

ДЕРЖАВНИЙ КОМІТЕТ УКРАЇНИ
У СПРАВАХ НАЦІОНАЛЬНОСТЕЙ ТА РЕЛІГІЙ
ВІДДІЛЕННЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА ІНСТИТУТУ ФІЛОСОФІЇ
ІМЕНІ Г.С. СКОВОРОДИ НАН УКРАЇНИ
УКРАЇНСЬКА АСОЦІАЦІЯ РЕЛІГІЄЗНАВЦІВ
ЦЕНТР РЕЛІГІЙНОЇ ІНФОРМАЦІЇ І СВОБОДИ
МІЖНАРОДНИЙ ЦЕНТР ПРАВА І РЕЛІГІЄЗНАВСТВА
УНІВЕРСИТЕТУ БРІГАМА-ЯНГА (США)

РЕЛІГІЙНА СВОБОДА

*Державно-церковна
політика в Україні
як фактор формування
громадянського суспільства*

№14

УДК 261.7(058)
ББК 86я5

Р36 **Релігійна свобода: наук. щорічник**
/ Держ. Ком. України у справах національностей та релігій
Державно-церковна політика в Україні як фактор формування громадянського суспільства. №14. – 2009. За загальною редакцією д.філос.н. А.Колодного і д.філос.н. О.Сагана. – Київ, 2009. – Світ Знань. – С. 186

Науковий щорічник укладено на основі доповідей та повідомлень, виголошених на науковій конференції "Державно-церковна політика в Україні як фактор формування громадянського суспільства" та ряду статей, які збігаються з тематикою конференції. Читач зможе познайомитися з думками з теми як працівників Держкомнацрелігій України, так і науковців Відділення релігієзнавства ІФ НАН України, низки вузів країни, доробком як відомих релігієзнавців, так і наукової молоді. Теоретичне осмислення проблеми державно-церковних і між церковних відносин, їх правового регулювання доповнюються узагальненням практичного досвіду їх оптимізації.

Для науковців, викладачів релігієзнавства, державних службовців, аспірантів, студентів, усіх, хто цікавиться релігієзнавчими, правовими, соціально-політичними аспектами буття релігії в суспільстві, свободи її функціонування та проблемами оптимізації міжконфесійних відносин.

ББК 86я5

Редакційна колегія щорічника "Релігійна свобода":

д.філос.н. Колодний А.М.(гол. редактор), д.філос.н. Бондаренко В.Д., д.філос.н. Закович М. М., д.соціол.н. Пірен М.І., д.філос.н. Саган О.Н., д.істор.н. Уткін О.І., д.філос.н. Филипович Л.О., д.філос.н. Шевченко В.В., д.філос.н. Яроцький П.Л., к.філос.н. Бабій М.Ю., к.філос.н. Павленко П.Ю. (відп. секретар).

Редакційну підготовку випуску щорічника № 14 здійснили:
Колодний А.М., Филипович Л.О., Любчик В.П., Павленко П.Ю.

Рекомендовано до друку Вченою Радою Відділення релігієзнавства
Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України
(Протокол № 16 від 14 листопада 2008р.)

Щорічник "Релігійна свобода"
входить до переліку наукових фахових видань ВАК України
за профілем "філософські науки", "історичні науки" та "соціологічні науки"

© Державний комітет України у справах національностей та релігій
© Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України
© Центр релігійної інформації і свободи Української Асоціації релігієзнавців
© Автори статей

ЗМІСТ

Розділ I

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ДЕРЖАВНОЇ ПОЛІТИКИ У СФЕРІ СВОБОДИ СОВІСТІ

Саган О. Нові напрями та пріоритетні завдання сучасної державної політики в галузі свободи совісті.	7
Климов В. Тенденції розвитку державно-церковної політики в Україні в контексті сучасних процесів урегулювання відносин між державами та церквами в Європі.	12
М.Бабій. Державна політика у сфері свободи совісті й свободи буття релігій в контексті перспектив формування демократичної держави і громадянського суспільства.	18
Прудивус С. Релігія та політика: особливості суспільного статусу та функціонування.	24
Грінер О. Взаємодія держави і церкви (релігійних організацій) на шляху становлення громадянського суспільства в Україні.	30
Яроцький П. Національно-культурна ідентифікація і конфесійна уніфікація як вияви особливостей релігієгенезу.	33
Недзельський К. Політичні і духовні підвалини буття української нації в контексті державно-церковних відносин.	39
Свиштунов С. Транскультурні взаємини та глобальні комунікативні чинники трансформації релігії в Україні.	45
Колодний А. Прогнози ближніх перспектив релігійного життя України.	49
Титаренко В. Прогнозування релігійних процесів як складова державно-церковних відносин.....	57

Розділ II

РЕЛІГІЯ В КОНТЕКСТІ РОЗБУДОВИ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Любчик В. Міжконфесійні відносини в Україні: фактори соціально-політичного впливу.	63
Бучма О. Держава, релігія і право в контексті творення громадянського суспільства в Україні.	68
Кучеренко Ю. Релігійний фактор в державотворчих і націотворчих процесах (за концепцією М.Драгоманова).	71
Гануліч П. Державно-конфесійні відносини в епоху постпосмодерну.	76
Морозюк С. Громадянське суспільство і релігія: проблеми толерантності відносин.	78
Арістова А. Етнорелігійні конфлікти в процесах національного відродження України.	80
Недавня О. Релігія: сецесіоністські процеси в Україні.	84
Молочко В. Релігія в демократичному просторі: межі впливу держави і церкви на процеси формування й утвердження відкритого громадянського суспільства.....	87

<i>Зубченко С.</i> Інститути громадянського суспільства в механізмі реалізації гуманітарної безпеки Української Держави.	92
<i>Вергелес К.</i> Етноконфесійні чинники в процесах утвердження української державності.	98
<i>Закович М.</i> Проблеми релігійної освіти в контексті міжконфесійних відносин.	102
<i>Уткін О.</i> Свобода совісті та проблеми запровадження військових священиків у Збройних Силах України.	106
<i>Хмільовська О.</i> Духовна опіка армії в контексті зміцнення національної безпеки України.	115
<i>Владиченко Л.</i> Реєстрація релігійних організацій в Україні: законодавчий аспект.	118

Розділ III

КОНФЕСІЙНИЙ ЧИННИК

В РОЗБУДОВІ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

<i>Здіорук С.</i> Діяльність квазіцерковних організацій як загроза суспільній безпеці України.	125
<i>Кияк С.</i> Релігійно-церковний чинник в становленні громадянського суспільства: український католицький аспект.	130
<i>Савчук О.</i> Соціальне вчення українського греко-католицизму й утвердження громадянського суспільства в Україні.	135
<i>Черенков М.</i> Український євангельський протестантизм: парадигма Реформації в сучасному контексті.	139
<i>Филипович Л.</i> Нові релігійні течії України: загрози уявні і реальні.	145
<i>Кононенко Є.</i> Політично-релігійний фанатизм біляцерковних православних спільнот.	151
<i>Шугаєва Л.</i> Православна Церква і феномен леонтіївщини.	156
<i>Тернопільський Б.</i> Українське християнство і громадянське суспільство: безпековий вимір.	160
<i>Маліборський В.</i> Відродження ісламу у Криму: проблемні питання.	164

Розділ IV

РЕЛІГІЯ В КОНТЕКСТІ

УКРАЇНСЬКОГО ДЕРЖАВОТВОРЕННЯ

<i>Зінкевич Т.</i> Ідеї громадянської релігії у “Повісті минулих літ”.	171
<i>Ямчук П.</i> Християнська концепція еліти Петра Могили і сучасні процеси релігійного відродження.	178
<i>Шутенко Н.</i> Відзначення в Україні 1020-річчя хрещення Київської Русі у контексті державно-церковної політики.	183

Розділ I

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ДЕРЖАВНОЇ ПОЛІТИКИ
У СФЕРІ СВОБОДИ СОВІСТІ

НОВІ НАПРЯМИ ТА ПРІОРИТЕТНІ ЗАВДАННЯ СУЧАСНОЇ ДЕРЖАВНОЇ ПОЛІТИКИ У ГАЛУЗІ СВОБОДИ СОВІСТІ

Процеси демократизації суспільства, становлення нової системи ціннісних орієнтацій зумовлюють динамічний розвиток релігійно-церковного життя в Україні. За сімнадцять років незалежності кількість релігійних громад збільшилась майже в сім разів, у десятки разів зросла кількість релігійних центрів, монастирів, духовних навчальних закладів, періодичних видань, розширився віросповідний спектр релігійного середовища. Якщо 1991 року в Україні діяли 5,5 тис. релігійних громад вісімнадцяти конфесій, то 2009 року – вже понад 34 тис. громад 55 деномінацій. З огляду на це є всі підстави констатувати, що релігія і церква виступають сьогодні важливою складовою громадського і приватного життя громадян.

Сучасна гуманітарна політика Української держави спрямована на забезпечення рівних прав і можливостей для всіх релігійних організацій, утвердження суспільної терпимості та поваги між віруючими. Її засадничі принципи обумовили визнання статусу релігійних інституцій, сформульованого в міжнародних правових актах, вирішення питань, пов'язаних з поверненням їм майна, незаконно вилученого тоталітарним режимом.

Водночас правове врегулювання державно-конфесійних відносин й надалі залишається важливим напрямом державної політики, обумовлює пріоритет тих підходів, які пройшли випробування сучасною суспільною практикою, стали стратегічним курсом демократичного розвитку держави та ознаками її здатності до європейської інтеграції.

Україна вирізняється поліетноконфесійним складом населення, де поруч існують національні меншини – росіян, білорусів, молдаван, євреїв, кримських татар та інших, а також етноконфесійні спільноти, які сповідують різні віровчення. Усе це вимагає від органів державного управління проведення виваженої політики в гуманітарній та інших сферах.

Слід констатувати, що суспільно-політична стабільність неможлива без врахування міжконфесійного і міжетнічного факторів, тісно пов'язаних із станом економіки, змістом і характером діяльності владних структур у реформуванні суспільства. Міжконфесійні проблеми, взаємовідносини національних меншин мають свої особливості, спричинені регіональними відмінностями, етносоціальними та політичними аспектами. Ці взаємовпливи проявляються у поглибленні церковної інтеграції й релігійної мобілізації, утверджуючи духовні традиції, культуру, мову, релігію. На сьогодні фактично завершується процес інтеграції релігійних інституцій в українське суспільство.

Неухильне дотримання законів, що регулюють діяльність релігійних організацій і міжнародні зобов'язання України стосовно захисту свободи совісті, гарантує невтручання держави у справи церкви, а також унеможливорює взаємні претензії церков щодо переваг та привілеїв.

Варто підкреслити, що чинне національне законодавство з питань свободи совісті та віросповідань пройшло експертизу в авторитетних міжнародних організаціях і установах. У їхніх висновках зазначено, що система державно-церковних відносин відповідає демократичним принципам, задовольняє права і свободи людини, базуючись при цьому на багатовіковій спадщині врегулювання відносин

■ Саган О. Н. – док. філос. наук, проф., Голова Державного комітету України у справах національностей та релігій

між цими двома суспільними інституціями, враховує історичні уроки як позитивного, так і негативного досвіду. Українська модель державно-церковних відносин є досить зваженою, послідовною і демократичною.

Так, згідно з чинним законодавством контроль з боку держави здійснюється не за діяльністю релігійних організацій, а за дотриманням ними законодавства щодо релігійної сфери, що притаманне будь-якій цивілізованій країні. Такий контроль рівною мірою стосується будь-яких суб'єктів права – державних органів, релігійних організацій, посадових осіб і громадських організацій.

У цьому контексті, аналізуючи стан додержання законодавства про свободу совісті, слід сказати, що 2007 року зафіксовано 37 порушень у цій сфері. Також було розглянуто 24 цивільні справи за скаргами релігійних організацій, переважна більшість яких (16) – стосувалися майнових питань. Це менше, ніж 2006 року, коли в судах було розглянуто 34 цивільні справи за скаргами релігійних організацій. Таким чином намітилась певна тенденція до зменшення конфліктів у релігійному середовищі з приводу майнокористування.

Надалі проблемою є невиконання судових рішень. З числа ухвал судових органів на користь релігійних організацій невиконаними залишились 40% рішень.

Аналіз звернень віруючих до Державного комітету України у справах національностей та релігій свідчить, що майнові питання становлять більшість серед них. Конфлікти між релігійними організаціями та віруючими за право володіння або користування спорудами і майном найгостріше стоять у Закарпатській, Тернопільській, Рівненській та Львівській областях.

Поза сумнівом, основною метою вирішення проблеми повернення церковної власності є відновлення майнової і соціально-політичної справедливості щодо церкви, визнання права релігійних організацій на власне господарювання й культове майно та розроблення нових господарчо-правових норм використання повернутої релігійним організаціям власності.

Процес реституції церковної власності має бути об'єктом державної уваги і контролю. На відновлення справедливості щодо церкви спрямовані законодавчі ініціативи, покликані вдосконалити й зміцнити правові засади діяльності релігійних організацій, поліпшити умови для реалізації ними своєї суспільної і духовної місії, остаточно демонтувати наслідки тоталітарної політики в релігійній сфері, сформувані соціально-політичні механізми подальшого розвитку релігійних інституцій.

Виконання цього завдання активізує потребу вдосконалення правового механізму повернення (передачі) релігійним організаціям культових споруд. Одна з головних причин цього – поліваріантне розуміння різними суб'єктами права проблеми реституції церковного майна.

З огляду на це, необхідно визначитися з термінологією. Нинішня українська юриспруденція під терміном “реституція” розуміє поновлення порушених майнових прав, приведення їх до стану, що існував на момент вчинення дії (націоналізації, конфіскації або іншим способом вилучення майна проти волі власників), якою заподіяно шкоди, тобто повернення або відновлення матеріальних цінностей у натурі – тих же самих, або подібних речей такої самої вартості. Якщо їх неможливо повернути у натурі, то відшкодовується їхня вартість у грошах. Підставою для реституції культового майна є визнання неправомірними дій держави у відношенні до Церкви та її власності.

Реституція колишнього церковного майна є зобов'язанням, яке Україна взяла на себе під час вступу до Ради Європи. Так, у пункті 11 висновку Парламентської асамблеї Ради Європи № 190 (1995) нашій державі рекомендується “встановити правове розв'язання питання про повернення церковної власності”. Про необхідність “гарантувати релігійним інституціям, власність яких була націоналізована в минулому, реституцію цієї власності в належні строки або, якщо це неможливо, справедливу компенсацію” Україні – як, власне, й іншим пострадянським державам – було нагадано сім років тому – в рекомендації ПАРЕ від 24 квітня 2002 р. № 1556 (2002).

Незважаючи на це, процес реституції церковного майна в Україні постійно гальмується, оскільки й досі не створена нормативно-правова база, необхідна для проведення повноцінної реституції. Кілька спроб вирішити це питання у Верховній Раді України не увінчалися успіхом. Проте, розглядаючи питання реституції, потрібно пам'ятати, що Україна ще до проголошення незалежності і задовго до вступу до Ради Європи заклала перші правові підвалини для повернення церкви майна, націоналізованого радянською владою.

