості, виступили гарантом демократичних процесів в Україні; підняли значення релігійної свободи, права на свободу совісті, свободу світоглядного, в т.ч. й релігійного вибору, можливості права, релігійних організацій, віруючої людини в утвердженні свободи релігій;
- АР реально змінили світогляд віруючих, відношення до себе, світу, інших людей, до життя: замість колективного несвідомого приходить відповідально індивідуально свідоме;
- АР показали можливі нові форми організації духовного життя;
- АР, зрештою, виконали роль ферменту сучасного релігійного життя українців, чия релігійність актуалізована завдяки американцям-християнам.

Перераховане можна сприймати як реальні здобутки (і то не всі), які принесли із собою АР і які отримала Україна від присутності АР в її релігійному полі. Але сама ця присутність АР і їх конструктивність поставили ряд питань, створили ряд контроверсійних ситуацій, які не можна не бачити і про які не можна не сказати.

Статус будь-яких релігій в Україні регламентується "Законом про свободу совісті і релігійні організації", за яким всі релігії рівні перед законом. Але між законодавчою нормою та її реалізацією в складному релігійному процесі в Україні існує багато суперечностей. *Про що йдеться у зв'язку із поширенням американських релігій?*

За останні 15 років релігійна карта України, яка раніше була обмежена лише "дозволеними" 9 конфесіями, суттєво збагатилася, релігійне життя українців урізноманітнилося. Але це посилило релігійну гетерогенність українського народу, розділенність українського суспільства за релігійної ознакою. До різнополітичності, поліетнічності додалася ще й 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 загрозливо 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 монорелігійною (навіть Європа, де, на відміну від Америки, існують історичні, традиційні, базові релігії), а з іншого – розмивають етнічну ідентичність, створюючи тим самим так звану проблему конфлікту ідентичностей. То чи ж сприяють релігії американського походження духовній консолідації нації, чи не створюють вони плутанину в релігійній сфері, в якій сучасному віруючому важко зорієнтуватися?

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 струснула 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 автохтонними. 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 АР - Америкою).

АР утвердили повагу до прав людини на особистий вибір, але при цьому відсутній баланс інтересів особи і спільноти, що призводить до нехтування загальнонаціональних пріоритетів.

АР пропонують нові трактування, нові концепції, дещо нове розуміння життя і світу, Бога і людини, чим створюють, без сумніву, певну загрозу традиційним релігіям, традиційній духовності, традиційному способу життя. Самі АР, 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 постає питання - чи не призводить це до негації українських традицій, чи не виступають АР невільно додатковою можливістю розсварення своїх із своїми, розмиття поняття єдиної церкви, єдиної нації, єдиної культури тощо. Не будучи наслідком внутрішнього розвитку українських релігій, чи перетворяться АР з часом на рідні для духовного життя нації релігії?

Демонструючи новітню форму співіснування різних релігій, АР подають приклад того, як можна жити за новими правилами – не в ситуації постійного конфлікту, а в режимі діалогу. Але при цьому, зрозуміло, АР використовують виключно американський досвід, а чи він спрацьовує в Україні?

Пропагуючи ідеї родини, поваги до батьків, АР невільно вплинули на загострення проблеми поколінь. Деяким українським батькам так хотілося, щоб діти успадкували заборонену комуністичним режимом віру, щоб держава релігійно зміцніла 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, що свідчить про більш глибокий розрив традиції, багатовікової духовної спадщини, культурної неперервності поколінь.

Тим не менш, АР, успішно справляючись з духовними, соціальними проблемами, виявилася достатньо функціональною: крім звичайних (комунікативна, інтеграційна, компенсаційна тощо), релігії американського коріння виконували в українському суспільстві ще й специфічні функції (дипломатична, міжкультурного спілкування, англоїзаторська тощо). Але розширюючи функціональність релігії в соціальній, культурній сфері, чи не втрачаються від цього АР як власне релігії? Чи залишається там віросповідна компонента, а чи тільки надаються послуги на віросповідні потреби споживача-віруючого? Де, власне, межа релігійного і нерелігійного, білярелігійного або навіть псевдорелігійного?

Незважаючи на збільшення все нових неофітів, появу все нових церков, АР не здатні охопити духовним впливом більшу частину українців, які в основній своїй масі залишаються все таки поза конфесіями, ставляться до релігії індиферентно, незважаючи на проповідницькі та організаційні зусилля як традиційних церков, так і нових течій. І це при тому, що кількість місій в Україні тільки за 1991-2001 роки збільшилася в 10 разів (з 20 до 214), а чисельність священнослужителів в релігійних організаціях зросла з 9773 в 1992 році до 22626 осіб в 2001 р., тобто в 2,3 рази.

Американці не розуміють загальну байдужість українського суспільства до релігійних питань, хоча всі тільки й говорять про духовність українського народу. Вони не розуміють лінивість і пасивність українців в духовній сфері. Вони ніяк не можуть збагнути ту прірву, яка існує між високими українськими намірами і мізерним втіленням, між природною працьовитістю українців в сфері матеріальній і паталогічним неробством в сфері духовній.

Американці не розуміють, *що* не можуть поділити між собою традиційні церкви, православні і католики, всі українські християни, якщо стільки роботи для всіх. Як християни, вони хотіли б братських відносин, а їх ненавидять гірше за язичників. Відсутність солідарності в суспільстві, особливо щодо загальнонаціональних завдань, штовхає АР до штучної ізоляції, сектантства.

Американці не розуміють, чому їх, таких релігійних, моральних і соціально активних, які всяк допомагають не своїй державі, працюють на неї безкоштовно, піднімають духовний рівень її народу, ця держава не тільки не цінує, не дякує, але й дискримінує (не реєструє, забороняє, не пропускає). Звикши до того, що підтримка держави у релігійній діяльності не є обов'язковою, американці на перших порах і не прагнули мати будь-які контакти з нею. Незалежність від держави виглядала як норма демократичного суспільства. Але недовга історія переконала американців, що в Україні церква повинна мати зв'язки з державою. Тому АР 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 важливим є те, як *люди* сприймуть церкву, мас-медіа, то для американських релігій тут, в Україні доленосним є те, як держава зреагує на ту чи іншу церкву, бо від цього залежить успіх церкви, статус її вірних. Американці, зорієнтувавшись на персональний, а не інституційний підхід у стосунках, чітко визначили впливових людей в державі і поступово добиваються прихильності державних службовців, депутатів, керівників місцевих органів влади, бізнесменів. Але американцям все одно не зрозуміло: навіщо їм у державі, яка конституційно проголосила відокремлення від себе церкви, тим самим створивши безпрецедентні умови для більш вільної присутності, активності релігійних громад в суспільстві.

Нарешті, як пояснити американцям, які з особливою шанобливістю ставляться до законів, міжнародних договорів, що Україна, підписавши міжнародні угоди, заяви, хартії щодо свободи совісті і релігії, порушує і чинне законодавство, і міжнародні декларації не від злої волі, а від неосвіченості деяких державних службовців, що ніяк не сприяє авторитету нашої держави на міжнародній арені.

Такі непрості умови існування орієнтують АР на зміну своєї стратегії і тактики в Україні. В останні роки громади акцентують увагу на інтенсивності свого розвитку, працюють над якісними показниками своєї присутності в суспільстві. Вони нині не стільки прагнуть залучити в свої спільноти нових вірних, скільки підняти духовний рівень вже наявних членів. Тут є певні досягнення: налагоджено видання своєї літератури, відбувається підготовка українських проповідників, ведеться індивідуальна робота з кожним віруючим, залучення його до навчання, підвищення його культурного, освітнього, богословського рівня. АР виступають за активну присутність віруючого в житті громади і суспільства, успішну адаптацію до конкретного етнокультурного середовища. Можна сказати, що зараз громади АР переживають *етап активного пристосування*. Це надзвичайно піднімає їх творчий дух. На зміну строгій регламентації, обмеженням в діяльності, життю за чіткими вказівками керівників громад, які були необхідні раніше для їхнього виживання, приходить деяка лібералізація, заснована на принципі не обмеження чи виключення, а виправданої дозволеності і додатковості. Цінується ініціатива, пошук ефективних способів роботи з різними верствами населення,

хоча, без сумніву, постійний і повсемісний контроль з боку керівних органів конфесій або церков все ще зберігається.

В зв'язку з цим постала проблема свободи в релігії, проблема визначення тих меж людської творчості в релігійній сфері, які дозволені в тій чи іншій традиції. Найбільш успішними і стабільними виявилися ті, які віднайшли розумну міру між новаторством і консерватизмом. Але дискусії в самих громадах продовжуються, часто в гострих формах явного незадоволення щодо політики керівництва, його стратегії релігійного розвитку і вибору тощо.

Незважаючи на певну настороженість українського суспільства щодо допомоги з боку іноземців, яка все ще сприймається на рівні втручання у внутрішнє життя країни (українцям важко зрозуміти природу благодійництва), все таки вдалося досягнути успіхів і в цій справі: медичне обладнання для лікарень, ліки для хворих, коляски для інвалідів, одяг та їжа для соціально вразливих верств населення, антинаркотична пропаганда і допомога, соціальні центри допомоги тощо. Не на один мільйон доларів американці надали цієї допомоги, левова частка якої прийшла через АР, але українська громадська думка налаштована проти АР. Показово, що преса, така вільна і незалежна, майже нічого не повідомляє про благодійництво АР, взагалі про цю сферу діяльності якоїсь нової релігії. Більше того, нікого не дивують статті типу "Плюс мормонизация всей страны" ("Слава Севастополя") або "Чи стане Україна Східною Мормонією" ("Молодь Черкащини"). І це після 10 і більше років присутності АР в Україні.

Проте навіть мовчазна присутність в релігійному просторі України АР зробила свою справу. Сфера міжконфесійних відносин дуже повільно, але піддається змінам: замість відкритої критики з боку православних (особливо УПЦ МП, яка в АР бачить руйнівника, глобаліста), греко-католиків, деяких протестантів утверджується більш спокійне сприйняття реальності: чи то вже звикли, чи то вирішили, а де дітися, чи то бачать, що нічого поганого АР не роблять. Але дружби й довіри між традиційними і новими християнами в Україні ще немає. Важко взагалі очікувати, що традиційні церкви колись полюблять АР як братів, але поступово все ж приходить усвідомлення якоїсь далекої спільності за релігійною ознакою. АР декілька разів прагнули до кооперації, подавалися із заявами до Всеукраїнського церковного об'єднання, що діє при Держкомітеті релігій, але реакція одна: іудеїв, мусульман, буддистів приймаємо, а неохристиян – ні. Деякі церкви переконані в тому, що існування в одному релігійному і духовному просторі різних релігій, конфесій, релігійних громад – реальність, тому почалися пошуки форм толерантного співіснування між ними. Останні завершилися утворенням фактично альтернативної державній Міжконфесійній Раді Церков, яка складається тільки з традиційних релігій і церков, структури для об'єднання релігійних меншин – Української Асоціації Релігійної Свободи (УАРС). Утворення УАРСу в Україні є певною реакцією недомінуючих і маловпливових релігій, які стурбовані поправінням українського суспільства щодо нових релігій, можливістю втрати демократичних досягнень українського законодавства, державно-церковної політики в сфері свободи релігії, утвердження толерантності й терпимості в суспільстві.

На початку діяльності АР в Україні гострою була мовна проблема. Більшість нових релігій прийшли в Україну переважно з англомовних країн або ж через західних посередників, тому мовою богослужби, організаційної діяльності була, як правило, англійська (з перекладом частіше на російську, ніж українську), незрозуміла для більшості їх українських неофітів. На відміну від Заходу, де знання англійської мови кращі і де мовна адаптація відбувалася скоріше і природніше, Україна мала здолати цей мовний бар'єр, що сповільнило процес утвердження тут АР. Зрештою це призвело до того, що, з одного боку, зріс інтерес до англійської мови, відповідно побільшало в громадах людей, які розуміють і використовують її, а з іншого - самі неорелігійні організації почали видавати свою віроповчальну літературу, вести

проповіді рідною українцям мовою. Так, Церква Ісуса Христа Святих останніх днів підготувала український переклад "Книги Мормона". Подібний процес спостерігається нині і серед деяких інших неорелігійних течій. Потребу в необхідній літературі громади задовольняли за рахунок російськомовних видань, але їх наявність і спрощувала, і водночас ускладнювала адаптацію новітніх релігій в Україні. З огляду на сучасну мовну ситуацію, українські віруючі прекрасно розуміють проповіді, книжки, релігійну періодику російською. Але новітній рух, який має богослужбову і богословську літературу українською мовою, в свідомості людей набирає (нехай лише зовні) ознак нечужої течії, якій можна довіряти.

В руслі адаптаційних процесів для АР лежить і проблема врахування ними історичного, культурного та національного контексту в своїй місіонерській діяльності. Українське суспільство має підстави для незадоволення діяльністю тих релігійних течій, які не враховують історичну релігійну традицію українців, в непритаманній українській ментальності формі нав'язують те чи інше вчення, вважають свої цінності набагато вищими за традиційно українські, безпардонно і примітивно проводять місіонерську роботу, зневажають українську мову тощо. Незнання місіонерами релігійної історії України та її сучасної релігійної конфігурації, особливостей релігійної духовності народу, серед якого вони проповідують свої вчення, лише шкодить новим рухам, їх утвердженню в Україні. Цей недолік перших років поширення АР майже подоланий. Хтось вирішує цю проблему спонтанно, а хтось системно, як, наприклад, ЦІХСОД, яка спеціально готує молодих місіонерів для України, яким, крім мови, викладається історія і культура України тощо.

На сьогодні більшість неорелігійних громад вже організаційно оформилися, уточнили віросповідні положення, зміцнили свої позиції в соціумі. Отже, в цілому відбулася стабілізація як кількості неорелігійних громад та представлених в Україні різних релігійних течій, так і прихильників або членів цих громад. Найбільш організаційно стабільними нині є Церква Повного Євангелія, різні харизматичні церкви, Церква Ісуса Христа Святих останніх днів, Церква Христова. Вони вже увійшли в русло нормального функціонування як релігійних організацій. Але ще залишилися й такі релігійні течії, які організаційно не є цілісними, не визначеними в духовному полі України. Їм доведеться ще стати власне релігійними організаціями.

Поступово, входячи в нормальне русло релігійного життя, нові громади стають більш традиційними, перетворюються в потужні організації з розвинутою інфраструктурою, із значним штатом функціонерів, чітким розподілом сфер діяльності як всередині громади, так і поза нею. Зрозуміло, що утворення таких інституалізованих громад веде до партикуляризації, корпоратизації суспільства за релігійною чи конфесійною ознакою. Але поява нових організацій означає, що відбувається професіоналізація релігійної сфери. Якщо на початку діяльність неорелігійних об'єднань характеризувалася деяким примітивізмом, дилетантизмом в управлінні, то поступово зростає і освіченість, і досвід конфесійних керівників, кожного з віруючих.

Зрозуміло, що й нові течії мають багато претензій до нашого суспільства. Навряд чи неовіруючим в Україні подобається необґрунтована ворожість і упередженість людей щодо АР. Члени нових релігійних організацій не можуть збагнути причини нерівності у ставленні до себе з боку держави, погодитися з невиконанням державою конституційних і законодавчих норм з свободи совісті, сприйняти обмеження владних структур щодо пропаганди ними релігійних знань тощо. Церкви навчилися формулювати свої питання і претензії, інколи навіть в залі суду.

Як бачимо, *проблема існування американських релігій в Україні, в отже й американізації українського релігійного життя* має декілька зрізів, підходів, аспектів.

Її можна інтерпретувати психологічно, політично, соціологічно, філософськи, геополітично, економічно, з т.з. національної безпеки, фінансових інтересів тих чи інших груп тощо. Хоча мова йде про релігію, але реально релігія живе не тільки у своєму, вузько функціонально означеному полі. Вона проявляє себе в інших контекстах – економічному, політичному, соціальному, історичному, духовному, культурному. Оцінка цього контексту різна як з боку американців, так й українців. Але загалом модель така:

Україна – одна із історичних культурних територій Східної Європи, що довгий час знаходилася в політичній, економічній та ін. залежності від сусідніх держав (Польща, Росія, Австро-Угорщина, Румунія). Отримавши в 1991 році державну незалежність, ця країна пережила системний колапс, з якого дуже повільно вибирається шляхом реформування своєї економіки, соціальної сфери, політичного режиму тощо. Сподівання на швидке відродження країни, перетворення її на квітучий край, оазу матеріального благополуччя, соціального миру, політичної стабільності, зростаючої культурності і духовності, які існували в перші роки незалежності, не виправдалися. Не зупиняючись на причинах цієї системної кризи, подивимося на наслідки: поява соціального песимізму, глибоке моральне розчарування, зневіра в усіх і вся. Це все чудовий психологічний грунт для відчуття самотності, для пошуку шляхів виходу із ситуації. Саме в такий час активізуються не тільки пошуки матеріального, але й духовного виходу, компенсації.

Тому американські релігії – це не тільки привнесення американської віросповідності (про характерні ознаки якої вже йшлося), яка формувалася в інших історичних умовах серед принципово інших людей у час постання вільної демократичної держави, де пріоритетними визнавалися права особи. Американські релігії несуть із собою американський стиль життя, американський спосіб думання, американську модель міжособистісних відносин, американську манеру розмовляти, читати проповіді, спілкуватися, американський прагматизм і практицизм, американську повагу до людини та її прав, міжнародну мову, американські структури тощо.

Як українці ставляться до американських релігій? Однозначної відповіді на це питання немає. В суспільстві реально існує як мінімум три підходи до АР з багатьма варіаціями всередині кожного. І це корелюється із загальними настроями України щодо Америки, а вони, як відомо, хитаються від позитивних (проамериканство=комполітизм) до різко негативних (антиамериканство=антиглобалізм).

Можна передбачати, скажімо, що православні, причому всіх юрисдикцій, до релігій американського коріння ставляться негативно, в кращому випадку – стримано, оскільки тільки православ'я вони вважають єдино істинною релігією і вірою українського народу, чиї інтереси ці церкви представляють. Альтернативною є позиція адептів самих АР, молоді, яка орієнтована на Захід, інтелігенції, яка усвідомлює роль міжкультурних обмінів і комунікацій. Всі вони, очевидно, до АР ставляться надзвичайно приязно.

Виокремлюючи такі різнорідні погляди і відношення, ми розуміємо, що є причини для їх існування, як об'єктивні (позитивний чи негативний досвід присутності окремих американських церков в українському просторі), так і суб'єктивні (світоглядні, політичні та ін. преференції представників таких підходів). Але зазначимо, що суспільство у своєму ставленні до нетрадиційної релігійності в цілому стає дедалі нетерпимим, відчувається супротив поширенню новітніх течій з боку державних, церковних та частини громадських структур. Сформований сталий стереотип щодо НРТ, в тому числі щодо АР: це чужі, ворожі, шкідливі утворення, які зомбують українське населення, поширюють неправдиву віру; руйнуючи істинну духовність українського народу, вони є тотальною загрозою українському

суспільству, здоров'ю нації, державній безпеці. Всі новонавернуті віруючі, з цієї точки зору, – це, в кращому випадку, жертви, а в гіршому - бездуховні істоти, зрадники свого народу. Висновок один – винищити вірус захоплення неукраїнськими релігіями, заборонивши їх діяльність. Це й відбувається на місцевому рівні, коли державні органи, порушуючи і законодавство, і демократичні права громадян, обмежують діяльність новітніх течій. Так, в свій час адміністрація Києва - столиці України, де на той час було зареєстровано 300 нових протестантських громад, заборонила здавати зали в оренду "новим" протестантам, які, зрозуміло, відчували брак молитовних будинків. Директори місцевих кінотеатрів та клубів вимушені були розірвати угоди з протестантами. Конфлікт між харизматичною Церквою Божою і київською владою щодо оренди приміщення для богослужінь призвів до створення при Київській мерії спеціальної ради для вирішення спірних питань, надання землі і дозволу під забудову нових храмів, молитовних будинків тощо.

За інформацією секретаріату Ради українських правозахисних організацій "РУПОР", впродовж тільки минулого року Держкомрелігій надав 5154 офіційних погоджень на перебування в Україні віруючих-іноземців, структурні підрозділи Комітету на місцях видали 6793 погоджень. Відтак Україну в 2003 році відвідало 11947 закордонних релігійних діячів. До речі, цей факт вже викликав негативну реакцію з боку традиційних церков, яка була озвучена багатьма мас-медіа. За поданням обласних управлінь у справах релігій відмовляють у в'їзді представникам багатьох релігійних організацій та закордонним місіонерам, але при цьому не повідомляють, скільком відмовили.[1]

Усвідомлюючи неоднорідність точок зору і поправіння українського суспільства щодо АР, задумуємося над тим, а який підхід є найбільш оптимальним, прийнятним для суспільства, як українського, так і американського, а навіть світового? Америка навряд чи очікує на вселюдську любов і вдячність за поширення своєї присутності, в даному разі релігійної, в інорелігійному та іноетнічному середовищі. З іншого боку і Україна розуміє, що, привчаючи українців до макдональдовських хот-догів і зарубіжних кредитувань, важно втримати в чистоті віру батьків.

Американці, що приїжджають на релігійну місію, не бажають бути стереотипним уособленням імперії зла, носіями деструкції духовних традицій України, представниками тоталітарних сект. А тим більше громадяни України, які зробили свій вільний вибір на користь таких церков, не прагнуть автоматично бути зарахованими до п'ятої колони, яка готує заколот проти незалежної молодої держави. Та й Україні не потрібна, якщо вдуматися, ситуація додаткових проблемних протистоянь. Вона хоче стабільності, тому природним є її бажання мати об'єктивну, неупереджену, але правдиву інформацію про нові релігії, які з'являються в її життєво важливому просторі. От і виходить, що об'єктивно і Америка, і Україна прагнутимуть до формування нейтральної громадської думки щодо АР, до збільшення впливу саме об'єктивної точки зору на нові релігійні процеси, яка представлена науковцями і буде відстоюватися саме ними. Науковці фахово вивчають явища релігійного життя сучасної України й світу в усій його сукупності. Академічність релігієзнавства як науки вимагає саме такого – безоціночного, об'єктивного, неупередженого підходу до АР як духовного явища, що представлений певними інституалізаційними формами і реалізований в характері індивідуальної і суспільної релігійної свідомості і поведінки. Це надасть можливість бути в курсі реальних, а не надуманих проблем, спрямовувати АР на інтеграцію в українське суспільство, допомогти їм позбавитися сектантських настроїв, недовіри, подивитися на себе очима інших суб'єктів соціальних відносин, що сприятиме гармонізації сучасного українського релігійного життя.

---

[1] Релігійна панорама. – 2004. - №3. – С.2.

В.Титаренко*

ХАРИЗМАТИЗМ ЯК РЕЛІГІЙНИЙ ФЕНОМЕН АМЕРИКАНІЗАЦІЙНИХ ВПЛИВІВ

Харизматизм на українських теренах постає як своєрідний симбіоз харизматичних рис, притаманних східній та західній християнській традиції. Він витворює доволі специфічне конфесійне середовище, запропонувавши соціо-етичне вчення, звернене до простих біблійних істин, апостольської проповіді, ідеалів євангельсько-братерського життя. Сучасні харизматичні церкви своїм соціально-психологічним вектором є найбільш адаптованими до економічної і політичної нестабільності "суспільства перехідного періоду". Інституційно харизматичний рух в Україні почав оформлятися з 1990 р. за допомогою, в основному, зарубіжних місіонерів, більшою мірою американського походження.

Розглянемо в даній статті *американізаційний* вплив, який досить помітно проявляє себе в харизматичних церквах і потребує наукової рефлексії.

Однією з характеристик XXI століття постає планетарний переворот у телекомунікаційних засобах спілкування, який за глибиною свого впливу не поступається промисловим революціям, а за швидкістю послідуючих змін – переважає їх. Це не що інше, як глобалізаційні процеси, які відбуваються у всьому світі, не оминаючи у своїх проявах і Україну. Сьогодні в Європі глобалізація сприймається не інакше як американізація. Газета „Уол-стріт джорнел"[1] на своїх шпальтах відзначала: „Важко в історії знайти такий момент, коли б будь-яка країна такою ж мірою домінувала в світових справах, як сьогодні США". В Україні феномен американізації проявляється досить яскраво на різних виявах життя. Він все більше заповнює повсякденний побут сотень тисяч, а то й мільйонів людей. Домінуюча кількість фільмів різного спрямування, на будь-який смак і уподобання – американського виробництва, більшість „реаліті-шоу", пропоновані глядачеві – це аналоги американських розважальних програм.

Досить потужній мережі ресторанів швидкого приготування – американським „Макдональдсам" намагаються протистояти українські варіанти, ті ж „Швидко" чи „Ростікс". Пересічний громадянин, слабо обізнаний з англійською граматикою, на питання: „Як справи?" – відповідає вже: – „О'кей!", а своє здивування виражає в американізованій формі – „Вау!". Ми спостерігаємо, як окремо взяті індивіди, охоплені глобалізаційними процесами, намагаючись зберегти ідентифікацію з традиційними спільнотами (чи національними, чи соціальними, а чи ж релігійними) формують, в той самий час нові ідентичності, які виходять за попередні межі. Вони змушені одночасно перебувати в традиційній і глобалізацій ній реальності. Іншими словами у свідомості однієї людини зіштовхуються минуле, теперішнє і майбутнє.

Американізація торкнулася і таких форм суспільної свідомості як культура і релігія. Окреслюючи дослідницьке коло харизматичними церквами, виокремимо два аспекти аналізу: зовнішній і внутрішній.

Зовнішній торкається виникнення харизматичного руху та його екстраполяції і закріплення на українських теренах. Узагальнений ретроспективний аналіз історії виникнення харизматичного руху, власне „трьох хвиль Святого духу" розгортається наступним чином: початок XIX ст. – „перша хвиля". Виникнення традиційних п'ятдесятницьких церков, де хрещення Святим Духом проявляється у глосолалії і є своєрідною сходинкою на шляху реалізації п'ятдесятниками своїх духовних можливостей. Друга хвиля, відома як неоп'ятдесятництво – 60-ті роки, ознаменована проникненням харизматичних явищ у традиційні християнські церкви. Третя хвиля –

---

* молодший науковий співробітник інституту філософії імені г.с.сковороди нан україни, к.філос.н.

1 Wall Street Journal, Europe (WSJE), 4 Jan, 2000.

це початок 80-х років. Харизматизм охоплює вже весь світ. Харизматичний рух третьої хвилі характеризується акцентацією на „сильному, власному євангелізмі, коли сила молитви перетворюється в чудесні зцілення”[1]. Вона, відома за назвою „пауер-івенжелізм” (тобто „могутній євангелізм” або „євангелізм у силі”), піднялася у зв'язку з рухом за ріст громад, спрямованого насамперед на охоплення християнських громад, що ще не стали харизматичними, та створення нових громад, які б початково мали харизматичне спрямування. Цікаво, що ця хвиля бере свій початок (як і обидві попередні) у Каліфорнії (США). Характерною рисою цього періоду є створення харизматичних церков, тобто інституалізація харизматичних рухів, яка відбувається на наших очах в усьому світі взагалі та в Україні зокрема. Саме інституалізація релігійної та релігійно-соціальної діяльності харизматичних церков стала головним змістом релігійно-інституційного процесу в Україні в другій половині 90-х років[2]. На сьогоднішній день вони дійшли до певного рівня членства і тепер їх зусилля спрямовані на зміцнення своєї соціальної ніші: побудову своїх культових споруд, організацію політичного лобіювання інтересів церков, власний юридичний захист тощо. Враховуючи невеликий термін існування харизматичного руху як християнського феномена на теренах України, слід зазначити інтенсивність процесів його трансформації та інституалізації. Проте деякі харизматичні громади, засновані іноземними місіонерами, не встигли вчасно “пустити коріння в український грунт”. Це призвело до деякого їх занепаду, а іноді – до розколів, припинення існування чи інтеграції в іншу, сильнішу громаду. Інші – навпаки, пережили бурхливий розвиток, утворили свої філіали в різних районах Києва, інших містах, селах і навіть за межами України, активно проводять свої богослужіння тощо. Але нині на богослужіннях українських харизматів використовується та риторика і акцентуються ті ж самі ідеї, про які повідомляв у першій половині 1970-х рр. М.Дирмен: „На їхніх служіннях християнське життя постає не шляхом пацифізму, жертовності й упокорення. Навпаки, „перемога”, „подолання”, „дисциплінований розум, що мислить позитивно” та подібні твердження лунають настільки часто, що складається враження нібито ти на зібранні Дейла Карнегі”[3]. Продовжуючи порівняльний ряд, запропонований С.Булгаковим, коли він назвав протестантизм „професорською релігією”[4], В.Єленський слушно називає харизматичний рух „менеджерською релігією”[5]. На відміну від православ'я, вона пропонує видиме благословення, виконання Божого задуму, який розгортається не тільки в есхатологічній перспективі, а й у „світі цьому”. Божа ласка є наслідковим результатом конкретних дій кожного індивіда, а його життєвий успіх – постає свідченням ставлення до нього Бога. Іншою характеристикою є „дистриб’юторська” специфіка організації харизматичних громад, яка дуже нагадує пірамідальну модель організації торгівлі тим чи іншим товаром, що прийшла до нас з Заходу . Малі групи, начолі з лідерами, потім зібрання лідерів і так далі ієрархічними сходинками вгору.

Харизматичні церкви стимулюють скерованість своїх членів на особистісний життєвий успіх, видимою ознакою якого є фінансове процвітання, професійна спроможність, кар'єрні досягнення й тілесне здоров'я. Десятина та інші пожертви, молитви за зцілення постають тут важливими засобами реалізації Божого слова, а особиста успішність – індикатором правильності духовного життя. За умов нестійкості особистих досягнень, відсутності скільки-небудь надійних гарантій збереження свого статусу і свого бізнесу, що в транзитних суспільствах особливо

---

1 Хазел Г. Дар языков. Библейские исследования. – Berrien Springs, MI 49103/ - 1995. – С.10

2 Єленський В. Релігія після комунізму. – К., 2002. – С.55

3 Dearman M. Christ and Conformity. A Study of Pentecostal Values // JSSR.- Vol. 13.-№14.- Desember 1974.- P. 443.

4 Булгаков С.Н. Тихие думы. –М., 1996. – С.102

5 Єленський В. Релігія після комунізму. – К., 2002. – С. 356.

гостро відчувається дрібними й середніми підприємцями, „новий протестантизм" стає досить привабливим для осіб, які потребують „нової духовності", гарантованих за наслідками відносин з трансцендентним. Очевидно, що саме тому ми бачимо в харизматичних громадах більше людей успіху порівняно, скажімо, зі „старими протестантами" (такими, зрозуміло, якими вони реально постали в Україні). Порівняно з ними харизмати є, поза сумнівом, більш „капіталістичною" церквою: багатство тут не тільки не викликає підозри й недовіри, але й всіляко заохочується.

У своєму житті поза церквою харизмати виділяються прагматизмом, підприємливістю, сміливістю в прийнятті рішень. Впевненість у тому, що Бог підтримає добру справу, спонукає віруючих-бізнесменів розгортати діяльність навіть на фоні загальної економічної кризи. І вони мають успіх. Ще одна характерна риса: масштабність планів. Це починається з проповідей: бо ж "спочатку було слово", а "віра від слухання". В церкві харизмати чують про необхідність завоювати для Христа своє місто або всю країну. Інтенсивність, з якою проводиться ними харизматична євангелізаційна діяльність, заслуговує на увагу, оскільки набуває рис „релігійної інтервенції". В гаслах, якими керуються харизмати, звучать заклики „зруйнувати твердині, взяти землю для Ісуса Христа", „підкорити міста, країни", куди вони прийдуть. Наприклад програма однієї тільки церкви „Посольство Боже" вражає масштабністю планів – 5 млн. людей, спасенних в церкві, 20 млн. тих, що покаялися в Україні, 50 тисяч рукопокладених на служіння пасторів, 500 млн. тих, які пізнають Христа завдяки місіонерству у всьому світі.

Суттєво розвинулася і трансформувалася система місіонерської діяльності українських харизматичних церков. Україна із „реципієнта" місіонерів із-за кордону поступово перетворюється на „донора" місіонерів в інші країни. Адже для того, щоб проводити євангелізацію за межами України (вищезазначені 500 млн. тих, що пізнали Христа у всьому світі – це завдання тільки однієї харизматичної церкви). Місіонери проходять підготовку у спеціальних школах, створених при церквах. Тепер потік українських місіонерів спрямований не тільки на регіони України, але і в країни Східної Європи та далеке зарубіжжя (Німеччина, Балкани, Ізраїль, Індія, США, ОАЕ тощо.).

Харизматичні рухи прагнуть віднайти своє місце в українській національній культурі. З точки зору їх богословських уявлень, „Бог не дивиться на національність", „Бог не може бути національним", „Релігія не може мати національних рис, тому що вона втратить Євангельський смисл". Безумовно, сучасний харизматизм – дитя часу, якому притаманна універсалізація та глобалізація будь-яких феноменів культури, а сама американізація проявляється в схильності харизматів до атрибутивності, так поширеної в Америці. Позитивом є те, що українські харизмати використовують елементи національної культури (жовто-блакитне поєднання кольорів в оформленні молитовних приміщень, українські прапори і національні костюми при представленні українських місіонерів за кордоном, релігійні гімни з фольклорним ухилом у богослужінні, деякі проповіді і видрук частини релігійної літератури українською мовою).

Харизмати бажають „бачити Україну джерелом світового євангелізаційного руху". Саме під таким гаслом втілюється в життя широкомасштабний проект будівництва Українського духовно-культурного Центру (УДКЦ), який пропонується розмістити в Києві на Осокорках. Цей проект будівництва релігійного центру оголошено харизматизм „загальнонаціональним, загальнонародним будівництвом".

Торкаючись другого аспекту дослідження – внутрішнього, звернемо увагу на форму і сутність харизматичних богослужінь.

В основі харизматизму лежить специфічний релігійний досвід. Стрижневим поняттям суб'єктивних релігійних переживань у церквах харизматичного спрямування є „хрещення Духом Святим", яке супроводжується глосолалією, "зціленнями" тощо. Саме ці особливості харизматичних богослужінь на

Заході часом ставали предметом звинувачень у шахрайстві тих, хто проводив такі "зцілення". Тобто ця практика, особливо в тій формі, якої вона набуває на харизматичних богослужіннях, залишається привнесеною. Р.Кебедо в своїй книзі „Нові харизмати" в підзаголовку до неї вказував, що харизматичне відродження, ознакою якого є „хрещення Духом Святим" стає „частиною американського потоку"[1].

Богослужіння в деяких харизматичних громадах здатні викликати у інтелектуальної публіки, що формувалася у іншій соціокультурній атмосфері такий стан, який можна охарактеризувати як „культурний шок". Деякі богослужіння є певною мірою еклектичним поєднанням скаутських свят, спортивних шоу з елементами специфічних культових практик афро-американської субкультури (підтримання високого рівня екзальтації, постійне плескання у долоні, щільний контакт між проповідниками і загалом, підбадьорливі вигуки, піснеспіви, спільні трапези тощо).

„Проголошення змінилося поясненням, - пише про це американський євангеліст Р.Веббер, - форма - спонтанністю; Причастя - запрошенням; хвала - розвагою; присутність - індивідуальністю; Святий Дух – витонченими способами маніпулювання; літургічне сприйняття простору – аудиторіями, що сконцентрувалися навколо кафедр; християнське сприйняття часу – національними святами; священний танок – вихлянням проповідників; алтар – естрадою. Новий євангелізм з'явився аби захистити божественну сторону християнського звернення. Але для цього він сам потребує виправлення"[2].