Підбиваючи підсумок, зазначимо, що при розв'язанні проблем реституції церковного майна найбільш складним є дотримання справедливості. У процесі пошуку шляхів та механізмів поновлення майнових прав релігійних організацій необхідно виходити з принципу правонаступності та спадковості церковної власності. Та розв'язання цієї проблеми значно ускладнюється розколами і міжцерковним протистоянням, зокрема, у православ'ї. Така ситуація заважає справедливому визначенню законного власника тих чи інших церковних споруд. Відтак саме майнове питання продовжує виступати одним із джерел конфліктності в релігійному середовищі та у відносинах церкви і держави.

Одним із шляхів розв'язання цієї проблеми може бути розробка механізмів матеріальної компенсації релігійним організаціям за реквізицію їхнього майна. Проте в умовах економічної кризи ця проблема належним чином не може бути розв'язана. Причому компенсація, як пропонують деякі фахівці, може здійснюватися у різних формах: робіт або послуг з реставрації, відновлення храмів та інших культових приміщень, предметів культу, грошових субсидій, надання виробничих і житлових приміщень, виділення земельних ділянок під будівництво храмів тощо.

Таким чином, з метою кращого врахування інтересів сторін, церкви і держави, питання реституції церковного майна має вирішуватися поетапно. На першому етапі слід повернути у власність релігійних організацій ті культові споруди і церковне майно, що не є пам'ятками історії та культури, які не використовуються ні державою, ні церквою, і не спричиняють спорів та конфліктів ні між релігійними організаціями, ні між ними і державою.

На другому етапі слід вжити заходів для повернення усіх (за невеликим, обумовленим Кабміном, винятком) культових об'єктів, які належали релігійним організаціям, у тому числі й тих, що становлять історико-культурну цінність, за умови неухильного виконання вимог законодавства щодо їх використання та утримання.

Причому ті об'єкти, що є культурними пам'ятками, слід передавати церквам лише у безоплатне користування. Це дозволить державним органам впливати на діяльність релігійної інституції у випадку грубого порушення чинного законодавства щодо догляду й утримання пам'ятки культури. Зокрема, релігійна організація може бути попереджена про припинення договору безоплатного користування культовими будівлями, і, у випадку ігнорування вимог відповідних держустанов, впродовж місяця вимушена буде звільнити будівлі.

Необхідно також враховувати, що законодавство України врегульовує порядок повернення релігійним організаціям лише тих культових споруд, які перебувають у власності держави. Щодо культових будівель, які належать до комунальної власності, питання, по суті, залишається відкритим.

Питання власності на культове майно безпосередньо пов'язані з природним правом кожної людини сповідувати свою релігію, що знайшло своє законодавче відображення як на міжнародно-правовому рівні, так і в нормах вітчизняного законодавства. Говорячи про майно релігійних організацій, слід враховувати, що воно є матеріальною основою повноцінного функціонування релігійного осередку. Саме ці та інші засадничі принципи і підходи покладені в основу проекту Закону України "Про повернення майна культового призначення релігійним організаціям", який має бути поданий 2009 року на розгляд Верховної Ради України у встановленому порядку.

Сучасна державно-конфесійна політика покликана стимулювати ефективний розвиток релігійно-церковного комплексу країни, в результаті чого відбуваються важливі зміни в соціальних аспектах діяльності релігійних інституцій.

Політика підтримки суспільно корисних ініціатив релігійних організацій потребує раціонального поєднання загальнодержавних і церковних інтересів, утвердження цілісності духовного національного простору, консолідації конструктивних сил суспільства, здатних забезпечити всебічний розвиток релігійного середовища. У межах такої політики слід враховувати відкритість глобального світу, багатоманітність конфесійних відмінностей, їхньої трансформації в соціумі, особливо у суспільній свідомості.

Глобалізація, посилюючи взаємозв'язок між релігійними формуваннями різних країн і регіонів, розширює релігійно-духовні потоки, в яких неоднозначно трактуються численні події та факти, що стосуються традиційних церков і їхніх духовних приписів, нав'язуючи послідовникам інші уявлення. Стрімке поширення модерних духовних практик та новітніх релігійних утворень закладає основи нових конфліктів, що нерідко виходять за межі релігійного середовища. Це, перш за все, конфлікт між прибічниками традиційних церков та новітніми релігіями. Він має не лише доктринальний характер, але торкнувся, насамперед, сфери релігійної практики. Потужна місіонерська робота неорухів, що характеризується (і часто справедливо) традиційними церквами як агресивна та прозелітична, активне використання ними друкованих та електронних засобів масової інформації, модерних форм богослужінь, різноманітних масових акцій викликають часто негативну реакцію з боку традиційних церков.

Друга лінія конфлікту базується на протиріччях, які виникають між новітніми релігійними організаціями та окремими громадянами, групами чи об'єднаннями громадян, які демонструють протестні форми оцінок та поведінки щодо діяльності неорухів. Основу таких конфліктів складають випадки, пов'язані з асоціальними виявами поведінки адептів.

Третій напрям зазначеного конфлікту пов'язаний із протиріччями, що час від часу виникають у послідовників новітніх релігій з органами державної влади через порушення ними чинного законодавства. Це значною мірою стосується запрошених для проведення релігійної діяльності в новітніх релігійних організаціях іноземних релігійних діячів, які демонструють вияви правового нігілізму та неповаги до українських законів.

На думку вітчизняних правознавців, релігієзнавців, а також європейських експертів, чинне в Україні законодавство достатньою мірою регламентує діяльність новітніх релігій, створює умови адекватного реагування на можливі антисоціальні прояви у неорелігійному середовищі.

Узагальнення результатів дискусій на різних рівнях стосовно негативного впливу окремих новітніх релігій на українське суспільство показує, що йдеться головним чином не про претензії до законодавчої бази, яка регулює цю сферу, а про відсутність взаємоприйняттого ефективного механізму розв'язання існуючих проблем в середовищі новітніх релігійних утворень.

Не менш гострими є міжправославні суперечності, які й надалі залишаються основною проблемою життєдіяльності та повноцінного розвитку не лише православної сегменту, але й усього релігійного середовища та сфери державно-конфесійних відносин. Внутрішньоправославний конфлікт суттєво звужує державотворчі можливості самого українського православ'я. Його деструктивна дія значною мірою виключає православні церкви з повноцінної участі в процесі становлення цілісного релігійного середовища і в такий спосіб створює в ньому ряд серйозних диспропорцій, які неодмінно будуть проявлятися в майбутньому. Міжправославний конфлікт постійно загрожує суспільній злагоді, породжує розрив духовно-релігійної основи існування нації, закладає глибинні суперечності у подальший розвиток усього релігійного життя країни.

Відтак, врегулювання внутрішньоправославних протиріч виступає важливою складовою державної політики в галузі церковного життя. Ця політика спрямована на розв'язання ряду важливих завдань, серед яких особливо слід виділити недопущення загострення протиріч між суб'єктами православного конфлікту, що незмінно тягнуть за собою порушення суспільного балансу та громадянської зла-

годи на різних рівнях суспільної організації, сприяння розширенню різних форм контактності між суб'єктами православного протистояння, активізацію міжцерковного переговорного процесу щодо врегулювання існуючих кризових явищ тощо.

Розвиток релігійної самобутності українського народу та національних меншин, їхні взаємини з одновірцями за кордоном засвідчують, що конгломерат нереалізованих релігійних та національних інтересів може спричинити небажані для держави тенденції. З огляду на це, державна політика стосовно цих релігійних організацій має спрямовуватися на: 1) підтримку їхньої релігійної інфраструктури; 2) мінімізацію їх залежності від закордонних релігійних центрів, а також недопущення перетворення конфесійного чинника на знаряддя етнічного й територіального сепаратизму; 3) залучення релігійних організацій національних меншин у процес взаємин з їхніми етнічними країнами, вирішення у конструктивному дусі питань, пов'язаних з проблемами української діаспори; 4) сприяння розширенню взаємин релігійних організацій і національних меншин з їхніми одновірцями за кордоном.

Не менш важливим видається здійснення додаткових заходів для максимального сприяння добродійній та милосердницькій діяльності церкви. Внесок релігійних організацій в цю надзвичайно потрібну в нинішніх умовах справу достатньо суттєвий. Слід зазначити, що значна частина гуманітарної допомоги надходить до України саме по лінії церкви. Важливо, що ця допомога знаходить конкретних адресатів.

Ці та низка інших проблемних питань прописані у проекті Концепції державно-конфесійних відносин в Україні, яка на даний час проходить етап доопрацювання в Держкомнацрелігій.

Пріоритетними напрямками державної політики у сфері забезпечення права на свободу совісті та встановлення партнерських взаємовідносин з церквою (релігійними організаціями) у Концепції визначено:

1. У сфері вдосконалення правового забезпечення права на свободу совісті та діяльність церкви (релігійних організацій) – це:

– сприяння безконфліктному, на засадах консенсусу розв'язанню проблеми набуття церквами, що мають ієрархічну структуру, статусу юридичної особи;

– визначення реальних термінів, чітких і прозорих механізмів повернення церкві (релігійним організаціям) націоналізованого в минулому майна релігійного призначення, форм, обсягів та механізмів його компенсації;

– розробка та впровадження правового механізму захисту традиційної релігійної культури суспільства, зокрема: заборона приватизації націоналізованого в минулому майна релігійного призначення; врегулювання умов та правил здійснення спеціальної експертизи релігійної практики новітніх релігійних рухів.

2. У сфері забезпечення права на безперешкодне здійснення релігійної практики:

– розробка та впровадження механізмів забезпечення права на пастирське служіння;

– визначення правового статусу церкви (релігійних організацій) в частині оподаткування.

3. У сфері освіти:

– сприяння реалізації права громадян на свободу вибору характеру освіти як елемента свободи совісті. Законодавче врегулювання права церкви (релігійних організацій) на заснування конфесійних навчальних закладів; розробка та впровадження: державного стандарту богословської (теологічної) освіти; механізму визнання документів про освіту, отриману в релігійних (духовних) навчальних закладах; ліцензування та акредитації конфесійних навчальних закладів усіх рівнів; вивчення можливостей фінансування дисциплін, що викладаються в конфесійних навчальних закладах та належать до державного стандарту, з бюджетних коштів; механізму впровадження вивчення релігії у державній школі на добровільних (факультативних) засадах;

– сприяння формуванню релігійної толерантності та збереженню традиційної релігійної культури суспільства. Впровадження в програми середньої загальноосвітньої школи курсу основ української християнської культури (християнської етики), який не супроводжується релігійними обрядами; вищої школи (вищих навчальних закладів усіх рівнів акредитації) – курсу “Релігії українського народу”, тобто курсу наукових дисциплін, предметом яких є історія, філософія, богослов’я (теологія), культура та традиції релігій, що мають (або мали) відчутний вплив на історію і культуру України; курс має передбачати активне залучення представників відповідної релігійно-культурної традиції до підготовки програм та викладання зазначеного курсу.

4. У сфері соціально-трудова відносин планується передбачити:

– забезпечення прав священнослужителів, які досягли пенсійного віку, на належне пенсійне забезпечення, з урахуванням особливостей діяльності церков (релігійних організацій) та їхньої ролі в суспільстві;

– забезпечення прав віруючих на дотримання приписів віровчення стосовно свят та днів відпочинку (вихідних і робочих днів).

Контроль за забезпеченням реалізації права на свободу совісті, забезпеченням рівності прав громадян, незалежно від їх ставлення до релігії та конфесійної належності, рівності прав церков (релігійних організацій) покладається на органи прокуратури, відповідні органи юстиції, Уповноваженого Верховної Ради України з прав людини.

Прийняті на основі Концепції законодавчі та інші нормативно-правові акти повинні забезпечувати кожній людині свободу совісті, повноцінний правовий і соціальний статус релігійних організацій в умовах європейської інтеграції України. Завданням держави є забезпечення на всій території України уніфікованого застосування законів України та інших нормативно-правових актів, прийнятих згідно з цією Концепцією.

З точки зору Держкомнацрелігій, в релігійному середовищі України в перспективі зміцнюватимуться позитивні тенденції, пов’язані з утвердженням нормальної життєдіяльності релігійних організацій, набуттям ними ознак повноправних саморегульованих суб’єктів суспільного життя.

Свобода совісті і релігійна свобода відносяться до фундаментальних загальнолюдських цінностей. Свобода релігій характеризує не лише повноцінне функціонування релігійних інституцій, але й правові, суспільно-політичні, економічні можливості та гарантії для вільного релігійного самовизначення особистості.

В. КЛИМОВ ■

ТЕНДЕНЦІЇ РОЗВИТКУ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНОЇ ПОЛІТИКИ В УКРАЇНІ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ ПРОЦЕСІВ ВРЕГУЛЮВАННЯ ВІДНОСИН МІЖ ДЕРЖАВАМИ ТА ЦЕРКВАМИ В ЄВРОПІ

Сучасні тенденції в реалізації державно-церковної політики в Україні, законодавчому унормуванні державно-церковних відносин, безумовно, краще сприймаються і осмислюються у співставленні з напрямками, політикою врегулювання відносин між державами та церквами, притаманними сьгоднішній Європі. Це тим більш важливо за обставин, коли представники європейської чи світової спільноти під розмови “про неприпустимість нав’язування іншим країнам певної національної моделі таких відносин” приїжджають до нас і продовжують повчати, як би

■ Климів В. В. – докт. філос. наук, ст. наук. співробітник відділення релігієзнавства ІФ ім. Г.С. Сковороди НАН України

треба було облаштувати в Україні ці відносини; чому не виконуються ті чи інші рекомендації і т.п. Це при тому, що ми з вами – очевидці досить скандальної епопеї написання самою Європою преамбули до конституції країн ЄС, тенденційної доповіді т. зв. комісії Стазі про державно-церковні відносини у цілому ряді європейських країн (Німеччині, Англії, Франції, Нідерландах, Італії, Бельгії) та ін. Принагідно зазначимо, що передмова до проекту конституції ЄС, прийнята в грудні 2000 року, стверджувала шість загальнолюдських цінностей, що цивілізували Європу: гідність, свободу, рівність, солідарність, громадянськість, справедливість і не згадувала про релігію як цінність [Див: Вілем Жан-Поль. Європа та релігія. Ставки ХХІ століття. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. – С. 107].

На думку багатьох європейських вчених, які професійно займаються проблемами сучасних державно-церковних, державно-конфесійних відносин, європейська інтеграція примусила знову переосмислити відносини між церквами та релігіями, з одного боку, і державою та громадянським суспільством, з іншого. Це викликано головним чином тим, що, по-перше, інтегруються досить різні політичні та релігійні спадщини європейських країн. По-друге, більшість вчених приходять до висновку, що секуляризаційні процеси ХVI-ХVII ст., спричинені Реформацією, Просвітництвом, Гуманізмом, кардинально змінивши лице і душу Європи, добігають свого кінця [Вілем Жан-Поль. Європа та релігія. – С. 53]. Здійснивши глибинну деклерикалізацію суспільства, закріпивши юридично чи практично в багатьох країнах Європи принцип відокремлення церкви від держави, фундаментальні принципи плюралістичної демократії з її пріоритетами світської правової держави, розподілу влад, рівності прав і свобод особистостей, визнання прав меншин; мінімізуючи обмежувальні, зокрема, заборонні засоби з боку держави при вирішенні практичних питань свободи совісті та державно-церковних відносин, Європа змушена вже на новому етапі свого розвитку визначитися з місцем релігії та церкви в такому постсекуляризованому європейському співтоваристві.