Своєрідною „американізацією" постає визначальне для харизматичної релігійності та харизматичних богослужінь впровадження стереотипу мислення в рамках певної парадигми (індоктринація), яке автохтонно не притаманне для українського віруючого. Такими типовими рисами харизматичної індоктринації, на нашу думку, є:

Спонтанність навернення, яке, на відміну від катехізації в українських традиційних християнських церквах, не потребує спеціальної попередньої підготовки неофіта. Доктринальні засади церков харизматичного спрямування дають „вичерпні" пояснення явищам дійсності, причому, засвоєння релігійних істин не вимагає від новонаверненого якоїсь спеціальної підготовки. В той же час основні її положення не позбавлені абстрактності і невизначеності, що дозволяє задовольнити потреби людей різних рівнів духовного та інтелектуального розвитку. Видимість ясності і непорушності релігійних істин породжує у прихильників відчуття усталеності й впевненості, умиротворення і спокою.

Так зване „бомбування любов'ю", як методика навернення, яке ґрунтується на індивідуальному підході до кожного потенційного харизмата. На початковій стадії залучення новонаверненого до церкви він відчуває вплив групової уваги до себе і "бомбування любов'ю". Суть цього "бомбування" полягає в тому, що у неофіта викликається почуття, ніби тут чекали саме його. Він почуває постійну опіку з боку інших членів церкви. Такий індивідуалізований, інтенсивний підхід до потенційних, а потім і новонавернених членів харизматичних церков без сумніву має переваги перед відомими формами роботи інституталізованих ортодоксальних релігій.

Диференціація щодо різних соціальних груп, до яких належать члени громади. При харизматичних церквах існують групи, що, мають чітку соціальну спрямованість. Принципи організації їх різноманітні: за статтю (чоловічі, жіночі), за віком (молодіжні, дитячі, підліткові), професійні (юридичні, медичні), за уподобанням

---

1 Quebedeaux. The New Charismatics. – II. – P. 239.

2 Веббер Р.Э. Критика массового евангелического христианства //http:// www.webcenter.ru/'zeleny/rewebber.txt

(групи прославляння, танцювальні, хорові тощо).

Постійна само- та взаємоіндукція адептів харизматичного руху. Харизматичні церкви свідомо чи несвідомо використовують психологічні методи, які за багато століть існування християнства виявили себе найефективнішими щодо впливу на свідомість віруючої людини. Новонавернений отримує змогу звільнитись від своїх турбот, страхів через участь у харизматичних зібраннях. Шляхом аутосугестії він переконує себе в тому, що отримує в церкві саме те, що йому потрібно. Громада харизматів здійснює груповий вплив на окремого індивіда за принципом централізованого детермінізму. Позитивне підкріплення, заохочення, прихильність, підвищений статус можливі при згоді з думкою більшості.

Більша, ніж у традиційному християнстві, багатоаспектна залежність адепта від своєї релігійної групи та її лідера. У новачків складається враження спонтанності своїх емоцій, добровільності поведінки. Члени церкви вважають, що пропоновані їм переконання відповідають їх власним ідеалам, неоформленим і нереалізованим до моменту появи на харизматичному зібранні.

Підводячи підсумки, зазначимо, що сучасні українські харизмати пройшли шлях від декількох громад сектантського типу до утворення потужних харизматичних церков та їх об'єднань. Їх питома вага у суспільному житті України зростає не тільки за рахунок кількісного збільшення харизматичних громад, а, перш за все, за рахунок якісних змін у внутріцерковній та зовнішній політиці харизматичних церков, зокрема суспільній відкритості та соціальній активності.

Отже, той час, коли кордони між сучасними державами здаються все більше розмитими, а нові мультимедійні засоби інформації стають базою освіти та виховання (в тому числі й релігійного), існування народів та окремої людини в потоці стрімких змін постає унебезпеченим тоді, коли наріжним каменем є право людини, держави, народу бути вільними і суверенними у виборі свого розвитку .

А. Колодний[*]

ЦЕРКВА ІСУСА ХРИСТА СВЯТИХ ОСТАННІХ ДНІВ В УМОВАХ УКРАЇНСЬКОЇ ДЕМОКРАТІЇ

Церква Ісуса Христа Святих останніх днів (ЦІХСОД) нині є однією із найбільш динамічних Церков в християнському світі. Її засновано в США ще в квітні 1830 року пророком Джозефом Смітом. Але якщо тоді вона нараховувала всього шість осіб, то нині кількість їх сягнула вже за 10 мільйонів. Мормонів (так звуть її послідовників) в понад 160 країнах світу вже більше, ніж в рідних їм Штатах. Особливості історії, віровчення, обрядової практики цієї динамічної конфесії я розгорнуто подаю у своїй брошурі "Церква Ісуса Христа Святих останніх днів (мормони)", видрукуваній в 2001 році. Тут зупинюся лише на історії Церкви в нашій країні.

Перші місіонери ЦІХСОД прибули до Європи ще в 1837 році, але в Україні вони з'явилися лише в 1990 році, в роки горбачовських перебудов, коли країна стала відносно відкритою до світової спільноти і рухалася до своєї незалежності. В січні 1990 року до Києва приїхали старійшини Д.Ноєшвандер і Л.Карсон з метою вивчення можливостей діяльності Церкви в українських умовах. Перші місіонери з'явилися в Україні 7 жовтня цього ж року. Ними були Брайон Бредбері із США та лікар з Австралії Іван Стратов, який володів російською мовою. Невдовзі в приміщенні Спілки письменників відбулося

[*] Заступник директора – керівник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, д.філос.н., професор.

зібрання її прихильників. На ньому було присутніх лише двадцять осіб. 25 листопада у водах Дніпра було хрещено в Святих останніх днів перших громадян України.

Перша громада ЦІХСОД офіційно заявила про своє існування в Україні у червні 1991 року. Зареєстрована вона була державними органами вже у вересні. З цього часу на українських теренах постають все нові і нові громади-філії мормонів. На початок 2004 року Церква нараховує в Україні біля 10 тисяч осіб, що об'єднані в 56 громадах. Вирішене питання про утворення в Україні такої структурної одиниці Церкви як кол, побудову в Києві її храму.

Місія ЦІХСОД з'явилася в Києві в лютому 1992 року. Її першим Президентом став Говард Біддулф. В липні 1993 року відбулося відокремлення Донецької місії Церкви від Київської.

30 липня 1996 року Держком релігій України офіційно зареєстрував Релігійне Управління Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів в Україні. Воно розміщене в Києві. Очолює нині його старійшина-сімдесятник Олександр Манжос.

Церква Ісуса Христа Святих останніх днів є новою для нашої країни конфесією. Відтак вона не має тут своєї давньої традиції. Її поява і розвиток багато в чому нагадує вихідні етапи становлення на українських землях інших нових релігійних течій, хоч і має ряд своїх особливостей.

В офіційно значимій мережі релігійних організацій України мормони нині складають десь 0,2 відсотки. Розміщені вони по Україні відносно рівномірно (по 1-2 громади в 18 областях). Виділяються кількістю громад Київ (17), Донецька (9) та Харківська (7) області. Порівняно незначна кількість громад мормонів в західних областях (6), де наявний сильний вплив традиційних церков. Надто складно ЦІХСОД освоїти своїм місіонерством аграрні області України. Тому немає їх в таких п'яти областях – Житомирській, Івано-Франківській, Тернопільській, Хмельницькій та Кіровоградській. Якщо інші конфесії мають в нашій країні свої місії (всього 283), братства (75), духовні навчальні заклади (163), то ЦІХСОД всього цього не має. Вона не має жодного повністю свого українського періодичного видання, в той час як інші мають їх аж 323. Поширюваний україномовний журнал "Ліягона" є перекладом не в Україні формованого часопису. Із 11500 недільних шкіл, наявних в 2004 році в Україні, лише 46 належать Церкві мормонів. Аналіз складу священства Церкви засвідчує її залежність в кадрах від зарубіжжя. Так, якщо серед священнослужителів всіх конфесій України маємо лише 2,7% іноземців, то в ЦІХСОД їх майже 35% (110 з 308).

В загальній сукупності зумовлюючих появу Церкви на українських землях явищ слід виділити детермінанти-умови і детермінанти-причини. Умови – це явища, які слугують підгрунтям, базисною основою, можливістю постання **чогось**. Під причинами розуміємо ті безпосередні й неодмінні чинники, які, взаємодіючи з умовами, породжують певне явище як свій наслідок.

Умовами, які сприяли поширенню Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів в Україні, були:

а) духовний вакуум, який характеризував суспільну свідомість українського народу останнього десятиліття. Він утворився внаслідок, з одного боку, краху комуністичної ідеології, матеріалістичних філософських поглядів на довкілля, а з другого – відсепарованості значної кількості людей від автохтонної духовної традиції;

б) втрата традиційними церквами свого авторитету в очах народу. Це зумовлене, по-перше, тим що в роки соціалізму вони були елементами офіційного політичного істеблішменту, а по-друге, тим, що в своєму функціонуванні ці церкви законсервувалися на таких віроповчальних і обрядових формах, які не сприймаються інтелектуальним віруючим, молоддю, постають для них як якийсь анахронізм;

в) руйнація в урбанізованому суспільстві тісних міжособистісних відносин, насамперед сімейних, розрив наявних в минулому тісних зв'язків поколінь, а також

втрата громадською думкою ролі важелю контролю за характером релігійності особи;

г) духовна денаціоналізація за умов соціалістичного буття інтернаціоналізованого під "совєтський народ" значного масиву населення України. Саме вона призвела до втрати відчуття національної традиції, рідної батьківської віри, потреби в збереженні зв'язків між поколіннями через духовну традицію.

Сприятливі умови для поширення нових релігійних течій в Україні створило прийняття в 1991 році Верховною Радою закону "Про свободу совісті і релігійні організації", який зафіксував право особи "сповідувати будь-яку релігію", відкрито виражати і вільно поширювати свої релігійні погляди. Україна відкрилась зовнішньому щодо неї релігійному світові, стала частиною світового релігійного процесу.

Детермінанти-причини поширення Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів мають переважно індивідуальну зорієнтованість, виявляються на духовному рівні і не завжди піддаються вербалізації. Зростання ролі окремої особи у всіх сферах суспільного життя незалежної України зумовлює те, що її релігійність все більше індивідуалізується, приватизується, сильнішою стає її потреба в особистому Богові, своєму шляху до Бога. Причинами пошуку нової Церкви деякими громадянами України постала психологізація, внутрішня секуляризованість, певна саєнтологізованість та ін. їх особистої релігійності. В Церкві вони шукають засіб врівноваження своєї психіки, впевненості в своєму особистому чи сімейному житті. Прочитання Біблії спонукає багатьох віруючих до пошуків таких конфесій, які допомогли б їм вирішити деякі проблеми герменевтичного її витлумачення.

Але названі вище детермінанти поширення в Україні Церкви ІХСОД є певною мірою спільні для всіх нових для неї релігійних течій. Вони зумовлюють необхідність пошуку особистістю саме нового для неї віросповідання. Випадковістю є те, яку із релігій ця духовно шукаюча особистість обере.

В мормонстві в ролі привабливого чинника для тих, хто шукає себе в релігіях, постає: неортодоксальність (навіть більша реалістичність) у витлумаченні біблійного вчення; постійна увага до члена Церкви; здоровий спосіб життя, зокрема турбота про стан здоров'я, інтелігентність у взаємних відносинах між вірними; сімейність виявів релігійності; пошана до предків; сприйняття і схвалення активної життєдіяльності людини; відкритість до здобутків людської культури, мистецтва, спорту; толерантність щодо інших конфесій. ЦІХСОД орієнтує своїх членів на активне суспільне життя: ти маєш здобувати освіту, фахову підготовку, постійно вдосконалювати свої професійні навички, розумно розподіляючи свої фінанси, виявляти у всьому бережливість, підтримувати постійно в належному стані своє фізичне, моральне і духовне здоров'я.

Характерною ознакою ЦІХСОД є місіонерське служіння, яке Церква організувала по всьому світу. Вона вважає місіонерське служіння одним із головних завдань, яке дав Господь, доручивши своїм учням йти по двоє і нести євангельське послання всім народам. Зараз понад 60 тисяч Святих останніх днів служать на місії більш ніж у ста країнах світу.

Основне, що сприяє розширенню мережі громад Церкви в Україні є активна діяльність її місіонерів, кількість яких щороку сягає до 300 осіб. Позитивним є те, що вони прагнуть вести свою місіонерську роботу українською мовою, використовуючи українською мовою видрукувані священні книги ЦІХСОД. Це засвідчує повагу Церкви до місцевих традицій, національної культури, процесу українського державотворення.

Місіонери з інших країн, які повертаються з україни додому після двохрічної служби, продовжують бути проповідниками культури, історії та духовності українського народу серед своїх родичів, друзів і співвітчизників. Місіонери із США, які були на місії в Україні, навіть утворили своє своєрідне "українське земляцтво". В такий спосіб мормонські місіонери через свою безкорисливу євангелізаційну працю роблять свій внесок в міжнародний культурний обмін, що сприяє поліпшенню взаємопорозуміння між

народами світу.

Розвиток мормонізму на українських теренах має відосередній характер, бо ж поширюється він від великих міст до менших й громадно зосереджується переважно в обласних центрах. Так, в 2004 році з 56 заявлених громад Церкви в Києві було 17, донецьких містах – біля 10. Останнє засвідчує ще й те, що більшість громад діє в областях, де знаходяться центри місій. Особливістю виявів поширення Церкви в нашій країні є насамперед молодіжний, міський й інтелігентський склад членів її громад. Внутрішній мотив приходу в Церкву для декого є вповні прагматичним (вивчити англійську мову, побувати в Америці або ж виїхати туди на постійне проживання чи навчання, знайти спонсора для влаштування своїх дітей на навчання за кордоном та ін.).

В своєму поширенні по країні Церква подекуди зустрічає активну протидію місцевих властей, традиційних церков. Державні органи, явно порушуючи українське законодавство про свободу віровизнань, зволікають в реєстрації мормонських громад, виділенні їм ділянок землі для побудови молитовних приміщень, не запрошують до тих громадських акцій, які проходять за участю інших конфесій. Традиційні церкви протидіють поширенню мормонів шляхом закликів до державних органів заборонити поширення нових релігій, видруком книг, брошур, різноманіття статей в конфесійній пресі, зорієнтованих проти всіх цих, як вони пишуть, "обманщиків". Останнім часом така протидія Церкві Ісуса Христа Святих останніх днів стала регулярною і всеконфесійною. Особливо в цьому відзначається Православна Церква Московської юрисдикції. В серії "Церква і "церкви" з підзагаловком "Вне тела Христова" в 1995 р. вийшла книга О.Казакова "Плач о мормонах". При підтримці традиційних церков в Києві навіть з'явилося видавництво "Руфь", яке видає переклади антикультової літератури. Серед видань його – книга М. Кована "У відповідь на заяви мормонів".

У всьому цьому їм всіляко допомагають засоби мас-медіа. Видрукувані на газетних сторінках статті тенденційно витлумачують окремі епізоди з життя Церкви, прагнуть всіляко обґрунтувати нехристиянськість мормонізму. Мовчання Церкви з приводу подібних газетних публікацій формує думку, що Церкві нічого сказати в своє оправдання, що наведені факти є неоспоренними. При цьому часто пишуть (хоч це є абсолютною нісенітницею) про наявне нині серед мормонів багатожонство, про жорсткий контроль за свідомістю вірних, про конфлікт поколінь, відсутність віри. тощо. Крім названих вище, є ще ряд інших чинників, які стоять на перешкоді розвитку Церкви ІХСОД. Насамперед, це якась закритість і до того ж американізованість її місійного керівництва. Все це формує думку про діяльність Церкви як іноземну ідеологічну інтервенцію.

Не сприяє розвитку Церкви також відсутність своїх храмів, молитовних будинків. Віруючого, вихованого на пишнотах традиційних церков, явно не приваблюють спрощені обрядові дійства ЦІХСОД, проведені, до того ж, в непристосованих орендованих приміщеннях.

Певну складність у сприйнятті Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів в Україні становить:

1) незвичність для українців витлумачень мормонами окремих положень християнського віровчення;
2) відсутність художності й символічності в обрядовій практиці;
3) закритість і відторгненість ЦІХСОД від тих загальнодержавних процесів суспільного життя, що нині відбуваються в Україні і в яких тією чи іншою мірою чутно традиційні конфесії.

Незначна результативність місіонерської діяльності Церкви на теренах України зумовлена також:

4) незнанням, а відтак і неврахуванням американськими місіонерами особливостей ментальності українців;

5) погане володінням місіонерами українською чи російською мовами;
6) юний їх вік, бо ж в Україні слово молодшого не постане авторитетом для людини старшої за роками;
7) неглибоке знання місіонерами змісту Біблії і певна абсолютизація ними Книги Мормона;
8) обмежене і кількістю обсягом використовуваних місіями форм інформування про Святих останніх днів, їх одноманітність і неемоційність.

Перепоною в діяльності ЦІХСОД в Україні є:

- якась її закритість і певна елітарність;
- відсутність контактів з іншими конфесіями;
- невходження Церкви в поле громадського життя релігійних організацій України, загалом відстороненість від громадського життя України;
- порівняно незначна (а може недостатня інформованість про неї) благодійницька діяльність Церкви в цей складний для нашої країни час переходу до нових суспільних відносин.

Церква Ісуса Христа Святих останніх днів підтримує уряд і закони країни, де перебуває. Вона розглядає свободу совісті як невід'ємне право людини, яке повинне поважатися всіма державами.

Однією із важливих заслуг Церкви є те, що така її інституція як департамент державно-церковних відносин Брігамянгського університету, входячи в Міжнародну Академію свободи релігії і віровизнань, проводить в різних країнах цикли науково-практичних конференцій, присвячених проблемам свободи буття релігії. Вони не лише вчать, а й формують толерантність міжконфесійних відносин. Вісім таких конференцій з видруком шести книг "Релігійна свобода" департаментом разом з нашим Відділенням релігієзнавства ІФ НАНУ вже проведено у нас в Україні. В травні ц.р. ця інституція разом з Держкомом України у справах релігій і нами проводить велику міжнародну конференцію «Свобода совісті в умовах глобалізаційних процесів сучасності». Завдяки цим конференціям не лише державні службовці та науковці, а й громадська думка у нас загалом налаштовані на сприйняття поліконфесійності і свободи віровизнань як нормального стану релігійного життя.

Церква ІХСОД вважає недопустимою дискримінацію будь-якої релігії з будь-якого приводу, зокрема новозаснованих чи релігію меншості, які подеколи не визнаються домінуючими або традиційними конфесіями. Проте, попри все зазначене вище, в своєму поширенні по Україні ЦІХСОД зустрічає і певну протидію. Насамперед цим невдоволені історичні конфесії. Не знаючи дійсної історії цієї американської Церкви, вони в своїх публікаціях (а відтак певно і в церковних проповідях) несуть всілякі нісенітниці про неї, оголошують її вчення єретичним, бо ж воно, бачите, не таке, як у них, а відтак єретичне. Мас-медіа з подання невідомо кого також спотворюють місце мормонізму в житті людини, в контексті християнства, його суспільне функціонування, взаємовідносини з іншими конфесіями. Владні структури на місцях також виявляють певну упередженість щодо ЦІХСОД. Їй подеколи відмовляють у виділення земельної ділянки під забудову молитовних будинків, інколи у співпраці при її бажанні виконати якусь благодійницьку акцію, в прилученні до тих заходів, які проводяться з участю інших конфесій тощо. Із певною боязню сприймається подеколи бажання Церкви співпрацювати з навчальними установами, надати їм можливу допомогу в технізації навчального процесу. Проте, незважаючи на всі ці протидії, ЦІХСОД вже зайняла свою нішу в релігійному полі України, по-своєму, зокрема в сфері міжконфесійних відносин і конфесійної ненав'язчливості, формує сформований нею стиль релігійного життя. Вона вчить тому, як можна і варто жити за умов свободи суспільного буття в багатоконфесійному середовищі.

“Коли ви служите вашим ближнім, то цим ви служите Богові”. Ці слова із Книги Мормона служать основою благодійницької діяльності ЦІХСОД. Благодійна організація Святих останніх днів в своїй спонсорській діяльності співпрацює з державними та громадськими організаціями різних країн, в т.ч. й України, надаючи необхідну допомогу продуктами і медикаментами жертвам землетрусів, посух, повені, інших стихійних лих. Проекти гуманітарної допомого ЦІХСОД, реалізовані в Україні протягом років її незалежності, складають десь близько 15 млн доларів.Допомога ця включає передачу потребуючим її одягу, продуктів, ліків, медичної літератури, медустаткування та хірургічних інструментів для лікарень тощо. Просвітницька програма Церкви для населення включає організацію занять з вивчення англійської мови для дітей і дорослих, навчання роботі на комп’ютері тощо. Лише реалізація ЦІХСОД в Києві проекту навчання пошиттю ковдр за простою і швидко діючою технологією дала можливість по суті отримати нову фахову підготовку понад двом тисячам жінок. Виготовлені при цьому 500 ковдр були передані дитячим будинкам міста.

ЦІХСОД була однією з тих конфесій, що активно прилучилася в останні роки до реалізації в Україні акції “Милосердя”. Нею була надана фінангсова допомога фонду “Діабетик” для придбання ліків, фонду “Локус” для закупівлі продуктів пенсіонерам. Фінансову допомогу одержали чотири дитячі притулки. Благодійницькою допомогою Церкви скористалися нужденні інваліди та ветерани праці Чернігівської, Миколаївської, Одеської та інших областей країни. Товариство допомоги Церкви Святих останніх днів, яке об’днує всіх жінок з різних її місій в Україні, працює під гаслом: “Милосердя ніколи не вгасає!”. Піклування про нужденних мормони виявляють і тим, що кожного місяця пропускають два послідовні прийоми їжі, а заощаджені кошти передають у фонд пожертвувань. Як бачимо, ЦІХСОД в різний спосіб виявляє ту любов до ближнього в Україні, яку Батько Небесний розглядав як “узи милосердя” (Вчення і Заповіти. – 88:125).

Вивчаючи курс “Релігієзнавство-2”, студенти НаУКМА відвідують офіс Київської місії ЦІХСОД. Всі вони пишуть про свої враження від ознайомлення з релігією мормонів. Ось що написала студентка О.Кесарчук: “Незважаючи на різноманіття релігій, сповідуваних в Україні, важко заперечити той факт, що переважна більшість українців сповідує християнство і, на жаль, є необізнаними щодо інших конфесій і, що є прикрим, має численні, нічим не обгрунтовані упередження щодо них. Однією з таких конфесій є Церква мормонів. Екзотична певною мірою, подібна дечим до наших традиційних вірувань, вона сприяє духовному зростанню народу й успішно конкурує з іншими віросповіданнями на сьогочасному “ринку релігій”, виникнення якого спричинила наша держава декларованою свободою совісті і віровизнань”.

***Е.Мартинюк,*[*] *О.Никитченко*[**]**

“ВІРА В РЕЛІГІЮ” – СУЧАСНИЙ ГЛОБАЛЬНИЙ ЧИННИК ТОЛЕРАЦІЇ РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ

Можна сперечатися з приводу того, що є “глобалізація” за змістом і чи існує, й відбувається вона взагалі, чи є вона чимось новим, а чи ж таким застарілим явищем, що навіть витоки його важко віднайти. Відповідно точки зору на цю проблему, всіх, хто бере участь в науковій дискусії з неї, можна віднести до: 1) гіперглобалістів, які терміном “глобалізація” визначають нову епоху в історії людства – епоху панування “економіки без кордонів” та економічної логіки; 2) скептиків, які доводять, що глобалізація є міфом, що відображає у більшості випадків політично зручні,

[*] Доцент Одеського університету, к.філос.н.
[**] Викладач Одеської юридичної академії.

раціональні, однак не популярні ортодоксальні, неоліберальні економічні стратегії; 3) трансформаціоналістів, у центрі концепції яких знаходиться переконання, що на зорі нового тисячоліття глобалізація постає як спонтанний, довготривалий, суперечливий, історичний процес, що піддається впливу випадкових факторів, що вона є міцною силою, яка перетворює й стимулює прискорення соціальних, політичних та економічних змін і відповідає за "масштабні" перетурбації суспільства, економічних систем, інститутів управління й світового порядку.

Прислуховуючись до аргументів, які доводять чи обгрунтовують три вищезазначені підходи до "глобалізації", виокремимо раціональні зерна у кожній позиції. Проте нам найбільш переконливою здається все ж таки концепція "трансформаціоналістів". Бо дійсно, незважаючи на значну спільність сучасної глобалізації з аналогічними явищами попередніх епох розвою людства (елінізація, складання імперій, католицькі чи ойкуменічні наміри та успіхи світових релігій тощо), та ідеологічне зловживання цим терміном як глобалістами, так і ще більше антиглобалістами, що неодмінно зводить його до міфу, на рівень бінарної опозиції (як абсолютне благо, чи абсолютне зло) можна вказати на багато нових ознак, які не були притаманні попереднім епохам і ніяк не зводяться лише до міфомислення.

В релігієзнавстві, як і в інших галузях суспільствознавства, цими ознаками зайнялись задовго до того як XX століття скінчилося у календарному вимірі. Зараз накопичено вже багато матеріалів, які дають можливість виокремити найбільш поширені тенденції в релігійному житті другої половини XX століття, які ми пропонуємо назвати "конвергентні процеси".

Сам термін «конвергенція» (від лат. convergentio, convergo – сходжуюсь, наближаюсь) вперше було вжито німецьким вченим Генріхом Фріком в його праці "Порівняльне релігієзнавство" (1928 р.). Прагнучи до зближення термінології природничих і суспільствознавчих наук, за традицією започаткованою ще Д.Ф. Шлейєрмахером, він застосував цей термін у тому значенні, в якому він вже використовувався, насамперед в біології. У цій праці Г. Фрік використав цей термін для позначення паралельних, подібних процесів у різних релігіях. Саме у цьому значенні поняття "конвергенція" зберігається у вжитку і в сучасних дослідників релігійних явищ[1].

У повоєнні роки XX ст. цей термін у релігійному середовищі став вживатися і для позначення констатації "зближення релігій". Це дозволяє семантика цього слова в романо-германському мовному обігу, що, у свою чергу, значно збагачує його сучасний релігієзнавчий зміст. У такому, другому, поширеному значені поняття "конвергенція" охоплює і такі тенденції в релігійному житті, які сформувалися, чи стали більш наочними саме у другій частині XX ст., як то: а) співробітництво релігій (на рівні організацій, громад, вірних) в різних галузях соціальної діяльності; б) потяг до об'єднання різних деномінацій в єдину традицію; в) тенденцію до утворення єдиної світової релігії і т.ін.

Тому "конвергентними процесами" у сучасному розумінні цього терміну можна вважати як ті, що притаманні більш ніж однієї релігії, так і ті, що свідчать про тенденції зближення соціальних, доктринальних і організаційних позицій між двома чи багатьма релігіями. Треба відзначити, що все, що відоме про наявність загального в релігії, те, що дозволяє дослідникові аргументувати, що мова йде саме про релігійні явища, продовжує дискутуватися і в наші часи. У цій статті йдеться лише про ті процеси, які сформувалися, і чи найбільше актуалізувалися за останні десятки років в роки утвердження в світі свободи релігії в різних її конфесійних визначенностях. Це перш за все: *акселерація, актуалізація есхатології, актуалізація соціальних доктрин, американізація, вельтізація, віртуалізація, глобалізація, діалог, екуменічний рух,*

[1] Frick H. Vergleichende Religionwissenschaft.- Berlin und Leipzigю, 1928.- S.134

егосинтонізація, екзотерізація, зростання інклюзівізму, консюмерізм, модернізм, нові релігійні течії, паксізація, приватизація, сучасний релігійний плюралізм, раціоналізація культових дій, ревівалізм, секуляризація, синкретизм, сцієнтизм, уніфікація екстеріоризації, толерантність, фемінізація, фундаменталізм, харизматизація[1].

Більшість зазначених вище "конвергентних процесів" уже багато років досліджуються, добре проаналізовані в літературі, тому в даній статі ми звернемося лише до деяких з них, що ще не часто на термінологічному рівні вживаються в українському релігієзнавстві і важливі для розуміння сучасних процесів здобуття релігією свободи свого вияву. Але до початку характеристики цих понять зауважимо, що хоча всі названі процеси мають самодостатній зміст, вони, по-перше, своєю сукупністю підтверджують наявність саме конвергенції у релігійному житті доби, що розглядається, по-друге, стимулюють один одного, по-третє, корегують чи мають вплив один на одного і, зрозуміла річ, супроводжуються дивергентними тенденціями, що мають давню історію та тими, що формуються у наш час.

Для продовження дискурсу відокремимо, перш за все, термін "глобалізація" як конвергентний процес релігійного життя другої половини XX століття від інших тенденцій, що деякими дослідниками також трактуються як *"глобалізація"* – зокрема *вельтізація, паксізація, екуменізм*.

Під глобалізацією (від франц. global – загальний, всесвітній) можна розуміти взагалі виникнення й розповсюдження явищ, які мають наддержавний вимір. Вперше в релігієзнавстві цей термін був системно використаний у книзі "Релігія в сучасному світі: Релігійна ситуація в світі з 1945 до теперішнього часу"[2]. В ній найбільш важливими (глобальними) подіями у той період релігійного життя світу були визнані: повернення євреїв на батьківщину; відродження буддійських та індуських традицій у зв'язку з одержанням незалежності Індією та країнами Південно–Східної Азії; розквіт нової самостійності в ісламі за часів нафтової кризи; виникнення нових релігійних течій; зовнішня загроза існуванню примітивних релігій в той час, коли їх значення все більш зростає.

До цього переліку глобальних подій можна, без сумніву, додати: повернення до релігії значної частини населення в постсоціалістичних країнах, екуменічний рух, створення парламенту світових релігій, участь церков у миротворчому русі, як і у вирішенні глобальних проблем сучасності, діяльність релігійного сектору антиглобалістського інтернаціоналу, та її конвергентні процеси, про які вже йшлося.

Як зазначається в колективній монографії "Глобальні трансформації: політика, економіка і культура", поняття "глобалізація" також треба відрізняти від поняття "конвергенція", оскільки глобалізація "не сприяє посиленню "гомогенності світового співтовариства" та "гармонізації соціальних відносин". Напроти зростаюча взаємозалежність скоріше постає як джерело конфлікту, а не співробітництва, генерує ці жахи і, як наслідок латентну ворожість[3]. Беручи до уваги це зауваження, можемо певною мірою навіть і погодитись з ним. Але ж зведення глобалізації лише до джерела ворожості також буде методологічною редукцією. Можливо краще визнати, що конвергентні процеси мають глобальний вимір, але це далеко не ввесь зміст глобалізації, наслідки якої мають і негативне вищеназване вираження.

---

[1] Детальніше див.: Мартинюк Е. І. Конвергентні процеси в релігійному житті другої половини XX століття. Наука і релігія: Проблеми діалогу// Компаративістські дослідження релігії. - Одеса, Бахва, 2002. - с.37- 48.

[2] Religion in today's world: The religions situation of the World from 1945 to the present day. /ed. Whaling F. – Edinburg: Clark, 1987, - VIII, P. 383

[3] Global transformations: Politics, economics and culture/ Held D., Mc Grew A.G., Goldblatt D., Perraton I. – Cambrige: Polity Press; Oxford: Blackwell Publishers, 2000. – с.51.

Окрім того можна додати, що нині глобальний характер набувають практично всі конфлікти на релігійному ґрунті, особливо ті, що призводять до війн. Сучасні засоби комунікацій можуть задати глобальний вимір практично будь-якому релігійному явищу – чи-то різдвяний виступ римського папи, а чи ж кримінальна діяльність зловмисників з якоїсь релігійної групи.

Іншим, також характерним конвергентним процесом релігійного життя другої частини XX століття, був і є *діалог*. Спроби його здійснення починались і раніше, однак як постійний, на рівні всього світу процес - це явище нашого часу. Залежно від релігійних організацій, він може визнаватися як міжконфесійний, так і міжрелігійний. Він також може відбуватися на рівні громад, країн чи світу. Головна мета - це взаємопорозуміння між релігійними традиціями, між ними і новими релігійними течіями, між релігійними та деякими світовими течіями (наприклад, діалог між марксистами та християнами).

Передував діалогові з середньовіччя так званий диспут між представниками різних релігій чи церков, кожен з яких мав метою перемогу над іновірцями. Завданням діалогу є встановлення толерантних взаємовідносин між учасниками, а також можливе співробітництво в соціальній сфері та зближення позицій в догматичному розумінні віри на тлі поважного ставлення до партнерів та їх світогляду. Треба зауважити, що в більшості релігійних організацій є як прихильники, так і противники міжрелігійного діалогу, особливо в царині сумісного розвитку догматичного осягнення світу.

Термінологічне відокремлення дає можливість дослідникові зосередитися при вивченні сучасного стану *екуменізму* саме на первісному значені цього терміну – об'єднавчому рухові християнських церков, сучасний стан котрого було започатковано протестантськими деномінаціями ще в 1910 році на Единбурзькій Всесвітний місіонерській конференції. В 1948 році в Амстердамі на 1-й Всесвітній Асамблеї Церков була створена Всесвітня Рада Церков, до якої зараз входять 342 християнських об'єднання, зокрема 21 православна церква з Російською включно[1].

Перейдемо до постановки питань, які нині варто осмислити в першу чергу. Досліджуючи *"американізацію"* як за працями вчених, так і за наслідками нашого спілкуванні з американськими віруючими, аналізу отриманих даних, ми дійшли до висновку, що мабуть найкраще місце релігії в свідомості американців окреслено в доповіді "Про свободу віросповідань за 2002 рік" посла з особливих доручень Дж. В. Хенфорда, який займається питаннями свободи релігії. "Ще на зорі становлення нашої країни точка зору, відповідно якої кожна людина володіє фундаментальним правом на релігійну віру і практику відповідно власному сумлінню, перетворилася в одне з основних переконань американського народу, – зазначає посол. –Вони розуміють, що, як зазначає президент Буш у своїх виступах вдома і за кордоном, у кращих своїх проявах релігійна віра веде до формування продуктивних, духовно щедрих громадян та стабільного суспільства."

Отже, якщо саме тут поставити крапку в пролегоменах до головного висновку, то можна сказати: "*Американці вірять у релігію*. Не в якусь конкретну, це претаманне багатьом людям і за межами США, а в релігію як таку, незалежно від її конкретного вираження".

Якщо визнати цю тезу, то мабуть відзначимо ще один мотив супротив *"американізації"* релігійного життя у світі, в якому багато людей, що наполягають на винятковості саме їх віри у справі спасіння людини та людства. Зрозуміємо несумісність такого сприйняття релігії зі спробами піддати політичному сумніву тих громадян України, які сповідують нові релігії (у тому загалі й американського походження).

---

[1] Видеман В. Церкви за мир и примирение" // НГ-религии. 14.02.2001, с.2

Одним із наслідків цієї віри, безумовно, є утвердження толерантного ставлення до носіїв будь-якої релігії, зрозуміло, що насамперед в юридичному плані це можна визначити як презумпцію, яка передбачає, що ніхто не може бути звинуваченим у кримінальній поведінці лише на підставі його релігійного вибору.