При цьому слід було враховувати, що, з одного боку, Європа – це спільнота світських держав, де церква вже не претендує на владну роль, де на рівні суспільства існує постійна настороженість щодо будь-яких проявів клерикалізму, де кількість європейців, які вважають, що “істиною володіє тільки одна церква”, зменшилося до 6%; де становище релігійних спільнот здебільшого описується двома фразами – “вірити, але не належати” (тобто, при збереженні віри, належність до церкви не обов’язкова) чи фразою “належати, але не вірити” (формальна належність до церкви не обов’язково передбачає віру) [Вілем Жан-Поль. Європа та релігія. – С. 53]; де кількість тих, хто називає себе “невіруючим” за останні роки зросла до 25% [Вілем Жан-Поль. Європа та релігія. – С. 54], а число тих, хто ніколи не ходить до церкви, не відносить себе до певної релігії в ряді країн з активним релігійним минулим становить: 71,3% – в Чеській Республіці, 67,9% – Швеції, 52,6% – Нідерландах, 49,4% – Франції, 48,8% – Великій Британії (в Україні маємо таких – 23,5%) [Головаха Є., Горбачик А., Паніна Н. Україна та Європа: результати міжнародного порівняльного соціологічного дослідження. – К.: Інститут соціології НАНУ, 2006. – С. 130].

З іншого боку, Європа – це територія, де на 377 млн. населення 15 країн – 75% щиро чи не дуже все ж вважають себе віруючими, з них – 51% – католики, 16% – протестанти, 3% – православних, 3% – мусульман, 0,5% – іудеїв [Вілем Жан-Поль. Європа та релігія. – С. 26]; де історична, духовна, культурна спадщина кожної країни – це тісне переплетіння держави і церкви, світського і релігійного, де віросповідання і національність нерідко ототожнюються.

Тому, констатуючи завершення секуляризаційних процесів у Європі, коли держава, політика, наука, культура, індивід, суспільство в цілому емансипувалися від влади церкви, європейські вчені у своїх висновках йдуть далі, вважаючи, що все це – передумова для інтеграції церкви і релігії у громадянське суспільство на якісно новому етапі і принципово іншій основі. На цьому етапі держава, громадянське суспільство приходять до висновку, що інститут церкви настільки змінився, що він уже є не структурою, яка прагнула стати над світською владою, чинила опір прогресу і

вплив якої на суспільство треба обмежити. З іншого боку, в інтерпретації сучасних учених самі держави Європи настільки змінилися, що вже не нав'язують суспільству уніфіковані концепції людини і світу, морально-примусові ідеали тощо. Держава на новій стадії свого розвитку розвантажує себе від багатьох регуляторних функцій, передаючи їх громадянському суспільству. Але і на цій стадії вона не може перекласти з себе всю відповідальність на громадянське суспільство, а зобов'язана окреслити бодай мінімум моральних приписів, правил спільножителства, які б, з одного боку, гарантували свободу особи та її самовизначення, а з іншого – забезпечували співжиття таких осіб [Вілем Жан-Поль. Європа та релігія. – С. 216–218], тим самим гарантуючи стабільність суспільства. Саме на цьому етапі держава приходить до висновку про необхідність конструктивної участі церкви, релігії у справах суспільства, зважаючи на їх багатовіковий досвід позитивного впливу на суспільну мораль, духовну освіту, милосердя, культуру та ін. Не йдеться про відмову від здобутків секуляризації, не йдеться про відвоювання церквою влади. Йдеться про відновлення суспільної ролі релігії, яке тільки й стало можливим завдяки втраті церквою влади над суспільством та особою [Вілем Жан-Поль. Європа та релігія. – С. 221]. Про підстави для такого відновлення засвідчують дані соціологічних досліджень в Європі, що фіксують стабільно високу довіру суспільства до церкви.

Така інтерпретація сучасними вченими перспективи розвитку державно-церковних відносин на практиці стикається з багатьма проблемами їх реалізації в ході європейської інтеграції, що нерідко негативно впливають на державно-церковні, міжцерковні та міжконфесійні відносини і пов'язані:

– по-перше, з реаліями релігійного і культурного поділу Європи, з наявною відмінністю двох християнських культур Європи (католицької та православної) як “надто небезпечної перепони на шляху до єдиної Європи” [Див.: Рекомендація ПАРЄ 1556 (2002). Релігія і зміни в Центральній та Східній Європі // Правові основи свободи совісті, релігії та релігійних організацій. Міжнародні та українські правові документи. – К., 2002. – С. 63]. При цьому не слід забувати, як це зробив Іван Павло II, про глибокий слід, який залишив у європейській культурі протестантизм, з якого, власне, й розпочалася секуляризація і який все активніше заявляє про себе як третя християнська культура і сила;

– по-друге, з виходом на соціально-політичну арену “фундаменталістських й екстремістських тенденцій, активізацією спроб включити релігійні гасла й релігійні організації до процесу військової, політичної та етнічної мобілізації, поставити їх на службу войовничому націоналізму та шовінізму, а також політизації релігійного життя” [Рекомендація ПАРЄ 1556 (2002). Релігія і зміни в Центральній та Східній Європі. – С. 62]. Не всі країни Європи своєчасно розгледіли тенденцію зміни рольових векторів: країни, що раніше виконували роль християнських місіонерів на Близькому Сході, в Азії та Африці, сьогодні самі перетворилися з суб'єктів в об'єкти релігійного місіонерства, що не може не породжувати в цих країнах реакцію у формі фундаменталізму, релігійного та етнорелігійного екстремізму, войовничого прозелітизму тощо;

– по-третє, з виникненням у політично оновленій Європі “ситуації релігійного розмаїття”, що породило у релігійному середовищі ланцюг конфліктів і ще рельєфніше висвітило давній дезбалансуючий і поки що невирішуваний конфлікт між “принципами демократії та прав людини, свободи совісті та релігії, з одного боку, і збереженням національної, культурної, етнічної та релігійної ідентичності – з іншого” [Рекомендація ПАРЄ 1556 (2002). Релігія і зміни в Центральній та Східній Європі. – с.62-63];

– по-четверте, з прагненнями ряду національних православних церков у контексті виникнення нових незалежних держав здобути власну незалежність чи змінити підпорядкування, що в частині випадків призводить до погіршення відносин цих церков зі своїми колишніми православними центрами й появи потреби виключити можливості урядового втручання в питання догматики, церковної організації та канонічного права [Рекомендація ПАРЄ 1556 (2002). Релігія і зміни в Центральній та Східній Європі. – С. 62].

На тлі цих європейських процесів, що безпосередньо стосуються державно-церковних відносин, в Україні за останні 17-18 років відбуваються процеси й мають місце тенденції, що з різних причин за часом, змістом та спрямованістю дещо не співпадають з європейськими, хоча й зазнають безперечного впливу. У сенсі державно-церковних відносин Україна сприймається і як Європа, і як не-Європа. Європейською її робить те, що рано чи пізно тут відбуваються і відбудуться процеси, властиві сучасній Європі. Метафорично про Україну як не-Європу є підстави говорити у тому аспекті, що ці процеси тут відбуваються у досить відмінних з Європою умовах, що робить процеси та тенденції досить особливими, специфічними. Ця специфічність спричинена:

по-перше, тим, що секуляризаційні чи, як тепер пишуть у Європі, лаїчні процеси, процеси обмирщення суспільства та особи в Україні не набули належної повноти та глибинності. Європейським секуляризаційним більше п'яти століть, в Україні – ледь 100 років. До того ж, починаючи з 1917 року, секуляризаційні процеси набули характеру ідеологічно-адміністративних акцій, націлених на побудову безрелігійного суспільства. Адміністративні рішення нібито добрі тим, що вирішують все легко і швидко, але погані тим, що із зміною умов наслідки таких адміністративних підходів так же легко і швидко розсипаються в прах. Свого часу В. Ленін справедливо констатував, що Російська імперія не виварилася в капіталістичному котлі а тому робітничий клас не встиг стати справжнім робітничим класом. Перефразовуючи цю думку, можна сказати, що Україна (як і Росія) не “виварилися в секуляризаційному котлі”, щоб сьогодні, як Європа, закономірно і вже спокійно, без релігійних війн та протистоянь прийти до думки про важливість і необхідність конструктивної присутності церкви, релігійних організацій у громадянському суспільстві. Україна після 1991 року, із зняттям ідеологічних та адміністративних перепон радянського періоду кілька поколінь, що впродовж семи десятиліть не могли повною мірою реалізувати свою релігійність (у кого вона була), “вистрелила” досить високим як для Європи рівнем релігійної самоідентифікації (74,7%; з 24 європейських країн Україна за соціологічними дослідженнями 2005 року – п'ята після Польщі, Греції, Ірландії та Португалії за цим показником [Головаха Є., Горбачик А., Паніна Н. Україна та Європа: результати міжнародного порівняльного соціологічного дослідження. – С. 130].

Зрештою у сфері державно-церковних відносин маємо істотне неспівпадання двох процесів: один, що відбувається в Європі і вже вийшов на осмислення необхідності конструктивної присутності видозмінених секуляризацією релігії та церкви у громадянському суспільстві; інший, що відбувається в Україні, яка ще не відчула у всій повноті обидва процеси (реалізації релігійності та секуляризації), але якій вже треба поспішати за Європою;

– по-друге, специфічність України в аспекті державно-церковних відносин полягає також у панівній присутності на сакральному просторі православ'я, що історично пов'язане із специфічною візантійською “симфонічністю” між церквою та державою. В Європі, де православ'я і зараз складає лише 3%, характер державно-церковних відносин задавався значною мірою католицько-протестантським домінуванням, що витлумачує секуляризацію, відокремлення церкви від держави як рішення зрозуміле і навіть бажане. У підсумковому документі Європейської протестантської асамблеї (1992) зокрема зазначалося, що “Церкви мають схвалити процес секуляризації... вони визнають свободу секуляризованої людини і зустрінуть цю людину з відкритістю для діалогу” (Цит. за: Вілем Жан-Поль. Європа та релігія. Ставки ХХІ століття. – С. 36).

У середовищі православної ієрархії переважають негативні оцінки секуляризації, відокремлення церкви від держави; очевидними є їх прагнення (явні чи латентні) до монопольного духовного впливу в суспільстві, фактичне неприйняття права релігійного вибору. Ці тенденції нерідко знаходять свій вияв у апеляціях до світської влади законодавчо зафіксувати “особливий” внесок певної церкви, поставити на місце церкву-опонента тощо, що можна розцінити як бажання в нових умовах відродити колишню “симфонічність”;

– по-третє, специфічність України в аспекті державно-церковних відносин спричинена також історичними обставинами формування державно-церковних відносин в Україні, що тривалий час не мала своєї державності, тобто коли у зазначених відносинах одна складова була відсутня. Маючи свою церкву, Україна мусила будувати церковно-державні відносини за схемами, нав'язаними державами-володарями: Росією, Польщею чи Австро-Угорщиною, що не могло не вплинути на специфіку вітчизняних уявлень про модель таких відносин (неортодоксальність, незашореність, релятивність, критичність, відкритість до чужого досвіду).

Якщо брати до уваги лише сферу правового врегулювання сучасних державно-церковних, державно-конфесійних відносин, то слід констатувати, що унезалежнення України і наступна актуалізація теоретичної і практичної проблеми перегляду існуючих державно-церковних відносин та їх унормування поставили на порядок денний низку конкретних завдань. Серед них чи не найважливішими були:

– по-перше, завдання встановити, у чому саме полягає невідповідність існуючої законодавчої бази в релігійній сфері принципово новим політичним, економічним, соціальним та духовним орієнтирам незалежної України. Як показали наступні багаторічні спроби створити принципово нову законодавчу базу чи виробити концепцію державно-церковних відносин, чітко встановити такі принципові невідповідності тривалий час не вдавалося. Далі туманних і суперечливих декларацій, що треба створити “якийсь інший” – “нерадянський” закон, справа не йшла. Закон 1991 року досить достойно пропрацював у надзвичайно важкий політичний, економічний, соціальний, духовний період новітньої історії України. В його оцінюванні підходили й підходять з підозрами, що лежать цілком у політичній площині – що Закон все-таки “радянський”, такий, що ставиться до церкви, релігійних організацій ледь терпимо і в ньому не забезпечуються справжні партнерсько-рівноправні позиції держави і церкви. І лише після того, як Захід почав визнавати цей же Закон (без будь-яких змін) як один з найдемократичніших у Європі, почали знаходитися і в нас сміливці, які вже заявляли, що існуючий Закон не такий вже й поганий, хоча й потребує певних змін;

– по-друге, актуалізованим завданням перегляду існуючих державно-церковних відносин мало стати вироблення такого Закону, що не лише надійно й універсально для різних регіонів та церков унормовував би ці відносини, а й був виявом міжцерковного, міжконфесійного, державно-церковного компромісу, курсу на гармонізацію та паритетність державно-церковних відносин в умовах нинішньої надзвичайної диференційованості – політико-адміністративної, релігійно-церковної, національно-культурної – українського суспільства.

Якщо узагальнено зазначати тенденції розвитку державно-церковної політики в Україні за останні роки та практичні спроби законодавчого унормування цих відносин, то їх можна звести до двох:

– одна з них, так чи інакше, відображає очевидне: попри всі складнощі та суперечності впродовж 17 років розвитку застосування Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації”, його норми врегулювання державно-церковних відносин продовжують забезпечувати в цілому прийнятні умови реалізації прав церков та релігійних організацій, прав і свобод віруючих та невіруючих, не знімаючи питання про вдосконалення чи перегляд існуючого Закону. І це, як виявляється, не гірший варіант, оскільки, наприклад, у Російській Федерації, де через кілька років після прийняття нового Закону “Про свободу совісті та релігійні об'єднання” (1997) провели соціологічне дослідження на предмет наслідків його запровадження і виявили, що 64% керівників релігійних об'єднань вважають, що Федеральний закон погіршив релігійну ситуацію, вона стала більш напруженою [Див.: Пчелинцев А., Рогозина Л. Государство, религия, закон: социологический анализ // Религия и право. – 2001. – №1. – С. 28];

– інша тенденція, що знаходить відображення в більш чи менш ясних деклараціях і прагненнях законодавців, представників релігійних організацій та суспільства в цілому, зводиться до того, що цей Закон, зважаючи на принципово нові полі-

тичні, соціальні, економічні та духовні умови функціонування України як держави, треба кардинально переглянути, зорієнтувавши його на відповідність декларованій у Конституції України меті побудови України як демократичної, соціальної, правової держави, завданням розбудови громадянського суспільства. Цій тенденції також роки сімнадцять, впродовж яких вона ніяк не може матеріалізуватися у зміст нового Закону, хоч існує вже більше десятка спроб це зробити. Виняток становлять хіба що останній проект Закону “Про внесення змін до Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації”, що розроблявся у 2006–2007 рр. групою фахівців, науковців, представників церков та релігійних організацій (що, мабуть, унікально для країн всього пострадянського простору) на базі Міністерства юстиції України, і доля якого поки що така ж, як і інших законопроектів – відлежуватися в шухляді до кращих часів. Зрозуміло, що причини такого становища – не в недосконалості самих проектів, мабуть, і не в тому, що вони стали заручниками чергової кризи в українському політикумі, а в тому, що Україні треба спокійно осмислити, так де ж вона знаходиться в контексті тих процесів у сакральній сфері, які відбуваються в Європі й власне в Україні, й куди рухатися. Відсутність такого осмислення буде й надалі призводити до прийняття законодавцем ухильних (рос. уклончивых) рішень: коли підготовлено проект закону, не приймати його під приводом відсутності Концепції державно-церковних відносин; коли йдеться про внесення змін чи доповнень до окремих статей існуючого закону, то пропонувати не займатися “дрібним ремонтом” Закону, а переглянути його загалом. І так уже 17 чи 18 років. Тим часом, в Україні з’являються все нові серйозні, ненадумані проблеми, що потребують законодавчого врегулювання (це і питання передавання земельних ділянок в постійне користування релігійних організацій, і забезпечення фактичної рівності перед законом усіх церков та релігійних організацій та ін.).