Більше значення має ця віра у сфері сприяння діалогові між різними релігійними спільнотами і взагалі в справі спільного вирішення актуальних проблем людства.

Однак віра у релігію не є явищем притаманним лише релігійній свідомості громадян США (зрозуміло, не всім, але тут ми це не обговорюємо), тією чи іншою мірою і в певній частині розвинутих економічно та демократично країн. Але в них, не кажучи вже про держави, де навіть питання про толерацію суспільних відносин взагалі ставити важко, все ж такі зустрічаються історично сформовані намагання надання переваг, навіть лише на рівні декларацій, тій чи іншої релігійної течії, що зрештою, може заперечувати рівність релігій перед законом, а відтак і у політико-правовій свідомості громадян, яка на рівні особистості часто-густо не відокремлюється від релігії як такої.

Оскільки ця віра в релігію, ще не займалася саморефлексією, спробуємо самі окреслити її риси. Це нова форма релігійної свідомості відрізняється від усіх попередніх тим, що:

1. вона не претендує на найвищий щабель у розвитку релігії;
2. з самого початку вона визнає наявність, можливість, необхідність інших типів релігії;
3. визнає своє існування поряд з іншими типами релігійної відомості, допомагає їм відтворюватись;
4. може поєднуватися на рівні віри з іншими формами суспільної свідомості (віри в науку, глобальну етику тощо);
5. формується в умовах демократичного розвою суспільства, свободи релігії, свободи совісті;
6. викликає супротив фундаменталістів;
7. відповідає завданням інтеграції певної частини релігійної спільноти у сучасному світі;
8. коріння її можна відслідкувати: 1) в історії релігії у ставленні до: а) вірувань інших племен у первісному суспільстві; б) пізніше в античному - до закріплення християнства як державної релігії у Візантійській імперії; в) в релігіях Дальнього Сходу, бахаї, New Age, тощо; г) особливостях розвою релігії в американській історії; головним чином у ІІ пол. ХХ ст.; 2) в історії становлення свободи совісті: а) протестантської свободи віровизнання,; б)філософської – свободи релігії і від релігії; в) сучасного політико-правового змісту свободи світобачення

Дуже цікаве гомогенне явище сформувалось у суспільній свідомості громадян постсоціалістичних країн , головним чином в останньому десятиріччі ХХ століття. Його краще визначати як “довіра релігії”. Звісно в першу чергу “віра у релігію” і “довіра релігії” відрізняються у гносеологічному плані. Бо перша є типом релігійної свідомості й формується переважно на сакральному тлі людських уявлень, а “довіра релігії” з’являється головним чином в свідомості громадян, яких виховували в атеїстичному, часто-густо ворожому ставленні до релігії чи, скажемо так, у громадян, які мають взагалі дуже слабкі уявлення про релігію. Але це потребує більш широких обґрунтувань. Тут зазначимо лише, що безумовним проявом існування “довіри до релігії” є стабільно висока у процентному відношенні “довіри до церкви” (в Україні, наприклад, взагалі завжди на першому місті серед інших соціальних інституцій у всіх опитуваннях в останні десять років є довіра до церкви). Можна було б навести багато висловлювань політичних діячів цих країн (починаючи з М.С. Горбачова), які

спочатку говорять про свою нерелігійність, а потім запевняють у своєму поважливому ставленні до релігії, церкви та віруючих. Серед релігієзнавців цих країн більшість раніше викладала науковий атеїзм, а зараз, якщо не стали людьми віруючими, то зовсім, принаймні в науковій літературі, не вживають негативних характеристик щодо релігій, за винятком дуже (поки що) незначної частини, яка, обравши ту чи іншу віру поводяться в ній як неофіти і часто-густо викривають всі інші релігійні спільноти або деякі з них (наприклад, нові релігії).

"Віра у релігії" і "довіра релігії" дуже добре стикуються в справі толеранції сучасних суспільних відносин, а тому потребують подальшого вивчення й окремого обговорення.

О.Бучма*

ПРОБЛЕМИ РЕАЛІЗАЦІЇ РЕЛІГІЙНОЇ СВОБОДИ В КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА

На початку ІІІ тисячоліття світ знаходиться на порозі нового облаштування. Він входить в нову фазу свого розвитку, яка ознаменована тенденціями глобалізації на всіх рівнях буття. Цей процес супроводжується, з одного боку, позитивними явищами в матеріальних виявах людської діяльності, а з іншого – негативними видозмінами духовної сфери.

Хоча, можливо, частково цей поріг уже пройдено і Людина, непомітно для себе, вже увійшла в новий соціальний простір - безмежний для реалізації можливостей її діяльнісного потенціалу, але обмежений рамками "великого села" (сучасного глобалізованого суспільства) з своїми законами, нормами, з власною ціннісною системою координат. Людина, яка отримала свободу вибору в новій ситуації буття, потрапляє в залежність від обраних нею ж моделей реалізації цієї свободи, а відтак стає приреченою бути залежною передусім від наслідків своєї діяльності. Нові революційні інформаційні, біологічні та інші технології, що, безперечно, є витвором людини, визначили архітектоніку нового співтовариства і зробили її (людину) гвинтиком нового "Левіафану", поставили її в залежність від матеріального світу. Проте людина ще залишила за собою право на свободу в духовній сфері і, відповідно, в релігії. Відтак визначальною тенденцією суспільства, що глобалізується, стає протистояння і боротьба між матеріальною залежністю і релігійною свободою Людини.

Впродовж всієї історії людства релігія була тією універсальною, динамічною системою, яка безпосередньо створювала і репродукувала ауру ціннісно-смислового універсуму, слугувала джерелом духовного зростання та детермінантою видозмін держав, суспільств, культур, економік. Тому за умов глобалізації, яка кидає релігії новий виклик, стратегія конфесій і церков спрямована передусім на збереження і закріплення цієї функції релігії, поширення її дії на всі сфери людського буття (особистість, сім'ю, економіку, політику, виховання тощо); визначення її як каталізатора створення глобальної системи саморегулювання відносин людини з навколишнім середовищем, суспільства з природою; перетворення її в культиватора глобальної еволюції економічного, соціального та, особливо, духовного життя, яке вже заявляє про себе як про визначальний чинник цивілізаційного поступу в ІІІ тисячолітті.

Аналогічне місце релігії відводиться в планах світових глобалістів. Але, на їхню думку, на зміну усталеним релігійним системам повинна прийти нова релігійна

* Старший науковий співробітник Інституту філософії НАН України, к.філос.н.

організація суспільства в контексті нового світового облаштування. Відтак тактика конфесій і Церков спрямовується на виявлення своєї мобільності, маневреності, стійкості за умов конкурентної боротьби з новими ідеологічними конструктами, що намагаються накреслити свої шляхи та варіанти досягнення матеріальної та духовної глобалізації або ж протистояти останнім. Тобто, отримати, власне, перемогу в духовному поєдинку з ідеями мондіалізму та антимондіалізму.

Найбільшої гостроти набувають метаморфози релігійної свободи на рубежі дев"ятнадцятого – двадцятого століть та досягають апогею в двадцятому столітті, ознаками його часу були кардинальні фундаментальні онтологічні зміни в індивідуальній і суспільній свідомості й у всіх виявах людського буття, що відбувалися за ситуації модерну та постмодерну й фокусувалися навколо пов"язаних з останніми теоретичних конструкцій і практичних їх виявів та втілень. Ці ситуації, будучи одночасно продовженням, відповіддю та спробами подолання суспільних кризових явищ, не тільки не дозволили їх подолати, а, навпаки, детермінували їх загострення й самі впали в кризу, головною ознакою якої є нігілізм. XX століття —це епоха краху великих синтетичних теорій, кризи культури, науки і навіть християнської релігії, "ера порожнечі та бюрократизації суспільства"(Касторіадіс Корнелій. "Бюрократизація суспільства"). Втеча від смерті, деградація цінностей, неспроможність реально дивитися на своє буття свідчать про "подвійну поразку: поразку свободи, яка не вміє більше творити і в своїй безпорадності вдається до узагальненого конформізму, майже завжди пов"язаного з грошима та владою, в найповерховішому значенні цього терміна; і поразку "мудрості", неспроможної прямо дивитись на наше "буття-для-смерті". Що ж тоді залишається? Цілковита втрата всякого смислу, необмежене зростання споживацького інтересу, нажахана втеча від голих знаків порожнечі"[1].

Християнський модерн завершується неокласичним нігілізмом, який, на відміну від класичного нігілізму, що заперечував життя в ім'я найвищих цінностей, заперечує ці цінності, заміняючи їх людськими цінностями – "аж надто людськими (мораль замінює релігію; прогрес, сама історія замінюють божественні цінності"(Ж. Дельоз) – це нітшеанський нігілізм смерті Бога і потойбічних світів.

Християнський постмодерн,що методологічно ґрунтується на ідеях постструктуралізму, починається з усунення з людського життя трансцендентного начала (концепція смерті Бога і оголошення його таким, що вичерпав себе Д.Бонхьоффера) та взаємному розчиненні суб"єкта і об"єкта в просторі тексту, розмиванні опозиції "суб"єкт – об"єкт"(М.Фуко, Ж.Дерида), що призводить до смерті Бога, смерті Суб"єкта, смерті Людини:"Світ починався без людини і закінчуватиметься він без її Інституції, звичаї та побут…це тільки скороминуща пліснява на творінні, щодо якого вони не мають жодного смислу, крім, можливо, того, що дають людству змогу зіграти тут свою роль. Що ж стосується творінь людського духу, то вони існують лише у відношенні до самої людини і зіллються з безладом, як тільки зникне вона"[2]. Його сутніснісними ознаками є заперечення божественної ієрархії та її визначального впливу на організацію світу і піднесення рівнозначності та самоцінності будь-яких виявів і форм християнізованих духовності та релігійності. Модерністський Христо-логоцентризм замінюється Христо-плюралізмом і хаотичною поліконфесіїзацією релігійного життя. Постає ліберально-християнська постмодерна концепція суспільства, згідно з якою Церква обстоює порядок, що ґрунтується на гідності людської особистості виходячи з індивідуальної свідомості, віри і розуму на противагу фундаменталістській ієрархічній концепції суспільства, за якою Церква відрізняла одкровення від розуму й зберігала за собою

---

1 Жаклін Рюс. Поступ сучасних ідей.—К.,1998.- С.226

2 Леві-Строс К. Сумні тропіки – К., 2003. – С.54

прерогативи вищого авторитету у витлумаченні Одкровення. Її постмодерний характер полягає у тому, що "Бог відкриває себе серцю кожної людини. У відповідь на це одкровення кожна людина передає отриманий дар іншому –ближньому, сім'ї, суспільству, зрештою вона вносить його як свій внесок в життя країни і в політичний устрій… Церква постає вже не як ієрархія і вища влада. Вона постає передусім в ролі добровільно зібраної громади віруючих, завдання якої – визначати шлях своїм членам і допомагати їм виконувати покладену на них Богом Місію".[1]

З огляду на вищеозначене, загострюються проблеми національної, державної і духовної безпеки, фокус яких окреслюється тим, що:

1. Визначальною мегатенденцією сучасної епохи є тріумф індивідуалізму. Центральне місце в суспільстві займає індивід, який замінює в цій ролі плем'я, націю, групу тощо, на свій розсуд обирає середовище, самостійно визначає свої дії й несе особисту відповідальність за власні вчинки, створює нові відношення і цінності, релігійний вияв яких може бути джерелом як етнічної, національної консолідації так і за певних умов – виявом руйнівної, асоціальної, антинаціональної сили.
2. Зміни в інформаційних та біологічних технологіях, піднімаючи лаштунки над таємницею життя, детермінують кризові явища в спіріосфері. У зв'язку з цим актуалізуються питання духовної безпеки (нові експериментальні технології в керуванні масовою та індивідуальною свідомістю тощо). Не тільки людське тіло, а й дух потрапляє в сферу товарних відносин. Відбувається десакралізація особи, яка розглядається як механічна складова в галузі проектування, виробництва і застосування технологій інформації.
3. Держава поступово перестає бути базовим інститутом політичної системи і політичної організації суспільства. Процеси творення нової архітектури світового співтовариства зумовлюють руйнацію взаємозв'язку основних складників державної організації: власної території, власного населення, власного уряду, власної грошової одиниці та ін., а й відтак ставлять під сумнів їх функціональну спроможність, створюючи цим загрозу державній безпеці. Релігія, феноменально перебуваючи щодо держави поза контекстом (в умовах демократичного суспільства) водночас в конфесійних своїх виявах константно взаємопоєдна з останньою.
4. Посилення креативного (інноваційного) компонента в постіндустріальних суспільствах детермінує широкомасштабні зміни в релігійному і політичному житті. Політика і релігія – важливі підсистеми сучасного суспільства, що перебувають у функціональних взаємозв'язках між собою та з іншими суспільними підсистемами і суспільством у цілому. Зумовлення політикою релігійних змін, трансформацій, її концентроване виявлення у релігії, а з іншого боку – зворотній вплив релігії на політику (формулювання політичних ідей у відповідь на потреби релігійної сфери суспільного життя) свідчить про процеси політизації релігії і клерикалізації суспільства, які ведуть до виродження первісного призначення й функціональності і політики і релігії та загрожують суспільній безпеці.

В контексті глобалізаційних реалій актуалізується питання співвідношення релігії (релігійної діяльності) з економічною. Історія людства переконує, що релігія і економіка не такі вже й далекі, як це здавалося б на перший погляд, а то й навпаки. Хоча ще раннє християнство в багатстві вбачало причину вічних мук, вміння "робити гроші" – розглянуто як небезпеку, багату людину – першого кандидата на прокляття, проте ідеї боротьби за віру Христову, боротьби з єресями прикривали

[1] Гейзау Франс А.М.Альтинг. Плюралистический проект // Русская мысль.—№4151. – 1996.– 28 ноября – 4 декабря.- С.7.

комерційні справи, що призводили до розширення земельнних володінь і податкового поля церкви. А вже Реформація і Ренесанс вміння “робити гроші” зводять в ранг Божої милості та головного обов’язку. Однак необхідно зауважити на суттєвій різниці в тенденціях сучасного суспільства і навіть недавнього минулого. Якщо донедавна вирішальним економічним чинником була земля, потім – капітал, то зараз в економіці на передній план виходить не матеріальне, а духовне (інформаційне) виробництво, сутнісним фактором якого є Людина.

Всі вищеозначені зміни відбуваються на тлі все більше зростаючої вестернізації (чи навіть американізації). Прозахідна орієнтація в релігійній сфері набуває форми фетишизації. Американізація способу буття релігій передусім виявляється в уніфікації й комерціалізації релігії (релігія перетворюється у бізнес, спосіб заробляння грошей) та поширенні поп- релігійності. Глобальні межі уніфікації релігії визначаються передусім засобами масової комунікації (особливо телебаченням), для яких не існує кордонів. А, як відомо, традиційні релігії сформувалися в суспільствах, що існували в певних кордонах. На противагу їм сучасні релігії, завдяки сучасним технологіям в галузі комунікації і транспорту, перетинають будь-які конкретні часові й просторові межі. Тому реформовані традиційні релігії, відстоюючи свободу свого буття, намагаються створити спротив культурному імперіалізму, ідеалізованому західному способу життя, який витісняє національні, етнічні, традиційні для певного народу норми і цінності, звичаї і мораль, моделі сімейного життя, способи виробництва і споживання та й насамкінець – релігійні вірування. Інколи релігія є дієвим (а то й єдиним) чинником збереження національної самобутності, культурної автономності тощо, особливо коли це стосується свободи буття національних меншин і корінних народів.

Таким чином, релігійна свобода є спротивом суспільній гомогенізації. І від рівня реалізації релігійної свободи буде залежати те, чи перетвориться світ на єдине “велике село”, чи на його просторах виникнуть різні глобальні поселення, кожне з яких буде влите в нову архітектуру світового співтовариства, але всі вони намагатимуться до того, щоб зберегти і зміцнити свою культурну, етнічну, державну, політичну та й, власне, релігійну самобутність.

РОЗДІЛ IV
ДОКУМЕНТИ З ПРОБЛЕМ СВОБОДИ СУСПІЛЬНОГО ФУНКЦІОНУВАННЯ РЕЛІГІЇ

А.Колодний

РЕЛІГІЯ В УКРАЇНІ: ПЕРЕДДЕНЬ 2004 РОКУ

В цьому числі часопису вміщено таблицю, яка дає можливість простежити зміни релігійної мережі України протягом останніх десяти років. Щороку Держкомрелігій країни фіксує її зростання, але воно вже не є таким інтенсивним, як в перші роки незалежності. На січень 2004 р. цим державним органом офіційно зафіксовано 29725 організацій понад ста різних релігійних течій, церков, спільнот. Ця цифра включає 28614 релігійних громад, 365 монастирів з 6070 насельниками, 163 духовних навчальних заклади із 19450 слухачами, 285 місій, 75 братств. Священнослужителів в різних конфесіях було 26641 (з них 727 – іноземці). Працювало в 2003 р. при громадах 11500 недільних шкіл, видруковувалось 323 часописи і газети.