Відкритість питання про новий закон про свободу совісті та релігійні організації породили як мінімум два типи реагування на невирішеність проблеми оновлення законодавства у релігійній сфері.

Це, по-перше, конструктивний тип, що має своїм результатом новий проект Закону України про свободу совісті, проект оновленої після 2003 року Концепції державно-церковних відносин, низка проектів змін до інших існуючих законів. Проекти створені, враховують реалії України, досвід Європи (у тому числі негативний), відображають прагнення України імплементувати міжнародні норми права у цій сфері. З цими проектами можна працювати в режимі їх удосконалення.

По-друге, емоційно-адміністративний тип реагування, що зіткнувшись з новими процесами в релігійному середовищі, в державно-церковних відносинах, реагує на них досить радикально, адміністративно-заборонно, ігноруючи напрацювання Європи і власний досвід самої України щодо курсу на неухильне звуження адміністрування в релігійній сфері, заборонної політики держави, безпідставного втручання державно-адміністративних органів у справи церкви та релігійних організацій. Цей тип реагування під давнім приводом необхідності “навести порядок” у релігійній сфері ініціює правові норми, що легалізують ієрархію, “ранжування” церков та релігійних організацій; намагаються ввести нові спеціальні обмеження з міркувань “національної безпеки” забезпечення “культурної ідентичності” тощо, тим самим посилюючи дискримінаційні щодо конфесій тенденції [Див.: Рекомендації за результатами Віденської зустрічі ОБСЄ з проблем свободи совісті і віросповідання 17-18 липня 2003 р. // Свобода совісті та віросповідань у контексті міжнародних й українських правових актів та релігійних документів. – К., 2006. – С.77-78].

Подібні підходи носили б чисто теоретичний характер, коли б законопроекти такого змісту не з’являлися і в Україні. Так, законопроект “Про внесення змін до Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації” (реєстраційний № 2419), внесений на розгляд Верховної Ради України 21.04.2008 р., пропонує встановлення різних строків реєстрації статутів релігійних організацій залежно від термінів їх існування в Україні (ст. 14), щорічну перереєстрацію організацій, які не належать до вже зареєстрованих в Україні об’єднань; ініціює введення

низки заборон щодо діяльності релігійних організацій, що обмежують існуючі права цих організацій і суперечать вимогам ст. 22 Конституції України про недопущення “звуження змісту та обсягу існуючих прав і свобод”. Запровадження подібних законів безумовно відкидало б Україну назад від досягнутого і привело до непередбачуваних за масштабами негативних наслідків. На нашу думку, однією з причин для появи такого типу реагування є провокативна відкритість питання про новий закон про свободу совісті та релігійні організації.

Узагальнюючи зазначене і прогнозуючи характер подальшого розвитку державно-церковних відносин в Україні, є підстави стверджувати, що рано чи пізно ці відносини набудуть у вітчизняному соціумі також характеру, місця і значення, яке на сьогодні займають ці відносини в суспільствах провідних країн Європи. Заради їх ефективності та стабільної надійності вони мають органічно враховувати сучасні світові процеси та тенденції, українську специфіку і бути позбавленими штучних нашарувань, спричинених чийось суб’єктивним баченням чи політичною ситуативністю.

М. БАБІЙ ■

ДЕРЖАВНА ПОЛІТИКА У СФЕРІ СВОБОДИ СОВІСТІ Й СВОБОДИ БУТТЯ РЕЛІГІЙ В КОНТЕКСТІ ПЕРСПЕКТИВ ФОРМУВАННЯ ДЕМОКРАТИЧНОЇ ДЕРЖАВИ І ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Взаємовідносини релігійних організацій, їх інститутів і державних політичних структур є однією з важливих і найдавніших у темпоральному й історичному вимірі проблем.

Остання так чи інакше завжди виявляла свою постійну присутність у філософському, релігієзнавчому, правовому та політичному дискурсах. Характер, її практичний вияв детермінуються соціально-політичним та духовним контекстом.

В Україні питання державної політики щодо релігії й церкви (релігійних організацій), свободи совісті, свободи віросповідання закономірно набули значної тематизації як у теоретичному, так і практичному аспектах. Держава і церква – суспільні інститути, які відіграють екстраординарну, особливу роль у бутті суспільства і передовсім у житті людини. Іншими словами, “пункт зустрічі між церквою і державою” – це людина, яка є водночас *об’єктом* впливу і церкви (релігійної організації – М.Б.) і держави.[Див.: Мудрий С. Публічне право Церкви і конкордати. – Івано-Франківськ, 2002. – С.23]. Саме в площині цього впливу на людину церква і держава (кожна незалежно) реалізують свою специфічну функціональність. У цьому аспекті, як і в системі їхніх взаємовідносин (зокрема, і в контексті сьогодення) ми експлікуємо їх не як сутності, що протистоять одна одній, а як внутрішньо й функціонально незалежні одна від одної, самодостатні, автономні “на власному полі діяльності”.

Історія, сучасне буття підтверджують той факт, що держава і церква (релігійні організації) знаходяться в системі діалектичної взаємодії, взаємозв’язків, взаємовідносин, постаючи одночасно складовими архітектоники суспільства. Тому, коли ми осмислюємо суть, характер взаємовідносин держави й релігійних організацій чи в більш розширеній площині – *практичну реалізацію політики держави* у сфері свободи совісті, свободи релігій, то маємо брати до уваги, що такого роду взаємовідносини виявляють себе в системі “**суспільство – держава – церква (релі-**

■ **Бабій М.Ю.** – канд. філос. наук., ст. наук. співробітник відділення ІФ ім. Г.С. Сковороди НАН України

гійні організації)”. Наголосимо ще раз, що в цій системі ми маємо справу не лише, і не в першу чергу, з інститутами та службами, а з людьми, які об’єднані в спільному бутті “для вирішення спільних завдань і служіння їм” [Див.: Барт К. Християнська община і громадянська община // Вопросы философии. – 2001. – № 11. – С.144]. Означена тріада – “суспільство-держава-церква” – постає у своєму сутнісно функціональному вимірі як певна система взаємодії, інтеграції загального і особливого, а в узагальнюючому аспекті – як “умова індивідуальної свободи”, зокрема й свободи совісті та свободи віросповідання. Маємо також взяти до уваги, що в дуалізмі держави й релігійного комплексу (в його конфесійному, інституційному виявах) чітким є “вододіл між релігійною істиною і політичною ідеологією”, який у своєму історичному розвитку виявляє себе в нейтральності держави щодо релігії і в свободі віри для громадян. Відтак, принцип розділення політичного і релігійного можна розглядати як реальну можливість для індивіда всупереч усім політичним і соціальним детермінантам виявляти свою суб’єктивність, свою свободу совісті [Див.: Ritter Joachim “Entzweiung” Ritter J.(Hersq.) Historischen Worterbuch der Philosophie. – Bd. 2. – Basel, 1972. – S.558]. Отже, діалектика взаємовідносин держави й релігійних організацій безпосередньо корелюється з рівнем і ступенем, якісними параметрами практичної реалізації свободи совісті, свободи буття релігії. У цьому зв’язку варто зауважити, що будь-яка спроба абсолютизації складових означеної діалектики завжди поставала серйозною перешкодою реалізації свободи релігії. Це дає нам право вести мову про пряму кореляцію принципів державної політики у сфері свободи совісті, свободи віросповідання із ступенем і рівнем реалізації останніх. Це підтверджує історія розвитку такого типу суспільних відносин і утвердження принципів свободи совісті. Характер і зміст означених відносин були і залишаються динамічними, узалежненими від цілого ряду об’єктивних і суб’єктивних чинників. Тобто, йдеться про їх контекстуальну визначеність. Тому в процесі свого становлення вони (ці відносини) в площині політики держави щодо релігії й церкви (релігійних організацій) набували різноманітних форм, видів, моделей, тобто стійкої суми певних якостей, характеристик. Маємо також взяти до уваги, що державно-конфесійні відносини постають у своїй сутності як *дериват* державної політики щодо релігії і церкви (релігійних організацій), як важливий структурний компонент цієї політики. Остання є одним із суспільно значущих сигментів внутрішньої і зовнішньої політики держави.

Трансформаційні процеси, новації, наявні проблеми, а також кризові явища, які притаманні сьгодні українському соціуму, мають місце бути і в релігійному середовищі. Вони впливають на стан, характер відносин держави й релігійних організацій в ній суцільних, рівень реалізації свободи совісті, віросповідання в Україні, а тому потребують релігієзнавчого осмислення саме в контексті експлікацій *концептуальних засад державної політики щодо релігії і церкви (релігійних організацій)*. Тим більше, що дискусія в науковому, громадському вимірах стосовно означеної проблеми останніми роками набула певної актуальності. Позиції в контексті цих дискусій – різні. Однак у своїй сукупності, неоднозначності й контрадикторності вони уможливають осмислення змісту, концептуальної суті цього виду політики держави з урахуванням сучасних потреб і викликів.

Важливими у цьому дискурсі постають питання коректності щодо використання методологічного інструментарію, понятійно-концептуального апарату, уточнення змісту основних понять. Відзначимо, що використання в релігієзнавчому й правовому дискурсах некоректних понять, термінів при експлікації проблеми державної політики у сфері свободи совісті негативно впливає як на якість їх теоретичного осмислення, так і практичного розв’язання.

Означену нами галузь державної політики в понятійному аспекті пропонується описувати через термінологічний *конструкт* “державна політика щодо релігій і церкви (релігійних організацій) або більш розширено у сутнісному вияві – “державна політика у сфері свободи совісті, свободи буття релігій”. Зауважимо, що в науковій (релігієзнавчій, юридичній) літературі означена політика держави нерідко експлікується через терміни “віросповідна політика держави”,

“релігійна політика держави”, а також “державно-церковна політика”. Зрозуміло, що ці понятійні конструкти (внутрішня логіка побудови й використання яких не контамінує із сутнісними характеристиками реальності) надають такій політиці релігійного забарвлення. Вживання поняття “релігійна політика держави” визначає однозначно релігійний зміст, характер цієї політики. Такого типу поняття були б коректними при характеристиці політики конфесійно орієнтованої держави, держави з панівною церквою. Адже світська держава не повинна проводити “релігійну політику”. В цьому аспекті для багатьох авторів, які визнають такий термін, спрацьовує так званий галузевий підхід, на кшталт – економічна політика держави, соціальна політика тощо.

Щодо самого поняття “державна політика у сфері свободи совісті, свободи буття релігій”, то воно у своїй сутності характеризує концептуально оформлену систему ідей, принципів, стратегічних напрямів, підходів, мети, організаційно-практичних заходів та дій держави, спрямованих на планомірне регулювання суспільних відносин, які пов’язані зі світоглядною, передусім релігійною самореалізацією громадян, створенням нормальних суспільно-політичних, правових умов для забезпечення права на свободу совісті й віросповідання, діяльності релігійних організацій, гармонізацію їх відносин з державою, утвердження демократичних форм їх співіснування та співпраці.

Держава є організатором і провідником такої політики. Тому сутнісний акцент у характеристиці останньої слід робити на терміні “державна політика у сфері свободи совісті, свободи буття релігій”, а не на терміні “віросповідна політика” чи “релігійна політика”. При цьому слід врахувати, що в понятійному аспекті “державна постає як організована за принципами верховної влади і верховенства сфера соціальної системи, яка приймає обов’язкові й дійсні для всіх і кожного законодавчі регулятивні норми (без втручання у внутрішній простір суб’єктів) і володіє привілеєм на узаконений примус”. Такого типу функціональна характеристика держави дозволяє виділити її із всіх складових підсистем суспільства і співвіднести її домінантне положення з ієрархією взаємозв’язків і взаємодії з іншими підсистемами [Див.: Козловски П. Общество и государство: неизбежный дуализм. – М., 1998. – С.14].

Важливим у контексті реалізації державної політики у сфері свободи совісті, свободи буття релігій є також чітке, вивірене в понятійній сутності розуміння феномена свободи совісті. А вона (свобода совісті) постає як системотвірне право в системі прав і свобод людини, як основоположне право особистості на вільний, завізований совістю світоглядний, в т.ч. й релігійний вибір. Свобода совісті, таким чином, нерозривно пов’язана із світоглядними, зокрема й релігійними, морально-етичними координатами буття людини. Можна погодитися з думкою М.Бердяєва, що свобода совісті є “самовизначеністю з середини, із глибин і протилежна вона будь-якому визначенню із зовні”. Отже, “свобода совісті” як поняття охоплює своїм змістом широку сферу духовного буття людини, в якій вона вільно самовизначається і самореалізується. Тому не слід ототожнювати свободу віросповідання із свободою совісті. Вони співвідносяться як частина і ціле. Релігія не покриває всю духовну, світоглядну сферу дій свободи совісті. В релігієзнавчому контексті можна вести мову про поняття “свобода релігійної совісті”. Зауважимо також, що свобода совісті є невід’ємний компонент загальнолюдських цінностей, яка в аспекті політики держави у сфері її забезпечення, відіграє важливу роль для здійснення ідеалів громадського суспільства і розбудови демократичного соціуму. І в цьому аспекті сутність свободи совісті виявляє себе у визнанні особистістю різноманітних форм, систем, світоглядної орієнтації (в т.ч. й релігійної), вільного вибору однієї із них і вільної самореалізації цього вибору. Свобода віросповідання в цій площині постає як важлива складова, як окремий випадок свободи совісті в контексті релігійного самовизначення і самоствердження.

Є цілий ряд інших понять, які потребують свого уточнення і більш чіткого визначення: “церква”, “конфесія”, “віросповідання”, “світська держава” тощо.

Зауважимо, що коли ми ведемо мову про державну політику щодо релігії і церкви (релігійних організацій), то при цьому передусім акцентуємо свою увагу на проблемах, пов'язаних із забезпеченням права на свободу релігії.

Варто підкреслити, що в основі означеної політики (і це дуже важливо) має бути покладено чітке осмислення на державному рівні місця і ролі релігій, релігійних організацій в суспільстві, житті віруючої людини. Це, якщо так можна висловитися, своєрідна світоглядна база цієї політики. Ця політика є динамічною, вона узагальнена суспільно-політичним контекстом.

Демократична держава має також узгоджувати концептуальні положення своєї політики щодо релігій та церкви (релігійних організацій), принципи взаємовідносин влади і релігійних спільнот при їх формуванні із суб'єктами цих взаємин, об'єктами цієї політики; враховувати інтереси віруючих, їхніх спільнот, усього наявного спектра віросповідних напрямів. При цьому мають у повному обсязі враховуватися інтереси громадян, які знаходяться поза релігійним контекстом. Поділ суспільства на віруючих і невіруючих у просторі дії державної політики має бути виключеним. Це – конституційний принцип. Правда, він не завжди враховується в аспекті нормативних підходів.

Як уже зазначалося, найважливішим компонентом структури державної політики є система державно-конфесійних відносин. Останнім приділяється основна увага як з боку держави, так і в цілому релігійного комплексу. Розробляються проекти концепцій “державно-конфесійних відносин”. Вони постають як база для внесення певних змін у Закон України “Про свободу совісті та релігійні організації”. Нині триває процес обговорення одного із варіантів проекту такого роду концепції. Не буду давати оцінки цього проекту. Відділення релігієзнавства ІФ НАН України висловило свої пропозиції щодо цього документа. Зауважу лише, що в проект Концепції включено як розділ “Пріоритетні напрями державної політики у сфері забезпечення права на свободу совісті та встановлення партнерських взаємовідносин з церквою (релігійними організаціями)”. А слід було б зробити навпаки. Адже “Концепція державно-конфесійних відносин” має базуватися на чітких концептуальних засадах державної політики щодо релігії і церкви (релігійних організацій). В практичній площині за роки незалежності Українська держава виробила базові принципи, засади, цієї політики, які значною мірою відповідають вимогам часу, демократичним процесам, запитам релігійних спільнот.

Відзначимо також, що цей процес був складним, болісним і суперечливим. На жаль, політика держави у сфері свободи совісті, свободи буття релігій не одержала свого концептуального оформлення.

Що стосується критеріїв та основних принципів цієї політики, то вона:

- побудована на засадах законності і справедливості, є легітимною;
- корелюється з основними положеннями Конституції України, комплексу законодавчих і нормативних актів щодо свободи совісті, свободи релігії, які, у свою чергу, постають як юридичне оформлення принципових основ цієї політики;
- відображає інтереси людини, громадянина (віруючої чи невіруючої особистості), визнає непорушність їхнього права на свободу совісті, свободу віросповідання, необхідність його повноцінної реалізації;
- відповідає визнанням нашою державою нормам, вимогам, міжнародного права в цій сфері;
- спрямована на забезпечення єдності й однакової правових підходів, принципів у їх практичному вияві (відносини владних структур і релігійних спільнот) як на загальнодержавному, так і регіональному рівнях;
- адекватна потребам держави, суспільства, релігійних організацій, викликам часу, базується на глибокому аналізі релігійної ситуації в країні, враховує позитивні й негативні тенденції, внутрішню логіку їх розвитку, прогнозовану перспективу;
- враховує той факт, що релігія і церква (релігійні організації) історично імплантовані у структуру українського соціуму, є його невіддільною частиною,

їх роль і функціональну значущість у суспільному житті, морально виховний потенціал, рівень довіри людей до релігійних інститутів (перш за все, традиційних для України конфесій), а також те, що наша країна є поліконфесійною;

- орієнтована на відродження, розвиток духовного життя суспільства, його оздоровлення, створення умов для оптимального задоволення релігійних запитів віруючих громадян, вільної (в межах закону) діяльності релігійних організацій в їх конфесійному розмаїтті, забезпечення стабільності, миру, спокою, атмосфери толерантності як у релігійному середовищі, так і соціумі в цілому.

Аналіз показує, що в реалізаційному аспекті державна політика у сфері свободи совісті, релігій включає також і певні види діяльності держави зокрема, *нормотворчу правозастосовну, інтерпретаційну, контрольну, наукову, освітню.*

Узагальнюючи, слід сказати, що державна політика щодо релігії і церкви чітко окреслює пріоритети, роль, стратегію й тактику, методологію практичної діяльності всіх гілок державної влади для забезпечення свободи релігії, релігійних спільнот, можливостей для самореалізації віруючої особистості та виконання притаманних релігійним інститутам функцій, правовий захист цієї свободи.

Політика Української держави у сфері свободи совісті, релігії базується на системі чітких визначальних принципів:

- **світський**, конфесійно безсторонній (*нейтральний*) характер держави, її структурних підрозділів;

- **рівність** кожного (*людини і громадянина*) у правах і свободах перед законом, незалежно від їхнього ставлення до релігії, приналежності до тих чи інших конфесійних спільнот;

- **рівність** усіх релігійних організацій перед законом;

- **допустимість** у сфері свободи совісті, релігії, релігійних організацій лише тих обмежень, що встановлюються законом і є необхідними в контексті охорони суспільної безпеки громадського порядку, здоров'я і моралі або захисту прав і свобод інших людей;

- **цілеспрямоване** формування (*на рівні суспільства*) засад гуманізму, толерантності, поваги до гідності людини, її релігійних почуттів, культурно-національних, релігійних традицій.

Ці та інші положення, на яких власне й побудовані відносини держави і церкви (релігійних організацій), закріплені в Конституції України, в Законі “Про свободу совісті та релігійні організації”, який є базовим і регулює відносини у сфері права людини і громадянина на свободу совісті, окреслює правовий статус релігійних організацій, а також обов'язки суб'єктів державно-конфесійних відносин. Своє трактування, конкретизацію ці положення знайшли в цілому ряді інших нормативно-правових актів, котрі визначають юридичні засоби, механізм практичної реалізації свободи релігії, її охорони і захисту, врегульовують окремі галузі державно-церковних відносин, питання діяльності релігійних організацій, їхньої власності, трудових правовідносин у них тощо.

Законодавство про свободу совісті та релігійні організації в означеному контексті постає як цілісна система, є юридичним виразом державної політики щодо релігії і церкви (релігійних організацій) і складає нормативну основу відносин держави і релігійних організацій.

Стаття 35 Конституції України закріплює право кожної людини, яка проживає на території України (*а не тільки її громадян*) на “свободу світогляду і віросповідання”. Це “право включає свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культури і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність”. Як бачимо, в Основному Законі не вживається поняття “свобода совісті”. Проте воно сутнісно і структурно подано через термінологічний конструкт “свобода світогляду і віросповідань”. А це фактично і є свобода совісті в її філософсько-правовому прочитанні. Слід повернути увагу до того, що за винятком вказаного положення 35-ї статті Конституції, інші за змістом співвідносяться лише з поняттям “свобода релігій”. Цей акцент значно менше проглядається в законі про свободу совісті, де в розшифровці дано-

го права вказується на вільну у совісті можливість “мати, приймати і змінювати релігію або переконання за своїм вибором... відкрито і вільно поширювати свої релігійні або атеїстичні переконання”.

Принцип “світськості” української держави (як норма) теж не задекларований як конституційний, хоча він присутній в положеннях Основного Закону України і в Законі “Про свободу совісті та релігійні організації” про відокремлення церкви (релігійних організацій) від держави, а школи – від церкви, і де зафіксовано, що “жодна релігія в Україні не може бути визнана як обов’язкова”.

У цій сукупності вказані положення можна постулювати як базові принципи забезпечення свободи совісті, релігії, релігійних організацій в поліконфесійній державі, якою є Україна.

Чи всі ці засадничі елементи мають своє повноцінне здійснення? Як кажуть, “правильна відповідь – “Ні”. Вони потребують більш чіткого, законодавчого, нормативного оформлення. Забезпечення конституційно і законодавчо оформлених пріоритетних принципів державної політики у сфері свободи совісті, свободи буття релігій значною мірою залежать від діяльності державних органів місцевого самоврядування громадських організацій в аспекті реалізації засад, цієї політики в практичній площині. В цьому контексті повноцінне здійснення принципів політики держави у сфері свободи совісті, свободи віросповідання постає умовою побудови відкритого громадянського суспільства, фактором його демократизації.

Відзначимо також, що принципово важливою для держави визнається необхідність “створення у суспільстві такої атмосфери, яка б максимально сприяла гідному виразу усього багатства релігійних почуттів людини, захисту її прав та задоволення духовних потреб, дальшому розвитку релігійних інституцій, а також формування соціально-політичних механізмів, які б зробили неможливим повторення жахів і трагедій минулого”.

Демократичний характер державної політики щодо релігії і церкви, значний поступ у напрямі нормалізації державно-конфесійних відносин, переведення їх на принципово новий рівень як правового, так і морального плану, створення законодавчої бази, що гарантує повноцінну практичну реалізацію права на свободу совісті, свободу релігії, врегулювання складних питань життєдіяльності релігійно-церковних інституцій та інші конкретні кроки держави сприяли виникненню принципово нової релігійної ситуації, розвитку процесу оптимізації релігійного життя в Україні в його інституціалізованому вияві як у кількісному, так і у якісному аспектах.

Практичне цілеспрямоване здійснення основних концептуальних положень політики держави щодо релігії і церкви сприяло тому, що релігійні організації України за своїми кількісними параметрами, функціональними можливостями наблизилися до оптимального рівня потреб.

Зрозуміло, що невирішених проблем ще багато, релігійна ситуація в Україні залишається складною та неоднозначною, вона зберігає свою конфліктогенність, активно легалізує в суспільному просторі гострі суперечності у сфері міжконфесійних, внутрішньоцерковних відносин. Є ще значна кількість невирішених, неврегульованих питань державно-конфесійних взаємовідносин.

Проблеми, які вимагають свого розв’язання у сфері “силового поля” свободи релігії, що постають сьогодні як важливі й невідкладні, потребують уваги і допомоги держави та суспільства.

Набутий практичний досвід реалізації державної політики, що здобув схвалення європейського, світового співтовариства, дає підстави для оптимістичного висновку – свобода совісті, релігії, церкви є в Україні доконаним фактом і засвідчує незворотність процесу демократизації нашої держави, побудови громадянського суспільства.

РЕЛІГІЯ ТА ПОЛІТИКА: ОСОБЛИВОСТІ СУСПІЛЬНОГО СТАТУСУ ТА ФУНКЦІОНУВАННЯ

Релігія і політика – це два духовно-соціальні явища суспільного буття, сфери яких дуже тісно перетинаються. Впродовж всієї історії людства ми можемо спостерігати цю тісну взаємодію. Практично всі дослідники, серед яких є і релігієзнавці і політологи, сходяться на думці про те, що релігію і політику можна розділити лише теоретично, але на практиці ми будемо спостерігати їх складний взаємозв'язок та взаємовплив одне на одного.

В останні десятиліття все більше спостерігається посилення процесу політизації релігії. Різним аспектам цього явища присвячені публікації В.Є. Єленського, О.Н. Сагана, А.М. Колодного, В.В. Климова, О.В. Бучми, С.І. Здіорука та ін.

В умовах сильної політизації релігійного життя видається актуальним розглянути особливості суспільного статусу релігії та політики, а також виділити особливості їхнього функціонування у суспільному житті країни.

Чітко розділити політичне та релігійне надзвичайно складно найперше тому, що у них співпадає суб'єкт. Конкретний індивід чи соціальна спільнота є носієм одночасно і політичного, і релігійного. Членство у політичній організації зовсім не виключає можливості членства у релігійній, і навпаки. Індивід може одночасно (а то й – одномоментно, якщо мова йде про повне зрощення політики та релігії що має місце в ісламських країнах) займатися і політичною, і релігійною діяльністю.

Як політика, так і релігія, відіграючи важливу регулюючу роль, впливають на відносини в суспільстві. Політика регулює політичні відносини, релігія – релігійні, і дуже часто об'єкт їхньої дії співпадає. З одного боку, один і той же індивід може бути об'єктом і політичних, і релігійних відносин. З іншого боку, ці відносини можуть співпадати.

Якщо виходити з того, що “суб'єкт – носій предметно-практичної й духовної діяльності, джерело активності й творчості, спрямованих на об'єкт” [Чорний І.П., Іваницький Р.В., Жерновой Є.Г., Бродецький О.Є. Філософсько-релігієзнавчий (українсько-англійсько-німецько-французький) тлумачний словник. – Чернівці; “Золоті литаври”, 2001. – С. 167], то і політичним, і релігійним суб'єктом може виступати один і той же індивід, що неминуче поєднує політичне і релігійне. Одна і та ж людина може провадити і політичну, і релігійну діяльність, на неї може бути спрямована як політична, так і релігійна діяльність. Таким чином, бачимо, що повністю розділити політичне та релігійне неможливо.

Політику та релігію поєднує також віра в ідеал. Кожен з них має свій ідеал та прагне втілити його в життя шляхом конкретних дій. Релігійний ідеал повністю втілиться у потойбічному житті, а політичний – повинен втілитися тут, на землі. З одного боку, люди довіряють політикам у покращенні земного життя, а релігійним лідерам – у своє щасливе життя в раю, якщо брати до прикладу християнство.

З іншого боку, релігія спочатку використовує віру, а вже потім дає їй логічне обґрунтування, політика ж навпаки, спочатку звертається до людського розуму, а уже потім закликає вірити запропонованому [Религиоведение/ Энциклопедический словарь. – М.; 2006. – С. 896]. Проте у будь-якому випадку задоволення як політичних, так і релігійних потреб людина на сьогоднішній день не має в наявності, але сподівається, вірить, що її приналежність чи, принаймні, прихильність до даних організацій забезпечить виконання її сподівань. Тут ми чітко бачимо, що природа віри певною мірою співпадає.

■ **Продивус С.** – аспірантка Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України

І політична партія, і релігійна громада є організаціями. Кожна з них об'єднує певну кількість осіб, що становить колектив, одне ціле, об'єднане на основі спільних завдань, програм, інтересів, поглядів і т.п. [Політичний словник/ За ред. В.К Врублевського, В.М. Мазура, А.В. Мяловицького. – Головна редакція УРЕ, 1976. – С. 380].

Спільним також є використання співпраці один з одним задля досягнення своїх інтересів. Можна привести сотні прикладів, коли з допомогою релігійної підтримки певна партія приходила до влади. Підтримка певної політичної сили релігійною спільнотою здійснюється наступним чином:

- роздавання агітаційної літератури на території релігійної громади політичними прихильниками чи безпосередньо священнослужителями.
- проведення молитв, літургій та ін. за перемогу конкретної політичної сили чи лідера.
- вихваляння діяльності певної політичної сили та негативна, занижена оцінка її суперників під час богослужіння.
- наділення бажаного кандидата винятково позитивними рисами аж до проголошення його обрання Божою волею, задумом та ін., а його самого – навіть Божим обранцем, на якого можуть покладатися месійні сподівання. В цей час противнику приписуються риси “вовка в овечій шкурі”, або роль посланника диявола.

На практиці зустрічаються два-три і значно рідше застосовуються всі види підтримки одночасно.

Політизація релігійних організацій може проявлятися і більш радикально. Відомі численні випадки, коли священнослужитель не агітує за якусь політичну силу, а сам стає її частиною. В такий спосіб релігійне і політичне стають неподільними у його практичному житті. Політичні гасла привносяться у життя релігійної громади, а релігійна громада стає прекрасним захистником інтересів тієї політичної сили, до якої належить їхній керівник. При чому, не тільки на виборах у ролі виборців, але і як можливість за їхньої підтримки провести, наприклад, мітинг для лобювання певних рішень.

Є також численні випадки, коли релігійна організація отримувала вигідну земельну ділянку чи їй повертався храм завдяки лобюванню її інтересів певною політичною партією. У таких випадках процес політизації релігійної організації є достатньо явним.

В останній час ми часто спостерігаємо тенденцію священнослужителів не просто йти у члени якоїсь партії, а створювати власну. Відтак створюються політичні партії та рухи на релігійній основі. Організаторами можуть бути не обов'язково представники керівництва релігійної організації, але й просто члени певної громади, проте, як правило, з благословення ієрархії організації.