Найважливішою складовою релігійного життя в Україні залишалося Православ'я. Загалом воно налічує 15370 релігійних організацій, що становить 51,5% від загальної їх кількості. Домінуючою в Православ'ї України є Православна Церква Московського Патріархату. На сьогодні вона має 36 єпархій, в яких діють 10384 громад віруючих. Церква налічує 151 монастир із 4095 ченцями і черницями, 15 духовних навчальних закладів із 4282 слухачами, 95 періодичних видань, 3746 недільних шкіл та 36 братств. Церковну службу здійснюють 8620 священиків. Предстоятелем церкви є митрополит Київський і всієї України Володимир (Сабодан). Українська Православна Церква Київського Патріархату нараховує 31 єпархію, 3508 релігійних організацій. Вона має 34 монастирі з 185 ченцями, 2588 священнослужителів, 16 духовних навчальних закладів з 1480 слухачами, 23 місії і 8 братств, 25 періодичних видань та 1086 недільних шкіл. УПЦ КП очолює Патріарх Київський і всієї Руси–України Філарет (Денисенко). Українська автокефальна православна церква має 1190 релігійних організацій, 68% яких знаходиться у галичанських областях України. Предстоятель Церкви - митрополит Київський і всієї України Мефодій. Церковну службу в УАПЦ здійснюють 685 священиків. Церква має 7 місій, п’ять монастирів, 325 недільних шкіл і 7 періодичних видань. Кафедральним собором УАПЦ є Андріївська Церква в Києві. Громади УАПЦ діють переважно в галичанських областях України. В Україні, окрім названих, на початок 2004 року діяло ще ряд інших православних церков. Так, Російська вільна (закордонна) православна церква мала 27 громад, Апокаліптична ПЦ – 6 (всі – на Вінничині). Діяло дві греко-православні громади, сім – православних незалежних. Функціонували громади реформованої і соборноправної православних церков. Поширені також різні об'єднання православного коріння. Так, старообрядницька церква Білокриницької згоди мала 59 громад. До Руської православної старообрядницької церкви безпопівської згоди належало 10 громад, 7 з яких - на Житомирщині. Російська істинно–православна церква об'єднує на цей час 23 громади. Церква Матері Божої Преображенної налічує 14 громад. На Одещині діяла одна громада іннокентіївців. Незмінною залишалася кількість громад молокан - 4. Характерно, що ці течії православного коріння не мають в Україні своїх навчальних закладів, видань, братств, мають обмежену кількість служителів культу.

Досить активно проходить відродження Української греко-католицької церкви. За кількістю релігійних організацій (3480) вона займає друге місце в Україні. Церковну службу в УГКЦ здійснює понад 2 тис. священиків. 95% мережі греко-католиків зосереджено в трьох галичанських та Закарпатській областях. Очолює УГКЦ кардинал Любомир Гузар. Церква має 92 монастирі з 1134 насельниками, 14 місій, 2 братства, 13

навчальних закладів (1580 слухачів), 1132 недільні школи, видруковує 25 газет і журналів. Вирішене питання перенесення центру УГКЦ до Києва, де споруджується кафедральний собор. Динамічно розвивається останніми роками і Римсько-католицька церква, яку очолює кардинал Мар'ян Яворський. Вона має 7 навчальних закладів (біля 800 слухачів). На сьогодні діють 863 громади церкви, 80 монастирів (635 насельників), 518 недільних шкіл. РКЦ має 13 періодичних видань, 474 священнослужителі, серед яких 264 - іноземці.

Надто інтенсивно розвивається в Україні протестантизм. Він має 7278 релігійних організацій, в тому числі християн-баптистів ─ 2788, християн віри євангельської (п'ятидесятників) – 2061, свідків Єгови – 919, адвентистів сьомого дня – 965. Громади реформатської церкви є лише в Закарпатті (113). Три лютеранські церкви - німецька, українська і шведська - мають відповідно 40, 41 і 1 громаду. Пресвітеріан в Україні 40 громад, методистів – 16. Всі протестантські церкви мають необхідні управлінські структури, 73 навчальних закладів (8877 слухачів), налагоджену видавничу діяльність, видруковують 63 газети і журнали, опанували ефір українського радіо. Діє при громадах 3138 недільних шкіл, наявні 162 протестантські місії.

Мусульманських громад в Україні 467, але вони розподілені між 4 управліннями. Найбільше громад у Духовного Управління мусульман Криму – 331. В Україні діє 7 духовних навчальних закладів мусульман (276 слухачів), видруковується 5 їхніх газет. Іудаїзм має нині у нас сім течій, що налічують 250 громад.. Існує п’ять іудейських навчальних закладів, друкується двадцять два періодичних видання.

Набули поширення в Україні новітні релігійні течії і напрямки. Серед них насамперед помітними є громади різних харизматичних напрямків (1112). Вони є переважно в східних та південних областях України. Діє також Новоапостольська церква (58 громад), Церква Ісуса Христа Святих останніх днів - мормонів (55), Церква Христа (100). Дещо стабілізувалися неоорієнталістські течії - Товариство свідомості Крішни (38 громад), буддисти (45), бахаї (13), Сахаджа-Йога (18). Функціонують 77 громад різних рідновірських напрямів, зокрема 48 - РУНВіри .

Крім названих вище, в Україні діють ще більше 200 малочисельних громад віруючих понад 50 різних релігійних напрямів, течій і толків. Тут варто назвати Вірменську Апостольську Церкву, яка має 20 громад. Центр церкви, очолюваний архиєпископом Григорісом, знаходиться у Львові.

В 2003 р. загалом продовжували розбудову своєї мережі православні церкви, що подеколи виливалося в колізії між ними. Призупинилося зростання УАПЦ. Загалом вже маємо насичення парафіями УГКЦ та РКЦ у західному регіоні. Спостерігається інтенсивне зростання мережі протестантських церков, особливо баптистів, п’ятидесятників і свідків Єгови. Загострюються відносини між окремими течіями в іудаїзмі та ісламі. З нових течій успіх в поширенні мають харизмати, а ось неоязичники і неоорієнталісти дещо стабілізувалися у своєму рості. Рік знаменувало розширення мережі духовних навчальних закладів, видавничої діяльності церков, завершення будівництва нових храмових споруд і будинків молитви. Намітилося перетворення УГКЦ в регіоні її високого поширення в тоталітарну церкву. Відносини між релігійними спільнотами загалом були толерантні, хоч подекуди мали місце протистояння між православними і греко-католиками, між православними різних церков із-за володіння храмами. Частіше напругу релігійне життя мало в Криму. Виявилося зближення між церквами української національної орієнтації і все більше відсторонення УПЦ МП від ідеї розбудови Єдиної Помісної Церкви. Особливу увагу в році минулому церкви приділяли питанню можливого удосконалення діючого Закону про свободу совісті. Міжцерковна Рада заблокувала розширення свого складу новими членами – релігійним спільнотами, які мають всеукраїнські управлінські структури. Протягом року залишилося невирішеним питання надання офіційної реєстрації таким новим релігійним утворенням як громада майстра Сія-Сіясвіт, Церква єднання, Всесвітня спільнота ЮСМАЛОС, Соборноправна православна Церква, Церква саєнтології та ін., хоч вони й звернулися з відповідними проханнями до державних органів.

ТАБЛИЦЯ ЗМІН МЕРЕЖІ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ УКРАЇНИ

(дані на 1 січня відповідного року)

Назва церкви	1992	1995	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
П Р А В О С Л А В ' Я									
УПЦ Київського Патріархату	–	1798 / 14	1956 / 21	2261 / 9	2557 / 20	2857 / 21	3116 / 40	3295 / 43	3465 / 43
УАПЦ	1489	612 / 10	1082 / 3	1045 / 4	1016 / 1	1039 / 2	1083 / 3	1136 / 3	1188 / 2
УПЦ Московського Патріархату	5469	6046 /205	7512 /29	8083 /85	8590/ 87	9150/ 96	9640/ 92	1013 4/94	1055 4/74
Російська Православна Вільна Церква (закордонна)	8	8/2	9	9	8	7	9/1	17	29
Руська Православна Церква	2	4	–	–	–	–	–	–	–
Українська істинно-православна незалежна	–	–	–	–	–	–	1	2	–
Українська реформована Православна Церква	–	–	–	–	–	–	1	– / 1	–
Древлеправославна Церква новозибківська згода	1	–	–	–	–	–	2	2	–
Незалежні Прав-ні громади	–	2	3	3	5	4	4	4/1	–
Апокаліптична Прав-на Церква	1	3/1	4	3/1	3/1	4	3/3	3/3	–
Грецькі Прав-ні громади	–	1/ 1	2/ 1	2	2	2	2	2	–
ТЕЧІЇ ПРАВОСЛАВНОГО КОРІННЯ									
Російська Прав-на Старообрядницька Церква (білокриницька згода)	44	36 / 15	45 / 10	48 / 4	49 / 8	51 / 7	53 / 9	56 / 9	55 / 7
Руська Православна Старообрядницька Церква (безпопівська згода)	14	4 / 9	6 / 6	6 / 6	7 / 5	7 / 2	9 / 3	9 / 3	9 / 1
Російська Істинно Прав-на Церква	1	7 / 1	24 / 1	28 / 1	32	35	34 / 1	29 / 1	26
Духовні християни-молокани	4	3 / 1	4 / 1	4	4	4	4	4	–
Інокентіївці	1	0 / 1	– / 1	– / 1	– / 1	– / 1	– / 1	– / 1	–
Іоаніти	-	-	-	-	-	-	–	--	–
Інші православні спільноти	-	–	–	–	–	–	–	–	14/1
К А Т О Л И Ц И З М									
Римо-католицька Церква	452	663 / 20	772	802	840 / 2	887 / 9	932 / 9	965 / 7	991 / 9
Українська греко-католицька Церква	2643	3071 / 59	3227 / 8	3301 / 14	3350 / 6	3388 / 49	3416 / 47	3424 / 45	3468 / 12
Вірмено-католицька Церква	1	1	1	1	1	1	2	3	3

П Р О Т Е С Т А Н Т И З М									
Німецька Євангелічно-лютеранська Церква	5	18	29	35 / 2	41 / 1	40	42	43 / 1	39 / 1
Українська євангелічно-лютеранська Церква	–	3	7	10	14 / 1	23	27 / 1	29	41
Шведська лютеранська Церква	–	1	1	1	1	1	1	1	1
Інші лютеранські церкви	–	–	–	–	–	–	–	–	8 / 1
Пресвітеріани	1	8	20	25	28	28 / 1	36 / 1	38 / 3	40 / 2
Українська Євангелічно-Реформатська Церква	–	2	2	2 / 1	–	3	3	5	–
Закарпатська реформатська Церква	91	93	102	103 / 1	105 / 3	107 / 1	107 / 1	110 / 1	111 / 7
Угорська реформатська Церква	–	-	-	-	-	1	1	1	–
Назаряни	–	3 / 5	4 / 5	4 / 5	5 / 5	5 / 5	9 / 5	12 / 5	–
Всеукраїнський Союз об'єднань християн-баптистів (ЄХБ)	1127	1423 /83	1745 /57	1840 /41	1966 / 102	2162 / 101	2260 / 81	2300 / 77	2461 /56
Рада Церков ЄХБ	44	3/ 48	4/ 33	6/ 42	8/ 25	3/ 16	10/ 27	9/ 22	9/ 34
Незалежні громади ЄХБ	21	33 / 18	41 / 20	68 / 8	77 / 6	98 / 8	116 / 10	131 / 11	–
Братство незалежних церков і місій ЄХБ	–	–	19/7	22	22	22/1	41/1	45	–
Корейська баптистська Церква	–	1	1	1	3	3	5	4	–
Асоціація незалежних євангельських християн-баптистів	–	–	–	–	–	–	9	11/ 1	–
Собор незалежних євангельських церков України	–	-	3	4	5	10	6	4	–
Незалежні громади євангелічних християн України	–	-	2	2	2	2	2	2	–
Об'єднання християнських церков «Слово життя»	–	-	5	5	6	6	6	6	–
Євангельські християни	13	39 / 31	63 / 37	63 / 5	71 / 3	83 / 1	101 / 1	131 / 1	195 / 3
Собор незалежних христ. Церков України "ІХТЮС"	–	–	2	2	2	9	3	2	–
Чеська Євангельська Церква	–	–	–	–	–	2	2	2	–
Інші організації євангельських християн-баптистів	–	–	–	–	–	–	–	–	213/ 15
Союз Християн віри євангельської (п'ятидесятники)	565	710 / 129	926 / 63	953 / 81	1061 / 142	1154 / 130	1220 / 122	1335 / 126	1444 / 75
Союз вільних Церков християн віри євангельської	19	30 / 9	54 / 5	67 / 3	80 / 7	110 / 8	122 / 70	129 / 70	111 / 71

Асоціація місіонерських церков євангельських християн в Україні	–	–	–	–	–	4	6	5	–
Церква євангельських християн в дусі апостолів в Україні	–	–	–	–	–	18	19	19	20
Український Центр об'єднання Церков християн віри євангельської	–	-	-	-	-	-	-	3/ 2	36/ 29
Незалежні громади християн віри євангельської п'ятидесятників	141	57 /100	–	128 /138	147/ 86	147/ 86	148/ 27	177/ 26	–
Громади п'ятидесятників-сіоністів	1	–	–	–	–	–	–	–	–
Інші організації християн євангельської віри	–	–	–	–	–	–	–	–	257 / 38
Адвентисти сьомого дня	276	424 / 12	616 / 19	669 / 19	725 / 18	790 / 32	853 / 26	914 / 30	936 / 29
Адвентисти-реформісти	18	9 / 25	13/ 16	21/ 25	24/ 31	17/ 23	18/ 23	17/ 24	22/ 21
Незалежна громада АСД	–	-	-	1	1	1	1	2	2
Свідки Єгови	366	183 / 325	282 / 284	301 /214	313 / 290	372 / 284	489 / 299	537 / 322	580 / 339
Методистська Церква	3	5 / 1	6 / 2	9	10	10 / 1	12 / 1	15 / 1	–
Корейська методистська Церква	1	3	–	–	–	1	–	–	–
Меноніти	–	1	1	2	2	3	3	3	–
Незалежні громади протестантського напряму	–	20 / 2	282 / 55	54 / 4	50 / 2	57 / 2	86 / 2	64 / 8	–
Громади Англіканської церкви	–	–	–	1	1	2	2	2	–
Духовний центр "Нове покоління" християнських церков України	–	–	–	–	–	7	11/1	15/ 1	–
Центр об'єднання євангельських церков в Україні	–	–	–	–	–	–	2	2	–
НЕОХРИСТИЯНСЬКІ ТЕЧІЇ									
Церква Повного Євангелія	**3**	56 / 2	157 / 3	199 / 5	303 / 42	288 / 5	297 / 5	392	451 / 1
Громади харизматичного напряму	24	78 / 20	68	117	145	159 / 14	197 / 14	214 / 13	–
Українська християнська євангельська Церква	–	–	–	–	–	76 / 30	132 / 28	136	153 / 16
Союз Церкви Божої України	–	–	–	–	–	18 / 3	21/1	37/ 1	48/ 3
Церква Божа в пророцтвах	–	–	–	30/3	37 / 4	35	63	67 / 6	85 / 2
Церква Живого Бога	–	–	–	1	21/ 10	33/ 15	35/ 13	43 / 8	46 / 5

Собор Церков України ХВЄ "Відкрита Біблія"	–	–	–	–	–	–	18 / 4	26 / 4	–
Об'єднання Церков християн суботи для Церкви Божої Закарпаття	–	–	–	–	–	–	13 / 26	13 / 26	–
Інші харизматичні організації	–	–	–	–	–	–	–	–	275/ 16
Новоапостольська Церква	–	19 / 5	48 / 3	53 / 3	54/ 1	53/ 1	53/1	51/ 2	52/ 7
Церква Ісуса Христа Святих останніх днів	2	7 / 14	40	25 / 23	31 / 26	32 / 26	33 / 27	32 / 24	32 / 24
Церква об'єднання (муни)	–	0 / 2	–	–	–	–	–	1	–
Богородична церква (Церква Матерії Божої Перетворюваної)	–	2/ 2	6	2/ 4	2/ 2	3/ 4	7/ 6	8/ 4	8/ 4
Церква Христа	–	–	–	55/ 5	70	81/ 4	87/ 2	95	105
Громади дослідників Святого Письма	–	3	–	5	5	5	5	5	–
Церква нового християнства	–	–	–	–	–	–	1	1	–
ТЕЧІЇ ХРИСТИЯНСЬКОГО КОРІННЯ									
Церква Нового Єрусалиму (сведенборгці)	1	1	1	2	2	2	2	2	2
Зоресвітне християнство - вільна релігія "Таолан"	–	1	1	1	1	1	1	1	–
Армія спасіння	–	–	–	–	–	7	8/1	13/ 1	–
Церква Останнього заповіту (вісаріонівці)	–	–	1	– / 2	–/ 2	–/ 2	1/3	2/ 3	–
СХІДНІ РЕЛІГІЙНІ ТЕЧІЇ									
Буддизм	7	22	30	30 / 2	29 / 6	30 / 8	36 / 4	40 / 3	45 / 3
Свідомість Крішни	17	23 / 8	36	27 / 7	29/ 11	36/ 12	37 / 9	35 / 9	37 / 8
Віра Бахаї	2	6/1	8	7 / 2	12 / 1	13	13	13	–
Послідовники Саї-Баби	–	-	1	– / 1	– / 1	– / 1	– / 1	– / 2	–
Всесвітня Чиста Релігія (Сахаджа-Йога)	–	1	2	3 / 2	3 / 2	6 / 8	7 / 10	10 / 8	–
Громади ведантистів	–	1	–	– / 1	1	1	– / 1	– / 1	–
Даосизм	1	1	3	3	3	2	2	2	–
Місія Чайтані	–	1	1	1	1	1	1	1	–
Віра світла	–	1	1	1	1	1	1	1	–
Тантристи	–	–	1	1	1	1	1	1	–
Громада-монастир Гух'ясамаджа	–	–	–	–	1	1	1	1	–
Рух Дхарма Кальки	–	–	1	– / 1	– / 1	– / 1	– / 1	– / 1	–
Громади Шрі Чінмоя	–	–	– / 1	– / 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	–	–	–	–	–	–	–	–	22 / 16