Створені партії вже у самій назві засвідчують свою релігійну приналежність: Республіканська християнська партія, Українська християнсько-демократична партія, Християнсько-демократична партія України, Християнсько-ліберальний Союз, Християнсько-народний Союз, Партія мусульман України та ін. Проте часто, переглянувши передвиборчу програму таких партій, в ній не знайти якісь релігійні постулати і ті позиції, які, виходячи з назви, мала б пропагувати партія.

Політизація релігії виражається також у спробах комплектування органів місцевої виконавчої влади на конфесійній основі. Це призводить до того, що представники владних структур на місцях, депутати органів місцевого самоврядування, деякі політичні партії та громадські організації, окремі політики, демонструючи свою політичну й конфесійну орієнтацію, нерідко надають підтримку та здійснюють протекціонізм одним церквам, ігноруючи інтереси інших.

З вище наведеного можна зробити висновок про те, що релігія та політика є невіддільними сферами суспільного буття, і розділити їх можна лише теоретично [Васьків А. Релігійний чинник в сучасному політичному процесі України//]. У реальному житті ми можемо говорити лише про ступінь їхнього переплетення або ступінь їхньої незалежності один від одного.

“Церква... завдяки інтимності своїх відносин з прихожанами, може утверджу-

вати ті чи інші критерії, визначати пріоритети і, не граючи прямої ролі на політичній арені, давати орієнтири політичного характеру” [Цит. за: І.В. Данилевич// От нетерпимости к соглашению. Проблемы перехода от гражданского и религиозного противостояния к веротерпимости и общественному соглашению. – М.; 1999. – С. 203]. Релігійній організації не обов’язково прямо йти в політику, аби брати участь в агітаційній роботі чи вірянам йти у члени партії, створювати в ній свої релігійні осередки, а в силу своєї специфіки достатньо просто виконувати всі свої функції. Взяти хоча б для прикладу світоглядну функцію релігії, яка формує уявлення про саму людину, її цінності, пріоритети, визначає людську діяльність, сприйняття світу та інших людей, відношення до всього оточуючого. Її не обов’язково зреалізовувати через участь в діяльності політичної спільноти. З вище наведеного переліку впливають водночас і політичні переконання та уподобання.

Взаємодія релігії й політики може відбуватись на наступних рівнях:

на суспільному (теократія, цезаропапізм, державна церква тощо) та індивідуальному (глава церкви є главою держави і навпаки), зовнішньому та внутрішньому (структурному й функціональному) [Див. Академічне релігієзнавство. Підручник. За науковою редакцією професора А. Колодного. – К.; 2000. – С. 581-589].

Політика і релігія – це дві специфічні форми суспільного, у яких співпадає цілий ряд функцій.

Політика виконує такі функції:

пізнавально-прогностичну, ідеологічну, нормативно-регулятивну, комунікативну, виховну, інтегративну [Політологія у схемах, таблицях, визначеннях: Навч. посібник/ За заг. ред. І.С. Дзюбка та ін. К.; 2002. – С. 155].

Функції релігії наступні: світоглядна, релятивна, комунікаційна, виховна, компенсаторна та інтегративна.

За певних умов релігія може виконувати також і політичну та правову функції прикладом слугує доба Середньовіччя.

Оскільки деякі функції, які покликана виконувати релігія, накладаються на деякі політичні функції, то переплетіння політичного та релігійного є неминучим. Розглянемо детальніше функціональний рівень взаємовпливу релігії і політики.

Світоглядна функція полягає у визначенні мети та смислу життя індивіда. Вона визначає пріоритети, цінності та ідеали в житті людини. Сформовані релігією певні світорозуміння та світосприйняття віруючої людини можуть, з одного боку, спонукати її вступати в конфлікт із носіями чи об’єктами політики – державою, партією, рухом. Це трапляється тоді, коли вони суперечать поглядам, оцінкам і нормам релігійного індивіда чи установи. Найбільш часто це буває, коли індивід (установа) потрапляє в середовище іновірців. З іншого боку, за умов єдиновірного середовища, віруючі люди можуть активно впливати на структурні компоненти політики заради поширення певних поглядів, оцінок норм поведінки, брати участь у формуванні політичних доктрин.

Не менш важливою в політичному житті суспільства є компенсаторна функція релігії. Вона пом’якшує чи цілком знімає залежність і обмеженість людського існування через орієнтації на зміну об’єктивних і суб’єктивних умов буття, на формування власної свідомості. Релігія дає людині надію на краще життя у потойбічному світі на противагу стражданням та утискам у земному житті, обіцяє своєрідну компенсацію за слухняне та терпеливе зношення всього, що випадає на долю людини, в тому числі й за всі проблеми та труднощі, породжені політичною системою суспільства. Завдяки релігійним переконанням людина завжди має певну мотивацію для життя.

Комунікативна функція релігії здійснюється через спілкування людей як у позарелігійній, так і в релігійній діяльності, охоплюючи процеси обміну інформацією, сприйняття людини людиною. Виділяють два рівні спілкування. Перший рівень – це спілкування віруючих між собою. Е.Дюркгейм порівняв релігію як комунікативну силу з дією клею: вона допомагає людям з’єднатися й усвідомити себе як моральну спільність. Другий рівень – спілкування віруючих зі “священним” (Богом, ангелами) – просто як чинник спілкування між людьми за допомогою священних обрядів та ритуалів.

Для політики важливим є перший рівень спілкування, де віруючі обмінюються між собою інформацією, в тому числі й про політичні сили. Як відомо, особистісний фактор відіграє найкращу роль, коли мова йде про достовірність сказаного. Оскільки люди довіряють, перш за все, близьким, рідним, добре знайомим, а тим більше тим, які поділяють їхні погляди, що ми маємо у нашому випадку, то інформація, передана співприхожанином релігійної громади, викличе достатньо високий відсоток довіри.

Для стабільного функціонування політичного життя суспільства немаловажною є регулятивна функція релігії. Вона орієнтована на здійснення певного керування діяльністю, поведінкою віруючих, упорядкування відносин між ними. Релігія виробила певні норми співжиття (мораль) і зразки поведінки (виховання) віруючих, встановила систему контролю за їх діяльністю, нормами заохочення й покарання. Ця функція релігії накладається на відповідну функцію політики, через яку остання також включає людину до складного світу суспільних відносин. Особливе місце в розумінні зв'язку релігії, суспільства, політики посідає інтегруюче-дезінтегруюча функція релігії, яка в одних випадках поєднує індивідів, групи, а в окремих випадках – і народи, а в інших – роз'єднує їх. При цьому одна й та ж релігія в один і той же час в тому ж самому суспільстві може виконувати обидві функції одночасно. Якщо ми ведемо мову про маленьку групу одновірців, яка знаходиться у меншості, то релігійні почуття та переконання їх об'єднують. Але у цей же час у відношенні до іновірної більшості релігія відіграє дезінтегруючу роль.

Фахівець з етнології релігії, професор Л.О. Филипович влучно підмітила, що суспільна інтеграція на релігійній основі сприяє стійкості, збереженню стабільності особистості, окремих соціальних груп, установ, суспільства в цілому. У більш вузькому значенні інтегративна функція релігії виявляється в тих межах, у яких визнається загальне віросповідання. З більш близької нам історії власного народу згадується греко-католицизм, що запобіг окатоличенню українців, а відтак – і їх повній колонізації [Филипович Л. Етнологія релігії: теоретичні проблеми, вітчизняна традиція осмислення. – К.; 2000. – С. 83]. Релігія об'єднує одновірців навколо спільної віри, поглядів, цінностей, і в той же час роз'єднує їх з іншими індивідами, які не поділяють їхніх релігійних переконань.

Помаранчева революція переконливо засвідчила здатність релігії до згуртування народу для досягнення загальнонаціональних політичних цілей. З цього приводу Г.Лебон вважав релігійні вірування “єдиним фактором, який може одночасно дати якомусь народові повну спільність інтересів, почуттів і думок. Релігійний дух замінює, таким чином, відразу поступові спадкові надбання, що є необхідними для утворення національної душі. Народ, охоплений якимось віруванням, не змінює, ясна річ, душевного складу, але всі його здібності звернені до однієї мети: до торжества його релігії, і вже лише через це одне міць його стає страшною”.

Виконуючи культуротрансляційну функцію, релігія сприяє також і процесу успадкування політичних традицій. Оскільки релігія, як і політика, є складовою частиною загальнолюдської культури, вона сприяє розвитку, збереженню та передачі культурної спадщини певного народу, в тому числі й політичної культури.

Завдяки легітимно-розлегітимлюючій функції релігія освячує суспільні порядки, норми поведінки, а також, значною мірою, узаконює діяльність певних політичних сил.

Жодна політична система не може існувати без узаконення. При цьому йдеться не просто про нормативний порядок у суспільстві (це функції правової системи), а про легітимізацію як обґрунтування правомірності існування самого нормативного порядку, про відношення до закону в принципі). За допомогою легітимізації релігійні інститути дають оцінку соціально-політичним, культурним та іншим явищам, формують відповідне ставлення до них.

У більшості випадків релігія є надійним засобом зміцнення держави, утвердження існуючого політичного устрою. Вона підтримує та стабілізує існуючий лад, закликаючи до відмови від революційних та силових перетворень системи.

Делігитимлююча роль релігії виявляється, як правило, тоді, коли певна соціальна група чи окремих індивід перебувають в іновірній державі та обирають собі за мету зміну існуючих порядків. Неправомірність існуючих порядків і установ вони, звичайно, обґрунтовують на основі Святого Письма або богословських трактатів.

Дію легітимно-розлегітимлюючої функції особливо добре можна помітити у багатоконфесійному суспільстві, коли існуючий лад всіляко підтримується одними конфесіями, релігіями й засуджується іншими.

Всебічне здійснення названих релігійно-політичних функцій рідко (чи надзвичайно рідко) спостерігається одночасно в одній і тій же країні. Повнота й напрямок розглянутих функцій залежить від ряду соціально-політичних умов. Завдяки здійсненню названих функцій релігія виконує значну конструктивну (чи деструктивну) роль у розвитку та функціонуванні політичної системи суспільства.

Релігійні організації хоча й не проводять власної політики, але здатні виступати на стороні певних політичних сил. Церква не є політичним інститутом суспільства, але, як свідчить історичний досвід і сучасність, має досить вагомий вплив на політичне життя соціуму.

Дослідники М.Кардош та Е.Кардош виділяють три основні погляди на взаємодію політики та релігії [Див. М.Кардош, Е.Кардош Релігія та політика: сутність і форми взаємовідносин // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник. Книга I. – Львів, 2008. – С. 726-735]. Перша точка зору полягає в тому, що релігія та політика – зовсім різні, абсолютно не співмірні речі. “Це два різні світи, що не повинні перетинатися”. Прибічники цього погляду стверджують принципову відмінність між релігією та політичною ідеологією, яка неодмінно пов’язана з практичною діяльністю. Вони заперечують будь-яке зближення розглядуваних понять.

Проте на вище розглянутих прикладах, ми чітко бачимо, що політика і релігія, хоча й різні, але мають дуже багато спільного, починаючи від носіїв і закінчуючи деякими функціями, що накладаються.

Друга точка зору полягає у прямому отождненні політики й релігії. Особливо яскраво вона втілюється в теократичних державах. Не менш сильно, але дещо інакше в марксизмі-ленінізмі, особливо сталінського зразка. Так, у Маркса критика теології перетворювалась на критику політики, критика релігії пов’язувалась із критикою тих політичних порядків, “які вона освячує і захищає”. Це призвело до того, що вже за Леніна служителі церкви розглядались як політичні супротивники, а антирелігійна боротьба набрала відверто політичного характеру.

Ця точка зору також не витримує критики з огляду на цілий ряд відмінностей між релігією та політикою, а саме:

· Політика та релігія – різні сфери соціальної діяльності та суспільної свідомості. Відповідно, у них і різна специфіка функціонування.

· У них різна спрямованість: політика спрямована на реальний світ, а релігія насаперед – на надприродній.

· Вони мають різні витоки. У політики – це інтереси і потреби людей, пов’язані зі здобуттям та утриманням влади. У релігії – корені соціальні, індивідуально-психологічні. М.Кардош та Е.Кардош вдало підмітили, що “політика діє на людину через її індивідуальні індивідуальні інтереси та потреби, обіцяючи задовольнити їх (вказуючи принаймні на можливість цього). Релігія починає діяти немовби на пізніших етапах – вибору і виправдання засобів реалізації цілей, їх моральної санкції, а також можливої солідарної допомоги одновірців і релігійних структур” [Там само. – С. 729].

· Політика пов’язана, насаперед, із суспільними ідеалами людини, релігія – з індивідуальним ідеалом.

· Релігійна позиція частіше визначає політичну, але політична позиція визначає релігійну надзвичайно рідко.

· Одна з найбільших різниць між релігією та політикою у степені довіри. Політиці людина довіряє свій добробут, земну влаштуваність; і якщо розчарується в одній партії, то без особливих проблем знаходить іншу. З релігійної ж сфери все значно складніше. Релігії людина ввіряє все, що у неї є, все своє життя, всі сфери

свого буття. Розчаруватися в певній релігії значно складніше, ніж у певній партії (у крайньому випадку там можна все списати на людський фактор). Перейти з християнства у іслам, буддизм, іудаїзм чи в якусь іншу релігію – це далеко не те саме, що перейти в іншу партію.

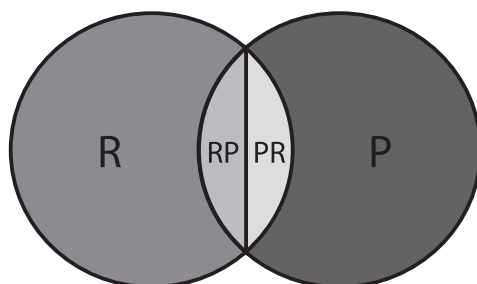
“Дія переважно практичних (політичних) явищ на вищій (духовній) прояви має причинно зумовлений характер. Дія ж духовних явищ на практично-політичні має характер доцільності або цілепокладання. Під цим кутом зору діяльність людини визначається вже не наявною причиною, а есхатологічною перспективою” [Там само. – С. 729-730].

Політика, як правило, пов’язана з інтересами певного кола, прошарка людей. Її прихильники – це достатньо вузьке коло людей, які очікують задоволення цілком конкретних потреб. Релігія ж може відповідати на запити представників всіх соціальних груп одночасно. Вона має міжкласову основу.

Все суспільство живе згідно політичних законів. Релігія може бути винятком. Релігійна людина виконує й дотримується тих законів, які не суперечать її релігійним переконанням. Проте, якщо політичні та релігійні закони розходяться, то верх отримують релігійні, незалежно від міри покарання. Згадаймо, скільки тисяч протестантів за часів Радянського Союзу, попри заборону збиратися й проводити богослужіння, таки збиралися. А потім по двадцять п’ять років відсиджували у в’язниці, але не зрікалися своїх переконань, вважаючи їх правильними, на відміну від радянських законів.

Якби політика і релігія були абсолютно різноприродними явищами суспільства, то ні про яку взаємодію не могло би бути й мови, оскільки принципово несуміжні речі не можуть взаємодіяти. Проте між політикою та релігією є багато спільного, завдяки чому сфери їхньої діяльності тісно переплетені, а цілий ряд відмінностей робить кожен з них окремою сферою суспільного буття.

З огляду на вище сказане, бачимо, що взаємодія політичного та релігійного є неминучою. Це можна проілюструвати за допомогою кілець Ейлера:



Символом R позначене проблемне поле власне релігії. Символом P – “чисту”, секуляризовану політику. PR – це сфера заполітизованої релігії. Символ RP стосується сакралізованих явищ політики. Розміри поля PR та RP, тобто глибина взаємодії політики та релігії, можуть коливатися (напр., високий ступінь інтенсивності взаємодії спостерігається у кризових суспільствах, до яких зараз належить і Україна), але про повну їхню відсутність говорити не приходиться. Видатний німецький філософ-письменник Т. Манн свого часу зауважив, що релігія і політика, хоч і речі абсолютно різні, однак між собою тісно пов’язані, не бачити цього – “...означає не бачити єдності світу”.

Релігія та політика – дві сфери суспільного буття, які хоч і знаходяться поруч (тобто окремо), але достатньо тісно співпрацюють і навіть у деякій площині перетинаються. Безперечно, потрібно чітко розрізняти політичне та релігійне, проте, усвідомлюємо, це є одним із найскладніших завдань сьогодення. Розглянувши суспільний статус та функціонування релігії та політики, однозначно переконуємося, що розвести їх по різні боки – неможливо. Релігія та політика й надалі будуть знаходитись у тісному взаємозв’язку, як це було й досі. Питання залишається лише в тому, щоб теоретично могли розмежувати релігійне і політичне та спрогнозувати можливі сценарії їхньої взаємодії. Виходячи з цього, можна відвертати негативні можливості та сприяти позитивним напрямкам взаємодії політики та релігії.

ВЗАЄМОДІЯ ДЕРЖАВИ І ЦЕРКВИ (РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ) НА ШЛЯХУ СТАНОВЛЕННЯ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА В УКРАЇНІ

З часу проголошення державної незалежності України стратегічним напрямом розвитку української держави стало становлення та побудова громадянського суспільства. Слід зазначити, що громадянське суспільство – спільнота вільних, відповідальних, економічно незалежних громадян із високим рівнем громадянської самосвідомості, соціальних, культурних та моральних відносин. Громадянське суспільство – сфера реалізації основних прав людини: на життя, свободу, безпеку, власність тощо, а також сфера вільного вираження її політичних, економічних, соціальних, культурних, духовних потреб та інтересів. Центром громадянського суспільства є людина, її права, свободи та інтереси, умовою його існування виступає особистість, що здійснює своє право на самореалізацію. Основними сутнісними рисами громадянського суспільства є свобода, демократія, приватна власність, законність тощо.

Так як громадянське суспільство ще не стало реальністю українського суспільства, то його побудова та становлення є актуальним питанням сьогодення. У здійсненні цього провідна роль належить державі, адже на неї, згідно з Конституцією України, покладено функції керування, організації, управління суспільними справами та обов'язок забезпечення прав та свобод людини і громадянина, що, в свою чергу, є необхідною умовою та основою для становлення громадянського суспільства в Україні.

Проте, як показує практика суспільного буття, забезпечення прав та свобод людини і громадянина не є нормою життя в українському соціумі. Норми Конституції України в своїй більшості носять декларативний характер. Причиною цього є слабкість держави, що проявляється в соціально-політичній конфронтації різноманітних владних структур, недосконалому законодавству, глибокому розриві між задекларованими демократичними цінностями та їх втіленням в практику суспільного життя тощо.

Головною причиною вищевикладеного є відсутність певного рівня зворотного зв'язку, іншими словами взаємодії між державою і суспільством, яке, у свою чергу, представлене, перш за все, в якості політичних партій, неурядових організацій, Церкви та ін. Вищеназвані структури є інститутами громадянського суспільства, мають поширення в українському суспільстві, проте не повною мірою здійснюють притаманні їм функції. Причин цьому є багато, але основна з них – відсутність стійкої стабільної взаємодії з державою.

Взаємодія – це участь у спільній роботі, діяльності, співробітництві, спільне здійснення операцій, угод. Поняття “взаємодія”, з одного боку, трактується як визначальний принцип організаційного характеру у державному управлінні, а з іншого – зводиться до особливої форми “авторегуляції” – зворотного зв'язку [Якубовський Я., Бутирська Т. Взаємодія держави і громадянського суспільства в Україні // Вісник Національної академії державного управління при Президентові України. – 2004. – №1. – С.317-321]. У свою чергу, зворотній зв'язок розглядається як громадський контроль над діяльністю держави, метою якого є нейтралізація і попередження її антигромадянської діяльності.

Отже, взаємодія між державою та інститутами громадянського суспільства передбачає вплив держави на інститути громадянського суспільства і навпаки. Вона також є тим процесом, що здатний, з одного боку, реально забезпечити наближення держави до потреб громадян України, реалізувати їх права і свободи,

■ Грінер О. – аспірант Національної академії державного управління при Президентові України.

і з другого, – через діяльність інститутів громадянського суспільства, залучити їх до процесу прийняття управлінських рішень. Взаємодія між державою та інститутами громадянського суспільства є основною умовою формування та становлення такого суспільства в Україні.

Слід відзначити, що важливе місце серед інститутів громадянського суспільства в Україні займає Церква, що визначається нами як суспільний інститут, що діє у системі інших суспільних інститутів та має особливий статус завдяки своїй відокремленості по відношенню до інтегрального суспільного інституту, яким є держава. Церква є інститутом громадянського суспільства в першу чергу тому, що вона, згідно с.35 Конституції України та с.5 Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації”, відокремлена від держави [Конституція України: Прийнята та п’ятій сесії Верховної ради України 28 черв. 1996 р. – К.: Преса України, 1997.С. 382]. Саме це дає підставу говорити про неї як про самоврядну незалежну інституцію.

1.Важливість Церкви як інституту громадянського суспільства для України визначається по-перше, різким збільшенням з часу проголошення державної незалежності України кількості релігійних організацій, які згідно із Законом України “Про свободу совісті та релігійні організації”, є юридичними особами [- Закон України про свободу совісті та релігійні організації // Закони України. Верховна Рада України. Інститут законодавства. - К. - Т1. - 1996. - С.378-389]; по-друге, активним входженням Церкви (релігійних організацій) в суспільне життя України та значним досвідом і потенціалом у справі виховання громадян України тощо; по-третє, не мало важливим аспектом є значний рівень довіри до Церкви (релігійних організацій) з боку громадян України.

Все це створює основу для підтвердження тези про те, що Церква (релігійні організації), особливо християнського спрямування, мають значний потенціал у справі побудови засад громадянського суспільства в Україні. Адже вона є об’єднанням, заснованим на цінностях, які цілком корелюються з цінностями громадянського суспільства: толерантності, ненасильства, справедливості, гуманізму тощо. Завдяки таким особливостям, як продукування цінностей та звернення до внутрішнього світу кожної людини, Церква (релігійні організації) мають “особливе призначення – шукати в ній (в людині) справжню мотивацію її поведінки, ... а це є не менш важливим, ніж норми права, які регулюють зовнішні прояви цієї поведінки [Державне управління та державна служба: словник-довідник / Уклад. О.Ю.Оболенський. – К.: КНЕУ, 2005.С. 56]. Це може відбуватись і вже відбувається через вплив Церкви (релігійних організацій) на свідомість і поведінку людини з метою формування в неї таких моральних якостей як патріотизм, законслухняність, суспільно-політична та економічна активність, толерантність, захист життя, взаємодопомога, співчуття тощо. Наявність вищеназаних моральних якостей в громадян України призведе до формування громадянсько свідомої особистості, а це, у свою чергу, прискорить процес становлення громадянського суспільства в Україні.

Отже, Церква (релігійні організації), позитивно впливаючи на свідомість і поведінку громадян нашого суспільства, спроможна закласти підвалини громадянського суспільства.

Проте, як показує практика суспільного життя, вплив Церкви (релігійних організацій) на віруючих останнім часом значно послабився, свідченням чого є наявність незначної частини практикуючих віруючих і значної кількості формально віруючих. Це спричинено перш за все загальносвітовими процесами секуляризації, що проявляють себе на даний час в Україні. Також спостерігається зниження ролі релігійних моральних норм як детермінант поведінки, а “у переважної кількості церков та інших релігійних об’єднань відсутні загальнозначущі соціальні програми, не спостерігається дійсна готовність до налагодження діалогу між церквами” [Кирюшко М. Церква і проблеми формування громадянського суспільства в Україні // Наукові записки / Збірник. – К.: ІПіЕНД. 1998. – 204 с. / Сер. “Політологія і етнологія”. – Вип.61. С. 285]. Усе це сприяє зростанню конфесійної напруженості, зниженню ролі Церкви (релігійних організацій) в українському суспільстві.

Також сама діяльність Церкви (релігійних організацій) не завжди є конструктивною і спрямованою на становлення засад громадянського суспільства. Свідченням цьому є міжрелігійні, міжконфесійні та міжцерковні конфлікти, розкол у православ'ї, діяльність деяких новітніх релігійних течій, що має деструктивний характер, тощо.

Все це дає підстави погодитись з тезою про амбівалентну роль Церкви (релігійних організацій) в процесі побудови громадянського суспільства в Україні. [Кирюшко М. Церква і проблеми формування громадянського суспільства в Україні // Наукові записки / Збірник. – К.: ІПіЕНД. 1998. – 204 с. / Сер. “Політологія і етнологія”. – Вип.61. С. 285].

Тому у цьому контексті, з одного боку, незаперечною є роль держави у нівелюванні негативних явищ релігійно-церковного життя і, відповідно, встановлення нею системної взаємодії з Церквою з метою створення сприятливих умов для формування громадянського суспільства в Україні. Тому, в умовах поліконфесійності українського суспільства тільки при побудові та організації ефективної взаємодій між державою і Церквою (релігійними організаціями) можлива реалізація позитивного потенціалу останньої у формуванні та становленні засад громадянського суспільства в Україні.

Проте процес становлення взаємодії між державою і Церквою (релігійними організаціями) багато в чому гальмується сприйняттям, в основному політичними, державними, громадськими діячами, часто і самими представниками церков, конституційного принципу відокремлення Церкви (релігійних організацій) від держави, надто жорстко та радикально. Тому слід усвідомити, в пергу чергу представникам держави, що відокремлення Церкви (релігійних організацій) від держави не означає їх відокремлення від суспільства. Адже Церква (релігійні організації) є громадою вірних, мирян, які одночасно і є громадянами української держави. Саме особа є з'єднувальною ланкою між Церквою (релігійними організаціями) і державою, адже, вона, з одного боку як прихожанин Церкви, з іншого – як громадянин держави шукає в Церкві, як незалежній структурі від держави, певну “силу посередника” в своїх стосунках з державою та суспільством [Кириченко С. Шляхи формування громадянського суспільства і правової держави. – К.: Логос, 1999. С. 158]. Отже, завдяки людині процес взаємодії держави і Церкви (релігійних організацій) є необхідним та актуальним в процесі побудови громадянського суспільства в Україні.

Для встановлення системної взаємодії між державою і Церквою (релігійними організаціями) необхідно: по-перше, двостороннє усвідомлення ними необхідності такої взаємодії з метою створення сприятливих умов в українському соціумі для побудови громадянського суспільства. По-друге, встановлення ефективної взаємодії між державою і Церквою (релігійними організаціями) вимагає необхідності одночасного їх розвитку та вдосконалення, а також системи взаємодії держави і Церкви (релігійних організацій) [Закон України про свободу совісті та релігійні організації // Закони України. Верховна Рада України. Інститут законодавства. – К. – Т.1. – 1996. С. 288].

2. На даний час не встановлено системної взаємодії між державою і Церквою (релігійними організаціями), яка б мала на меті побудову та розвиток громадянського суспільства в Україні. Здійснюються лише перші кроки в цьому напрямі як з боку держави, так і з боку Церкви (релігійних організацій). Так, з боку держави тільки починає усвідомлюватись важливість такої взаємодії, що простежується, перш за все, у виступах її керівників. Зокрема, на одній із зустрічей з керівниками церков (релігійних організацій), що входять до складу Всеукраїнської Ради церков і релігійних організацій, Президент України В.Ющенко зазначив: “Ми маємо разом знайти правильну формулу партнерства держави та Церкви і об'єднати свої зусилля там, де це найбільш потрібно людям і суспільству” [Гудзик К. Держава та Церква. Президент пообіцяв посередництво // День р.].

З боку Церкви (релігійних організацій) вже здійснюються кроки в напрямку налагодження співпраці з органами державної влади, що опікуються сферами освіти, охорони здоров'я, пенітенціарною системою, силовими структурами та ін.

Так, ряд церков, зокрема УПЦ МП, УПЦ КП, УГКЦ, вже підписали угоди про співробітництво з Міністерством внутрішніх справ України, Міністерством України з питань надзвичайних ситуацій та у справах захисту населення від наслідків Чорнобильської катастрофи, Державним департаментом України з питань виконання покарань та ін. Така ситуація свідчить про бажання Церкви (релігійних організацій) брати активну участь у вирішенні проблем українського суспільства. Проте законодавча неврегульованість цих процесів може призвести до перенесення міжрелігійних, міжконфесійних та міжцерковних конфліктів у пенітенціарну систему та військові структури.

Необхідність одночасного розвитку та вдосконалення держави і Церкви (релігійних організацій), а також системи взаємодії між ними, є взаємопов'язаними між собою. Розвиток та вдосконалення держави передбачає демократизацію її діяльності – прозорість, відкритість органів державної влади тощо. Щодо Церкви (релігійних організацій), то першочерговим постає питання повернення їй всіх культурних будівель і майна, нівелювання міжрелігійних, міжконфесійних та міжцерковних протиріч та ін.

Що стосується встановлення системи взаємодії між державою і Церквою (релігійними організаціями), то на сьогодні актуальним постає питання укладання конкордатів (угод, договорів) української держави з Церквою (релігійними організаціями). Метою цього є допомога Церкві (релігійним організаціям) “відбутися” в історично й сутнісно притаманних їй сферах суспільного життя – соціальній, освітній, виховній, культурній сферах, пенітенціарній системі, військових структурах тощо.

Взаємодія між державою і Церквою (релігійними організаціями) повинна будуватись на принципах рівноправного партнерства.

П. ЯРОЦЬКИЙ ■

НАЦІОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНА ІДЕНТИФІКАЦІЯ І КОНФЕСІЙНА УНІФІКАЦІЯ ЯК ВИЯВИ ОСОБЛИВОСТЕЙ РЕЛІГІЄГЕНЕЗУ

Розуміючи релігієгенез як джерело, походження, зародження, а також процес розвитку релігій, уточнимо ті вияви цього процесу, які є предметом пропонованої рефлексії (таким чином, не заперечуючи і не відкидаючи інші вияви релігієгенезу).

Національно-культурна ідентифікація характерна для генези всіх релігій, насамперед етнічних (національних), а також світових. Разом з тим на певному етапі свого розвитку релігія (здебільшого це відбувається під впливом факторів суспільних, економічних, політичних, ідеологічних, а також внутрішньоцерковних, апологетичних, модернізаційних) набуває характеру конфесійної уніфікації.