І У Д А Ї З М									
Ортодоксальний іудаїзм	40	70/8	97	–	–	–	–	–	–
Об'єднання хасидів Хабад Любавич іудейських громад та організацій України	–	–	–	–	47 / 2	85 / 2	99	103	117
Об'єднання іудейських релігійних організацій	–	–	–	61 / 6	62 / 5	81 \ 2	74	81	67
Всеукраїнський конгрес іудейських громад	–	–	–	26	8	11	9	5	5
Релігійні громади прогресивного іудаїзму	–	–	–	14	16	34	46	47	50 / 1
Громади месіанського іудаїзму	–	–	–	–	6	12	15	17	–
Незалежні іудейські релігійні громади	–	–	–	–	1	1	13 / 1	16 / 1	–
Іудейська місія "Хоасконім"	–	–	–	–	–	2	2	1	–
Іудеохристиянство	–	4	9	15 / 1	11 / 1	12	14	14	–
Інші іудейські організації	–	–	–	–	–	–	–	–	21
РЕЛІГІЇ ЕТНОНАЦІОНАЛЬНИХ СПІЛЬНОТ									
Вірмено-апостольська Церква	4	10	14	15	15 / 1	16 / 1	18 / 1	21	21
Караїми	2	2	4	4	4	9	10	10	10
Кримчаки	–	1	1	1	1	1	1	1	1
І С Л А М									
Мусульманські організації	31	120/ 1	260	–	–	–	–	–	–
Духовне управління мусульман Криму	–	–	–	208 / 22	224 / 45	255 / 40	280 / 29	296 / 29	317 / 20
Духовне управління мусульман України	–	–	–	32	45	55	56 / 1	58	59 / 1
Духовний центр мусульман України	–	–	–	13	13 / 1	19	14	14	19 / 1
Незалежні мусульманські громади	–	–	–	11 / 1	13 / 2	28	44	63	60
ТЕЧІЇ ЯЗИЧНИЦЬКОЇ ОСНОВИ									
Українські язичники (рідновіри)	–	1	1	1	2	2/ 1	4	4	–
Центр об'єднання релігійних громад Рідновірів України	–	–	–	–	–	–	1	2	–
Рідна Українська Національна віра	3	23 / 6	37	39 / 4	50 / 3	49 / 2	49 / 2	52 / 2	48 / 1
Незалежні громади Рідної Віри	–	–	–	–	–	1	2/1	4	–
Собор Рідної Української віри	–	–	–	–	–	5	11	13	–
Давньослов'янські релігійні громади	–	1	2	2 / 1	3	3	3 / 1	3 / 1	–
Слов'янсько-ведичний рух "Хара-Хорс"	–	–	–	–	–	1	1	1	–
Інші організації язичників	–	–	–	–	–	–	–	–	36 / 1

ІНШІ РЕЛІГІЙНІ ТЕЧІЇ									
Саєнтологічна церква	–	1 / 1	3	3	3	3 / 1	3 / 1	– / 1	–
Громада "Наука Розуму"	–	–	–	–	–	3 / 1	3 / 1	3	–
Велике Біле Братство ЮСМАЛОС	4	–	–	– / 1	– / 1	– / 1	– / 2	– / 2	–
Святославна Церква	–	1	1	1	1	1	1	1	–
Громада супутників Майстра Сія-Сіясвіт	–	–	–	–	–	–	– / 1	– / 1	–
Організації релігійних течій, що не ввійшли у перелік за 2003 р.									227 / 54
РАЗОМ	**12 962**	**15 787 / 1197**	**19 631 / 775**	**21018 / 825**	**22 518 / 1025**	**24 311 / 1094**	**25942 / 1130**	**27286 / 1101**	**28740 /1045**

Примітки:

1. Оскільки в офіційній реєстрації релігійних організацій Держкому релігій 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 на 2004 р. Держком об’єднав споріднені релігійні організації в одну рубрику.

2. 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.

3. До релігійних організацій офіційна статистика відносить, окрім релігійних громад (парафій), також управлінські центри конфесій, монастирі, духовні навчальні заклади, недільні школи, місії, братства.

Таблицю на основі даних ДКР України підготував А.Колодний

П.Яроцький, А.Колодний

ПРО ДОТРИМАННЯ КОНСТИТУЦІЙНОГО ПРИНЦИПУ ВІДОКРЕМЛЕННЯ ШКОЛИ ВІД ЦЕРКВИ, РОЗДІЛЕННЯ РЕЛІГІЙНОЇ ТА СВІТСЬКОЇ ОСВІТИ ТА ЗБЕРЕЖЕННЯ СВІТСЬКОГО ХАРАКТЕРУ ДЕРЖАВНИХ ЗАКЛАДІВ ОСВІТИ В УКРАЇНІ

Упродовж кількох років в деяких регіонах України робляться спроби клерикалізувати заклади освіти, перенести в загальноосвітню школу, а й подекуди - й у вищі навчальні заклади атмосферу міжконфесійного суперництва, міжцерковного протистояння, нав'язування не тільки релігійного світорозуміння тієї чи нашої конфесії – Православної церкви (чи то Московської, чи Київської патріархії) або Римсько-католицької чи Греко-католицької церкви, а й певних суспільно-політичних та ідейно-духовних орієнтацій і норм поведінки, що, передусім, негативно позначається на морально-психологічній атмосфері самих дітей, з одного боку, та взаємовідносинах між педагогами й учнями, батьками учнів і педагогами шкіл – з другого.

Така ситуація негативно оцінюється значною частиною, релігійних організацій в Україні, передусім протестантської орієнтації – баптистами, адвентистами, п'ятдесятниками, свідками Єгови, лютеранами, реформатами, а також мусульманами та іудеями, навіть деякими владиками православних чи греко-католицьких єпархій. Разом з тим нерелігійно зорієнтовані громадяни України (а таких понад 35 %), дотримуючись принципу свободи совісті, не бажають, щоб їхні діти в такий спосіб залучалися у школі до культових практик тієї чи іншої релігії, були втягнені в міжконфесійне протистояння або над ними здійснювалася якась місіонерсько-проповідницька, прозелітистська практики нав'язування релігійного світогляду.

З огляду на поліконфесійність України впровадження таким шляхом релігії в школі все більше привертає до себе увагу громадськості. Зрештою, у цій проблемі не можуть дійти згоди самі церкви і релігійні організації, які були ініціаторами введення предмету "Християнська етика" у світську школу. До цього часу не знайдено консенсус у відпрацюванні спільної, погодженої із всіма християнськими конфесіями програми цього курсу і нейтрального позаконфесійного підручника або навчального посібника, який би влаштовував і православних різних церков, і католиків, і протестантів усіх напрямків, не говорячи вже про нехристиянські конфесії. У цьому випадку не враховуються, крім конфесійних відмінностей, і релігійно-етнічні традиції національних меншин.

Все це свідчить про те, що внесення релігійного компоненту у світську (державну) школу не лише з точки зору Конституції України і Закону України "Про освіту" є недопустимим, а й на практиці шкідливим, бо загрожує громадянському миру, релігійній терпимості й злагоді, може стати (а в деяких регіонах і стало) чинником розпалювання міжконфесійної і міжнаціональної ворожнечі, релігійного екстремізму.

Законодавство об'єднаної Європи, до якої прямує Україна, грунтується на **принципах секулярного гуманізму**, що дає можливість ставитися до релігії як до **приватної справи**, оскільки виводить її за межі державного, офіційного, обов'язкового чи рекомендованого для суспільства статусу. Відокремлення школи від держави набуло конституційної норми і суспільного визнання навіть у таких історично-класичних католицьких країнах, як Франція, Італія, Іспанія. Релігійна освіта дітей в цих та інших країнах Європи здійснюється здебільшого поза державними освітніми закладами або ж виключно на добровільній основі, за спільним бажанням батьків і дітей, в межах необов'язкової шкільної програми.

Експеримент з викладання "Християнської етики" або ж введення будь-яким іншим способом релігійного компоненту в освітніх закладах України дає можливість

зробити наступні висновки:

- по-перше, більшість українських релігійних організацій висловлювалася за те, щоб в загальноосвітніх закладах запроваджувалися заняття на позаконфесійній основі і були наповнені тематично матеріалами українознавчого і національного характеру в курсі "Основи християнської культури та традиції", однак проти цього курсу виступили протестантські конфесії (а це десь 25% активної релігійної мережі), які натомість запропонували ввести "Уроки біблійної моралі". Православні й греко-католики, у свою чергу, вбачають в останньому спробу протестантської катехізації учнів;
- по-друге, введення з 1997 р. до програми загальноосвітніх шкіл Львівської, Івано-Франківської, Тернопільської областей рішеннями органів місцевого самоврядування як обов'язкового предмету "Християнської етики" проходить надто болісно і з певними колізіями, оскільки викликає якщо не відвертий опір, то в цілому негативну реакцію батьків і дітей православного і протестантських віросповідань, яких запровадження викладання "Християнської етики" в цьому регіоні під орудою греко-католиків не влаштовує;
- по-третє, обов'язковість викладання "Християнської етики" в загальноосвітніх школах як практику, не сумісну з конституційним принципом відокремлення школи від церкви і світським характером освіти, задекларованим в Законі України "Про освіту", помітили у Рівненській області, на що було звернуто увагу і викликало жваву дискусію між Рівненською облпрокуратурою і Рівненського облрадою про доцільність і можливу форму (обов'язкову, рекомендаційну) введення предмету "Християнська етика" в школах області;
- по-четверте, відсутність єдиного державного стандарту викладання будь-якої релігійної дисципліни, а також погодженого всіма християнськими конфесіями погляду про створення спільного підручника "Християнська етика" призводить до певної напруги у міжконфесійних відносинах, оскільки ініціативу у самоправному або санкціонованому чи погоджуваному з місцевими органами влади впровадженню релігійного предмету беруть до своїх рук представники панівної або переважаючої в регіоні чи області конфесії – УГКЦ або УПЦ Московської юрисдикції, що придає викладанню ще й відповідну національну зорієнтованість;
- по-п'яте, підготовка викладачів для викладання "Християнської етики" у західноукраїнському регіоні є в основному монополією УГКЦ. У Львові Катехитично-педагогічний інститут Львівської богословської академії УГКЦ спільно із Львівським обласним інститутом післядипломної педагогічної освіти готує викладачів "Християнської етики" для всієї України. В Івано-Франківську такою підготовкою займається Духовна академія УГКЦ, а в Самбірсько-Дрогобицькій єпархії таку підготовку здійснює Катехитичний інститут пресвятої Трійці. Відбір слухачів відбувається за церковними вимогами та остаточною згодою духовних отців УГКЦ.

Названі проблеми і помічені тенденції привернули пильну увагу протестантських церков в Україні, які в оприлюднених у 2003-2004 рр. "Основах соціальних вчень" – вперше опрацьованих церковних документах з питань суспільно-політичних орієнтацій віруючих в незалежній Україні – чітко ставлять питання про розділення релігійної і світської освіти та збереження світського характеру державних закладів освіти. Конституційний принцип відокремлення школи від церкви, наголошується в цьому документі, "гарантує міжконфесійну злагоду у такій багатоконфесійній і багатонаціональній країні як Україна". Виражаючи свою лояльність цьому принципу, протестантські церкви "не вважають правильним впровадження християнської або будь-якої іншої світоглядної моделі в якості основоутворюючої для духовного життя суспільства".

Вони зацікавлені в тому, щоб "державна освіта в Україні завжди була світською, цілком незалежною від явного, так і прихованого впливу будь-якої однієї або декількох релігійних традицій".

Протестантські церкви вважають недопустимим і вкрай небезпечним теологізацію передусім середньої освіти, насадження у світській школі якоїсь "єдиної віри", "єдиного світогляду". Вони кваліфікують таку "однаковість" в умовах плюралістичного, поліконфесійного суспільства особливо небезпечною, що може викликати зростання клерикального реваншу, релігійного екстремізму після сумнозвісної атеїзації школи в радянський період і спричинити розкол між християнськими конфесіями, з одного боку, і протистояння між християнськими і нехристиянськими конфесіями, з іншого боку.

Вихід із даної ситуації протестантські церкви вбачають у тому, щоб релігійна освіта дітей була "сегментом навчальних програм у школах і гімназіях, створюваних релігійними організаціями", в яких викладання дисциплін державного освітнього стандарту фінансувалося б з державного бюджету, а дисципліни релігійного змісту фінансувалися коштами засновників і батьків учнів цих навчальних закладів.

Вивчення історії і традицій національних і світових церков у державних навчальних закладах, як вважають українські баптисти, адвентисти, п'ятдесятники, свідки Єгови, "повинно здійснюватися виключно в рамках вузівської програми "Релігієзнавство" із залученням до викладання цієї дисципліни кваліфікованих науково-педагогічних кадрів, а не конфесійних викладачів".

Соціологічні дослідження, проведені у західних, центральних, східних та південних областях України, засвідчують про неоднакове ставлення опитаних педагогів і батьків до запровадження в школі релігійної освіти чи бодай окремих її компонентів. Так, наприклад, у Київській і Кіровоградській областях 68 % опитаних з упередженням і застереженням ставляться до введення будь-якого релігійного предмету з залученням конфесійних викладачів до викладання у школі, 30 % - вважають це недопустимим і навіть шкідливим, оскільки суперечить світському характеру школи і конституційному принципу відокремлення школи від Церкви. у Тернопільській і Чернівецькій областях 44 % опитаних вважають доцільним введення у школу предмету "Християнська етика" і 37 % вважають, що школа повинна залишатися світською і "дітям корисно вивчати предмет "Релігієзнавство", якщо його викладатимуть кваліфіковані педагоги". Значна частина батьків учнів і педагогів (58 %), опитаних у західних областях України, вважають, що конфесійно зорієнтовані викладачі використовують викладання "Християнської етики" для катехізації учнів із залученням дітей до спільної молитви, що є явним порушенням законодавства про свободу совісті. Тут слід додати, що 35 % населення України не ідентифікує себе з будь-якою релігією і дотримується позарелігійної світоглядної орієнтації, **свободу совісті яких також слід поважати.**

Враховуючи вище викладене, вважаємо доцільним обгрунтувати таку точку зору:

1. Введення "Християнської етики" чи будь-якого іншого релігійного компоненту в навчально-виховний процес є не виправданим і не доцільним. Замість утвердження принципів християнської моралі школа перетворюється в арену міжконфесійного суперництва, а сам предмет виконує функцію катехізації учнів, що суперечить основним принципам освіти і навчального процесу: незалежність освіти від політичних партій, громадських і релігійних організацій; науковий, світський характер освіти; невтручання релігійних організацій у навчально-виховний процес; відокремлення заходів освіти від церкви (релігійних

організацій) (Закон України “Про освіту”, статті 6,7,8). Отже, розділення світської і релігійної освіти – основоположна засада збереження наукового, світського характеру освіти.

2. Церква (релігійні організації) мають право засновувати власні заклади освіти (і не тільки духовні, а й загальноосвітні), а громадяни України навчатися в них релігійного віровчення та здобувати релігійну освіту. Церкви (релігійні організації) мають право у відповідності до своїх внутрішніх вимог створювати для релігійної освіти дітей і дорослих навчальні заклади і групи, а також проводити навчання в інших формах, використовуючи для цього приміщення, що їм надаються у користування. Викладачі релігійних віровчень і релігійні проповідники зобов’язані виховувати своїх слухачів у дусі терпимості й поваги до громадян, які не сповідують релігії, та до віруючих інших віросповідань (Закон України “Про освіту”, стаття 9; Закон України “Про свободу совісті та релігійні організації”, стаття 6). Це – конституційний спосіб задоволення потреб віруючих в світській державі, якою є Україна, гарантування свободи совісті невіруючих та розділення світської і релігійної освіти.
3. Дипломовані педагоги-релігієзнавці, які на науковій і позаконфесійній основі працюватимуть в школі вноситимуть позитивний компонент в навчально-виховний процес, враховуючи поліконфесійність і позаконфесійність різних категорій і груп населення України, готуються у Національному педагогічному університеті ім. М.П.Драгоманова і Національному університеті ім. Т.Г.Шевченка на відділеннях релігієзнавства, а також у Національному університеті “Острозька академія”, інших вузах України. Релігієзнавча аспірантура відкрита у Відділенні релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України та названих національних університетах й інших вузах України. Підготовка кваліфікованих педагогів-релігієзнавців сприятиме деконфесіоналізації, гуманізації і секуляризації навчально-виховного процесу в освітніх закладах.
4. Досвід викладання навчального предмету “Релігієзнавство” у вузах України показує, що ця дисципліна як самостійна галузь академічної науки і вузівського навчального курсу має актуальне наукове, світоглядне і виховне значення. Ураховуючи місце і роль релігійного фактора у сучасному світі і, зокрема, в Україні, яка знаходиться на відповідальному етапі політичної і духовної трансформації, необхідно зберегти основоположні принципи “Релігієзнавства”: наукову об’єктивність, історизм, позаконфесійність, плюралізм, загальнолюдські принципи. Науково обгрунтований підхід до вивчення феномену релігії, її витоків, етапів розвитку, історичних типів, структурних особливостей, виявів функціональності, місця і ролі та характеру еволюції в сучасному секулярному суспільстві сприяє попередженню і мінімізації конфесійних та національних конфліктів, які останнім часом почастішали у світі, подоланню виявів релігійного екстремізму, вкрай небезпечного релігійного фундаменталізму і фанатизму.
5. Все це вимагає подальшого вдосконалення викладання “Релігієзнавства” як одного із базових соціогуманітарних предметів у вузах України, відпрацювання і відповідної рекомендації Міністерством освіти і науки України єдиної програми цієї дисципліни, щоб подолати і збережену в деяких вузівських процесах марксистсько-атеїстичну однобокість, і спроби привнесення у викладання “Релігієзнавства” конфесійної зорієнтованості і навіть відвертої апологетики релігії. Крім того, Міністерству освіти і науки України варто звернути увагу на спроби самовільної відміни або скорочення до мінімуму викладання “Релігієзнавства” у деяких державних вузах і навіть заміни цього предмету “теологією”, що, на наш погляд, є неприпустимим і шкідливим. Водночас

необхідно проводити періодичну перепідготовку, атестацію і переатестацію викладачів "Релігієзнавства", щоб стимулювати їх науковий фаховий ріст, адаптувати до сучасних вимог у викладанні цієї дисципліни. Важливе значення має кваліфіковано написаний і доступний для зрозуміння студентів підручник чи навчальний посібник з "Релігієзнавства". Останнім часом спостерігається валовий вихід такої літератури. У цій справі потрібен належний контроль Міністерства освіти і наука України.

6. Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України – єдина в Україні наукова інституція з фаху – підтримує рішення Міносвіти про введення в школах обов'язкової дисципліни "Етика". Вважаємо доцільним рекомендувати зорієнтувати зміст навчального матеріалу з "Валеологія", яка викладається в раді шкіл, на питання збереження людиною здоров'я, тобто на питаннях елементарної медицини. Оскільки в школах вивчається історія і світу й України, то недоцільно вводити ще якийсь додатковий предмет з історії християнської культури (а тим більш православної). Ці питання просто слід актуалізувати в історичних предметах.
7. Не втручаючись в зміст богословської освіти в духовних навчальних закладах, все ж варто рекомендувати їм (особливо зараз, коли вирішується питання прирівнювання світських і духовних навчальних закладів) збільшити при навчанні кількість загальноосвітніх дисциплін. Бо ж нині загальноосвітній і культурний рівень більшості служителів культу бажає далеко вищого.
8. Введення в навчальні плани загальноосвітніх шкіл якоїсь богословської дисципліни (що варто було б мати на оці Церкві) прирівнює християнство до таких сфер знання як біологія, географія, історія та ін., а відтак зніме з нього ореол святості, сакральності, таємничості, збуденить його, а зрештою Церква матиме не той наслідок, на який розраховує.

ЖАК ШИРАК

СВІТСЬКІСТЬ ЯК ОСНОВОПОЛОЖНИЙ ПРИНЦИП РЕСПУБЛІКИ*

Наприкінці 2003 р., напередодні різдва президент франції пан жак ширак виголосив в єлісейському палаці перед прем'єр-міністром, головами асамблей, міністрами, членами парламенту програмну промову про «світськість як основоположний принцип республіки». Виступ президента викликав значний інтерес не тільки у франції, але й у всьому світі, оскільки торкається вельми актуальної для багатьох країн проблеми – відносин між церквою і державою.

Погляд президента Франції дуже важливий і для України, де пострадянське суспільство постало перед несподіваним феноменом релігійного плюралізму в країні, а церковно-державні відносини все ще потребують законодавчого визначення. Саме зараз у нас широко обговорюється можлива концепція відносин між Церквою і Державою, а також проект нового Закону про свободу совісті. Висловлюються різні думки, але в численних українських дискусіях з цієї проблеми майже не чути голосів прихильників принципу світськості держави, як його сформулював пан Ширак. Тому ми абсолютно певні того, що програмою дій французького президента зацікавляться багато наших читачів. Нижче пропонуємо дещо скорочений текст виступу пана Ширака.

«Ось уже понад двісті років наша Республіка будується і оновлюється, спираючись на свободу, гарантовану верховенством закону щодо приватних

---

* Друкується за виданням: День. – 13 січня 2004 р.

інтересів, на рівноправність жінок і чоловіків, на рівність можливостей, прав і обов'язків, на братство між усіма французами, незалежно від їх стану і походження… Але світ змінюється, кордони відступають, зв'язки стають дедалі різноманітнішими. Посилюються і загострюються вимоги, зумовлені самобутністю і громадськими інтересами, що часто пов'язано з ризиком відходу в себе, виявами егоїзму, а часом – навіть нетерпимості. Як французьке суспільство зуміє відповісти на ці зміни?

…Об'єднаний своєю неповторною спадщиною, що є джерелом його сили і гордості, французький народ багатий своїм розмаїттям. Таке розмаїття є усвідомленим і становить суть нашої ідентичності. Це й розмаїття вірувань на давній християнській землі, на якій ось уже понад два тисячоліття вкоренилася іудейська традиція. Водночас це і земля католицизму, що зуміла подолати розбрати релігійних війн і напередодні Революції визнати за протестантами їхнє право на місце в суспільстві. І нарешті, це земля, відкрита для французів мусульманської традиції, які є невід'ємною частиною нашого народу.

Наш прапор, наша мова, наша історія – все говорить нам про такі цінності, як терпимість і повага до інших. Щоб Франція залишалася собою, ми повинні дати відповідь на порушені сьогодні питання і розрядити напруженість, з якою стикається наше суспільство. Глобалізація, хоч і відкриває нові можливості, викликає тривогу, виводить людей з рівноваги, часом штовхає їх до ізоляції… Небезпека виникає тоді, коли хочуть поставити приватні правила над загальним законом. Вона в розділенні, в дискримінації, в конфронтації… Потрібно це усвідомлювати і енергійно діяти на припинення всіх проявів дискримінації. Саме в цьому полягатиме завдання незалежного органу з боротьби з усіма формами дискримінації, який буде створено на початку наступного року.

…Ми зможемо повною мірою повернути нашій національній згуртованості всю її життєву силу шляхом втілення в життя принципу світськості, що є однією із засад нашої Конституції. Він виражає наше прагнення жити разом в обстановці взаємної поваги, діалогу і терпимості. Світськість гарантує свободу совісті. Цей принцип захищає свободу кожного вірувати або не вірувати. Він дозволяє жінкам і чоловікам будь- якого походження, будь-якої культури розраховувати на захист своїх вірувань з боку Республіки та її інститутів, дозволяє гармонійно співіснувати різним релігіям.

Як і будь-яка інша свобода, свобода віросповідання може бути обмежена лише свободою інших людей і необхідністю дотримання правил життя в суспільстві. Тільки дотримання принципу світськості забезпечує цю тонку, безцінну і хитку рівновагу, що терпляче створювалася десятиріччями. У цьому принципі – шанс для Франції. Саме тому він записаний у першій статті нашої Конституції. І саме тому він не може бути предметом угод! Перевірена вже майже віковою історією формула світськості, довівши свою мудрість, користується визнанням усіх конфесій та всіх ідейних течій…

Сьогодні втілення в життя принципу світськості, його конкретне здійснення у сфері праці, у сфері публічних послуг, особливо у школах і лікарнях, стикається з новими і зростаючими труднощами. Але ми не повинні допустити ослаблення Світськості. Для цього ми повинні на ділі забезпечити, щоб усі великі конфесії користувалися однаковою повагою. Це стосується і ісламу, порівняно нової релігії на нашій території, – він займає своє повноправне місце серед великих релігій, представлених у нашій країні. Створення Французької ради у справах мусульман дозволяє відтепер будувати відносини між державою та ісламом у Франції. Мусульмани повинні мати у Франції місця відправлення свого культу в обстановці достоїнства та спокою. Слід визнати, що попри зрушення, які відбулися останнім часом, у цій сфері ще багато слід зробити. Новий етап на цьому шляху розпочнеться

після того, як буде здійснено підготовку французьких імамів і затвердиться іслам з французькою культурною традицією.

Повага, терпимість, дух діалогу вкоріняються одночасно зі знанням і розумінням іншої сторони, тому, на мій погляд, сьогодні першочергову важливість має ширше вивчення у школі змісту різних релігій. Поруч із цим слід вести безпощадну боротьбу з ксенофобією, расизмом і, особливо, з антисемітизмом. Не можна допускати, щоб образи ставали буденним явищем! Не можна применшувати значення жодного жесту, жодної дії, жодної заяви! Не можна пропускати нічого! Це питання нашої гідності.

Ми повинні з новою силою підтвердити нейтральний і світський характер сектора державних послуг. Кожному державному службовцю, що перебуває на службі, забороняється вияв своїх власних вірувань або думок. Така норма нашого права, бо жоден француз не повинен підозрювати представника державної влади в тому, що той віддає йому перевагу або ущемляє його права на основі особистих переконань. Аналогічним чином, переконання громадянина не можуть слугувати підставою для відмови в довірі державному службовцю.

Потрібно також зміцнювати світський характер школи, бо школа потребує особливого захисту. Школа – це передусім місце отримання і передачі духовних цінностей, якими ми спільно користуємося. Це інструмент залучення до республіканської ідеї; простір, де майбутніх громадян привчають до критики, діалогу, свободи. Наша школа – це республіканське святилище, яке ми повинні оберігати, щоб наша молодь не зазнавала впливу поганих віянь, які роз'єднують, налаштовують одних проти інших.

Донедавна, внаслідок розумних і спонтанно дотримуваних звичок, ні в кого не викликав сумнівів той факт, що учні не повинні приходити до школи, колежу або ліцею в релігійному одязі… Я консультувався з цього питання, проаналізував аргументи експертної групи Національних зборів, політичних партій, релігійних організацій, видатних представників основних ідейних течій. І з повними підставами вважаю, що носіння релігійного одягу або знаків, що демонструють релігійну приналежність, у школах, колежах і державних ліцеях слід заборонити. Такі знаки – ісламська хустка, хоч як би там її не називали, кипа або хрест дуже великих розмірів – не слід допускати до приміщень державних шкіл. Носити ж знаки, що не кидаються у вічі, наприклад хрест, зірку Давида або руку Фатіми, звісно, буде, як і раніше, можливо. Але державна школа повинна залишатися світською. Для цього, очевидно, необхідний спеціальний закон. Мені хотілося б, щоб такий закон був прийнятий парламентом і набув чинності з початку наступного навчального року. Я просив би уряд уже зараз продовжити діалог, який він веде, зокрема з релігійними керівниками, і розгорнути роз'яснювальну, погоджувальну та педагогічну роботу. Я не вважаю також за необхідне додавати нові святкові дні у шкільний календар, в якому їх і так чимало. Крім усього іншого, це створило б великі труднощі для батьків, які в ці дні працюють. Тому, як це вже широко і практикується, я бажав би, щоб жодному учню не довелося виправдовуватися за пропуск занять внаслідок великого релігійного свята, як, наприклад, Йом кіпур або Байрам, за умови, що навчальний заклад про це заздалегідь повідомлять. Само собою зрозуміло, що важливі контрольні роботи або екзамени не слід проводити в такі дні. Міністерство національної освіти дасть щодо цього інструкції головам навчальних округів.

Загалом я вважаю за доцільне прийняти «Кодекс світськості», який увібрав би в себе всі принципи і правила з цього питання. Цей кодекс вручали б зокрема усім службовцям і представникам державних установ у день їхнього вступу на посаду.

При прем'єр-міністрі буде створено Наглядовий комітет із питань світськості, до завдань якого входитиме повідомляти французьких громадян та органи державної влади про будь-яку загрозу відхилення від цього найважливішого принципу або

посягання на нього.

Ми не можемо погодитися з тим, що дехто, прикриваючись тенденційним розумінням принципу світськості, намагається підірвати такі завоювання нашої Республіки, як рівність жінок і чоловіків і достоїнство жінки. Я урочисто заявляю: Республіка протистоятиме всьому тому, що роз'єднує, всьому тому, що розділяє, всьому тому, що веде до винятку! Правило – це змішаність, бо вона об'єднує, бо вона ставить усіх людей у рівне становище, бо вона відкидає розділення за ознакою статі, походження, кольору шкіри, релігії.

Пані та панове! Дискусії про світський характер держави, про інтеграцію, рівність можливостей, права жінок ставлять перед нами одне й те саме запитання: яку Францію ми вибираємо для себе і для наших дітей? Ми успадкували країну, багату своєю історією, своєю мовою, своєю культурою, країну, яка сильна своїми цінностями та ідеалами. Тож зуміймо перетворити сьогоднішні проблеми на завтрашні переваги – тільки так ми залишимося країною, гідною довіри, надійною, сильною своєю згуртованістю. Цей виклик ми можемо, ми повинні прийняти і приймемо його разом».

РЕКОМЕНДАЦІЇ НА ЗУСТРІЧІ ОБСЄ[1]
з проблем свободи релігії і віросповідання у Відні
17-18 липня 2003 р.

Рекомендації для ОБСЄ:

1. Нагально рекомендувати державам не створювати спеціального законодавства, яке б обмежувало свободу совісті або діяльність релігійних організацій із міркувань національної безпеки, маючи на увазі загрозу тероризму, підготовки спроб повалення влади та ін. Також не має сенсу це робити із-за загрози расистської пропаганди, пропаганди релігійної ворожнечі та ін.

Мотивація: Всі необхідні обмеження прав і свобод, як правило, вже закладені в законодавствах держав. Потрібно вміти правильно ними користуватися. Якщо ж з'являється потреба в нових обмеженнях, то вони однаково потрібні для релігійних і для інших асоціацій. Це стосується і пропаганди, і навчання, і організаційно-фінансової діяльності. Запровадження спеціальних обмежень веде лише до подальшого (не виправданого) обмеження прав людини.

2. Нагально рекомендувати державам не зловживати поняттям "національна безпека". Цього не можна трактувати розширено. Зокрема, не можна вводити обмеження на свободу совісті, що обгрунтовуються протизаконною практикою адептів тих або інших релігій чи ідеологічних поглядів, зокрема необхідністю захисту "культурної ідентичності".

Мотивація: Якщо мова йде про вчинення членами релігійних груп будь-яких злочинів чи правопорушень, то ці злочини або правопорушення вже передбаченні в законодавстві і немає ніяких підстав підганяти їх під поняття "національної безпеки" і вносити спеціальні поправки в законодавство.

[1] Матеріал друкується за виданням: Религия и право. – 2003.– №3. – С.9

Якщо мова йде про ідеологічні аргументи, які навіть підтримує більшість громадян, то такі обмеження неприйнятні, так як вони відсутні в переліку можливих обмежень для реалізації прав людини, які передбачені різноманітними міжнародно-правовими документами. Зокрема, це відноситься до такого популярного і вагомого аргументу, як турбота про збереження "культурної ідентичності" народу даної країни чи місцевості.

РЕКОМЕНДАЦІЯ ДЛЯ ДЕРЖАВ

1. В країнах ОБСЄ, де давно (кілька десятиліть) не існує і на теперішній час відсутня (або ще кілька років тому була відсутня) узаконена ієрархія релігійних організацій, слід утриматися від її введення (а де її все таки ввели, то слід її відмінити) – щоб запобігти посиленню дискримінаційних тенденцій.

Мотивація: в ряді країн обсє давно існує узаконена ієрархія релігійних організацій. Ці країни змогли, не відмовлюючись від ієрархії (хоча і змінюючи її), виробити механізми протидії дискримінації. В посткомуністичних країнах, де така традиція перервалась і за останні півтора десятиліття механізми протидії дискримінації сформувались недостатньо, існує серйозна небезпека що відтворення в тому чи іншому вигляді ієрархії приведе до ще більшої дискримінації меншин.

* * * * *

ООН: БОРОТЬБА ПРОТИ ТЕРОРИЗМУ ВИКОРИСТОВУЮТЬСЯ ЯК ПРИВІД ДЛЯ ПОСЯГАНЬ НА РЕЛІГІЙНУ СВОБОДУ

Терористичні атаки проти США 11 вересня 2001 року використовуються багатьма країнами як привід для переслідувань релігії, особливо в Середній Азії, а ЗМІ часто розпалюють ворожнечу щодо певних релігійних груп, включаючи мусульман, як стверджується в новій звітній доповіді ООН

Звітна доповідь з питань свободи совісті і переконань, яка підготовлена Спеціальним доповідачем Комісії ООН з прав людини Абдельфаттахом Амором, підкреслює, що всі права людини нерозривно пов'язані з демократією та розвитком, і закликає зосередитись на превентивних заходах проти тероризму, звертаючи насамперед увагу на причини екстремізму, ніж на дії, що з них випливають.

Загалом спеціальний доповідач відзначає, що "в багатьох випадках держави, замість того, щоб захищати право на свободу релігії або переконань, використовуються як привід міркування безпеки перед загрозою тероризму для того, щоб обмежити здійснення цього права", – відзначається в доповіді.

"Багато держав керуються спрощеним поглядом на ситуацію, згідно з яким більшість терористичних атак має релігійне коріння, то найбільш простий спосіб їх запобігання вбачається у введенні обмежень щодо відповідних релігій, і тому вони зосередили свою реальну або декларовану антитерористичну діяльність на обмеженні громадянських прав і політичних прав, включаючи право на свободу совісті і віросповідання", – говориться нижче.

Відмічаючи новий ріст адміністративних обмежень на свободу релігій, доповідь стверджує: "Багато держав, особливо у Середній Азії, використовують обов'язкову реєстрацію релігійних груп і накладання на них специфічних вимог для обмеження релігійної свободи". В деяких випадках терористичні акти проти США "використовувались з метою узаконення чи застосування більш жорсткої, ніж раніше, політики переслідування релігійних груп".

У Доповіді говориться, що насилля щодо членів релігійних меншин набирає все більшого поширення і в цьому зв'язку багато держав "не виконують свої зобов'язання у сфері прав людини".

Крім того, Доповідь відзначає, що багато країн зосередились на обмеженні громадянських прав, що завдає шкоду втіленню економічних, соціальних і культурних прав, зокрема, права на освіту, яке необхідне для виховання культури толерантності і є частиною загальних превентивних заходів проти поширення тероризму.

Наукове видання

РЕЛІГІЙНА СВОБОДА

функціонування релігії в умовах свободи її буття

Збірник наукових праць

№ 8

Редактори: А.Колодний, М.Бабій, О.Саган та ін.

Підписано в друк 30.04.2004 р**.** Умовних друк. арк. **14**
Наклад – 320 прим.

Комп'ютерний набір: автори статей, О.Горкуша, О.Саган.
Комп'ютерна верстка, оригінал-макет: О.Саган
Видавництво: "Джерело життя". Київ, вул. Лук'янівська, 9/10 А