Відтак, національно-культурні вияви релігій характерні як для моментів зародження, так і в цілому для процесів їхнього розвитку. Вони рельєфно простежуються в особливих суспільних умовах буття конкретних релігій (церков, конфесій), насамперед під час актуалізації національної ідентифікації їхніх віросповідників, пробудження і зростання патріотичних почуттів народу.

Конфесійна уніфікація відбувається під впливом і дією таких зовнішніх факторів, як утвердження державного абсолютизму, шовіністичних виявів панівної нації, становлення статусу державних, офіційних, клерикалізованих релігій (церков, конфесій), а також спроб подолання релігійних криз, церковних розколів, пристосування “до світу”, “входження у світ” або під тиском інших процесів сус-

■ Яроцький П. – докт. філос. наук, проф., заст. керівника ВР ІФ ім. Г.С.Сковороди НАН України.

пільного розвитку, таких, зокрема, як глобалізація, секуляризація, світоглядний релятивізм, індивідуалізм.

Відображенням чіткої національно-культурної ідентифікації є національні релігії, які існують і в сучасному світі. Індуїзм – національна релігія, яку сповідує більша частина населення Індії. Не уявляючи собою цілісної організованої релігії з єдиною ієрархією і конфесійними інститутами, індуїзм тісно пов'язаний з усіма аспектами індійської культури, а також традиційною соціальною організацією індійського суспільства та його інститутами. Головними спільними ознаками всіх напрямів сучасного індуїзму є визнання віросповідного авторитету Вед і божественного встановлення станово-кастової системи.

Яскравим виявом національно-релігійної ідентифікації є сикхізм – національна релігія сикхів, яку сповідує майже 20 млн. сикхів, тобто в даному випадку маємо очевидний приклад, коли національна і релігійна приналежності збігаються, є тотожними, а вчення індуїзму й ісламу поєднані на ґрунті сикхського монотеїзму.

Конфуціанство, не будучи релігією у повному розумінні цього слова, відрізняється від багатьох релігій відсутністю жерців (духовенства), скептичним ставленням до будь-якої містики і метафізики і зводиться до виконання обрядів і церемоній. Утвердившись в статусі етично-політичного вчення, конфуціанство є скоріше верховним регулятором економічних і соціальних процесів, основою китайського способу життя. Упродовж більше як дві тисячі років конфуціанство формувало світогляд і почуття китайців, впливало на їхні переконання, психологію, поведінку, мислення, побут і спосіб життя. Відтак, конфуціанство помітно забарвило у свої тони всю національну культуру Китаю. А китаїзований буддизм, поширюючись у ієрогліфічній формі, зміцнив вплив китайської культури на всьому далекосхідному ареалі, особливо в Японії і Кореї.

Поряд з конфуціанством даосизм виконував функцію філософсько-містичного вчення, а з поширенням буддизму (при цьому китаїзованого, а не індуїзованого буддизму, прибраного в шати ієрогліфічної культури) ці три релігії, співіснуючи довгі століття, зближувалися між собою і склали відповідну систему релігійного синкретизму на рівні народних вірувань. Середній китаєць практично не бачив різниці між цими релігіями, звертався до різних богів і духів, хоча конфуціанські шеньші, вчені даоси та буддистські ченці зберігали специфіку кожного вчення. Відтак, становлення релігійного синкретизму в Китаї є взірцем конфесійної уніфікації як вияву особливостей релігієгенезу.

Яскравим прикладом конфесійної уніфікації й одночасно національно-культурної ідентифікації є релігієгенез в Японії. Синтоїзм, як національна релігія японців, упродовж століть зазнавав синкретизації – значних впливів конфуціанства а особливо буддизму, що сприяло витворенню синкретизованого синтобуддизму. Проте черговим етапом розвитку синто стало виникнення концепції “Ісе синто”, головною метою якої було зміцнення культу імператора. Культ імператора – тенноїзм – став джерелом державного синто, яким фактично замінено всіх богів одним „живим богом” – імператором як джерелом і носієм національної самобутності японців. Ідеологія тенноїзму, використовуючи традиційну концепцію „гармонійної держави”, сприяла утвердженню націоналістичних, шовіністичних концепцій, а зрештою – в підготовці війни і освяченню мілітаризму шляхом пропаганди “божественної місії” Японії і японців – “хако іті у” – “увесь світ під одним дахом”, звичайно – японським.

Після поразки Японії у Другій світовій війні наступила криза синтоїзму, здійснювалися заходи з викорінення мілітаризму і тенноїзму, розпочалася демократизація держави і плюралізація суспільства. Статус імператора (тенноїзм) змінено на “символа держави і єдиної нації”. Проте становище державного синто не було кардинально змінено. Система синто знову відновлюється в контексті церемоній і ритуалів престолонаслідування, божественного походження імператорської династії і японської нації.

Іудаїзм – одна з монотеїстичних національних релігій, поширених головним чином серед євреїв. Культ Яхве, бога племені Іуди, який відіграв основну роль у

становленні давньоєврейської біблійної теократичної держави, перетворився з часом на загальнодержавний культ, а згодом і культ єдиного Бога. Ще на ранній стадії свого становлення (на межі II-I тис. до н.е.) іудаїзм вийшов за межі духовної сфери і активно втрутився у суспільно-політичну, утворивши комплекс правових, морально-етичних, філософських і релігійних уявлень, які упродовж майже трьох тисячоліть визначали устрій і спосіб життя євреїв, зберігали їх національно-культурну і конфесійно-національну ідентифікацію.

Структура іудаїзму стала розгалуженою і включає щонайменше такі основні елементи: 1) вчення про Бога, сутність всесвіту і людини; 2) шанування Святого Письма – Тори; 3) концепцію богообраності народу Ізраїля і його месіанського призначення; 4) зведення релігійних законів, які охоплюють також галузь світського права; 5) комплекс морально-етичних відносин; 6) порядок виконання релігійного ритуалу; 7) систему релігійних інститутів.

У сучасному Ізраїлі іудаїзм, хоча і не має законодавчо оформленого статусу офіційної релігії, все ж тісно переплетений з державними структурами, фінансується з державного бюджету, священнослужителі (рабини) перебувають на державній службі, зокрема ведуть відповідну роботу в армії, видають оформленням актів громадянського стану, здійснюють контроль за кашрутом (системою заборон і дозволів стосовно їжі), правильним дотриманням суботи та інших іудейських свят.

Специфічним виявом національно-культурної ідентифікації, а згодом і конфесійної уніфікації є християнство. Виникнувши в лоні іудаїзму, християнство упродовж першого і навіть початку другого століття розвивалося як іудеохристиянство. Ісус Христос, згідно з євангельськими оповідями, був народжений в єврейській родині, виховувався в єврейській культурі, дотримувався всіх вимог іудаїзму (обрізання, відвідування і шанування іудейського храму тощо), не заперечував, що його місія відбувається в рамках Мойсеевого Закону, який буде незмінним, допоки існуватиме земля і небо (Мт. 56:17-19), переконливо заявляв: “Я посланий тільки до овечок загинулих дому Ізраїлевого” (Мт. 15:24-26), що “спасіння – від іудеїв” (Іоан. 4:22). Посилаючи своїх учнів проповідувати, наказував не йти до язичників і навіть не входити до їхніх міст і осель, а йти виключно до людей “дому Ізраїлевого” (Мт. 10:5).

Боротьба первісного християнства з залишками іудеохристиянства була тривалою і гострою (Див: Дії А. 15:1-10; Гал. 2:1-15; Об. 3:7-9). Зрештою, лише на I Вселенському Соборі (325 р.) прийнято канони про святкування неділі замість іудейської суботи і відокремлення християнської пасхи від іудейської.

Якщо простежити розвиток християнства в Римській імперії, особливо після її поділу на початку V ст. на Західну і Східну частини, то роль культурного чинника у становленні окремішності Західного і Східного християнства, що, зрештою, призвело до його розколу на католицизм і православ'я, очевидна. Якщо Західне (римське) християнство розвивалося на латинській культурі (канонічним перекладом Біблії слугувала латинська Вульгата, богослужбовою мовою була латина, зрештою, латинська мова у цій частині Римської імперії була мовою державною), то східне (візантійське) християнство у своєму розвитку послуговувалося грецькою культурою (канонічним перекладом Біблії визнавалася лише грецька Септуагінта, богослужіння правилося лише грецькою мовою, оскільки вона мала статус державної у Візантії). Саме ці культурні відмінності стимулювали подальшу конфесійну ідентифікацію двох гілок християнства – католицизму і православ'я, в яких згодом (або й одночасно з культурними відмінностями) сформувалися різні моделі державно-церковних відносин: на Заході – папоцезаризм (пріоритет церковної, папської влади над державною, світською), на Сході (у Візантії) – цезаропапізм (вищість влади цезаря, тобто імператора, за владу церковної ієрархії).

Щоб підкреслити всеоб'єднуючу, універсальну сутність християнства, часто посилаються на визначення християнства апостолом Павлом: “Немає різниці між іудеєм та елліном, обрізаним і необрізаним, рабом і рабовласником, чоловіком і жінкою – всі рівні у Христі”. Послугуються і таким викладом цієї формули: „- Немає ані елліна, ані іудея, обрізання та необрізання, варвара, скифа, раба, вільного – але все і в усьому Христос” (Колос 3:11).

Деякі апологети конфесійної уніфікації та національної безбарвності християнства використовують ці євангельські тексти, щоб довести, що вони нівелюють і навіть заперечують національно-культурну ідентичність і самовияви церковної автокефалії в християнстві.

До речі, ще у XVI ст. католицька місія в Китаї, очолювана вченим-єзуїтом Матео Річчі, після багаторічного перебування у цій країні переконалася, що католицизм, як це було раніше з буддизмом, може бути прийнятий і засвоєний китайцями після його “прищеплення” на дереві китайської культури. Матео Річчі навіть домовився з китайською елітою і самим імператором Китаю про таке “прищеплення”, оскільки зрозумів, що не латинізований європейський католицизм, а китаїзований католицизм, інкультурований у китайську культуру, міг пустити корені на китайському ґрунті й “прорости” там.

Однак Римська курія категорично виступила проти цього і попередила Матео Річчі, який глибоко проникся китайською культурою і навіть здобув для Католицької Церкви неофітів з-посеред китайських інтелектуалів й оточення імператора, що це – відхід від універсальної вселенськості Католицької Церкви, єдиної на той час латинської формули католицизму, а відтак – небезпечна ересь, і заборонила впроваджувати цей інкультурований проект християнства.

Католицькі модерністи і прогресисти, особливо після II Ватиканського собору, докоряли Римську курію і критикували Апостольську Столицю за цей недалекоглядний консерватизм. Помилковий підхід до євангелізації азіатських та африканських народів в минулому визнав Римський папа Іван Павло II, який, по суті, став ідеологом інкультурації Євангеліє в інші культури.

Нині в посланнях високих ватиканських ієрархів з приводу критичної ситуації, в якій опинилася Католицька Церква в Китаї, Індії та деяких інших країнах Азії й Африки, знову використовується універсальна формула християнства у викладі апостола Павла, але вже в іншій інтерпретації.

Беручи до уваги, що в Китаї більша частина духовенства і єпископів-католиків під тиском влади ідентифікують себе як пасторів “патріотичної і самоврядної” Католицької Церкви в цій країні і не їздять до Риму (одним словом, вважають себе своєрідними “автокефальними”), правлять китаїзовані богослужіння, з Риму до Китаю йдуть інші послання, сутність яких полягає в наступному:

Швсі нації і культури мають право засвоювати християнство у своїх національних формах і самовиявах;

Шнемає будь-якої переваги європейської культури, латинського католицизму над іншими азіатськими й африканськими культурами, які мають можливість інкультурувати євангельську проповідь у формах своєї автохтонної культури;

ШКатолицькі Церкви можуть бути і національними, і патріотичними, оскільки Христос і апостол Павло були патріотами свого народу і визнавали себе нащадками Авраама і Давида. Головне: аби вірні будь якої інкультурованої християнської спільноти були щирими католиками і визнавали примат Петрового спадкоємця в Римі.

Якщо ж сконцентруватися на виявленні взаємодії релігійного і національного чинників в умовах трансформації українського суспільства, то слід звернутися до простеження таких особливостей релігієгенезу як вияви насамперед конфесійної уніфікації, а згодом національно-культурної ідентифікації в Українському православ’ї і греко-католицизмі.

Утрата Українським православ’ям своєї національно-культурної ідентичності почалася відразу після приєднання Київської митрополії до Московської патріархії в 1686 р. Згодом Київська митрополія, як духовний центр церковно-національного життя українців в умовах їхньої бездержавності була скасована, перетворившись в рядову єпархію Російської Православної Церкви. Після приєднання Правобережної України до Російської імперії, ліквідації Уніатської Церкви на українських землях під російською самодержавною владою, упродовж усього XIX ст. здійснювалися уніфікаційні, нівелізаторські заходи в дусі горезвісної імперсько-синодальної тріади “самодержав’я, православ’я, народність”. Це призвело до скасування характерних для Української Церкви принципів соборності й виборності,

утвердження ортодоксально-московської церковної моделі, яка, по суті, перетворила Православну Церкву в складову частину великоросійської самодержавної адміністрації. Зросійщення, як іржа, деформувало український народ і Церкву.

Проте, всупереч політиці повного поглинання Православної Церкви в Україні Російською Православною Церквою, її уніфікації і “купночиния” згідно з синодальними зразками, у ХІХ ст., особливо у другій його половині, на Правобережжі відбувався процес формування патріотичної української інтелігенції, яка у своїй більшості родовим корінням була пов’язана з українським православним духовенством, що вийшло з народу, жила разом з ним, поділяла його світоглядні, культурні, етичні й естетичні уподобання. Саме ця генерація стала промотором українського національного відродження, провідною силою оновлення й відродження патріотичних начал українського православ’я на початку ХХ ст., а згодом і відродження у 20-х роках ХХ ст. Української Автокефальної Православної Церкви. Проіснувавши ледве 10 років, УАПЦ вирвалася із лещат конфесійної, московсько-православної уніфікації і стала уособленням української духовності й національно-культурної ідентифікації, що саме по собі не являло загрозу радянському ладу, який проголосив концепцію нової культури – національної за формою і соціалістичної за змістом. Але боязнь українського національного відродження і впливу УАПЦ на українське суспільство підштовхнула більшовицьку владу до брутального скасування УАПЦ і жорстоких репресій її сповідників.

Після розпаду СРСР Українська Православна Церква замість свого оновлення й відродження як єдиний духовний, національно-культурний організм, опинилася в розколі, який спричинив її кризу. Останнім часом, вже після святкування 1020-річчя хрещення Русі, прозвучали голоси про особливу місію Православної Церкви в консолідації і самоідентифікації українського суспільства.

Преосвященний Олександр (Драбинко), єпископ Переяслав-Хмельницький, вікарій Київської митрополії УПЦ, яка знаходиться в канонічному і молитовному єднанні з Московською патріархією, оприлюднив своєрідну концепцію “масштабної гуманітарної реформи”, мета якої “створення нової культурної моделі для України” [Див. інтерв’ю з преосвященним Олександром в газеті “Дзеркало тижня” під заголовком “На межі двох світів” від 6 вересня 2008 р.].

Суть пропонованого “нового культурного проекту”: повернення до культури Київської Русі і ренесансу Могиллянської доби; створення цілісного соціокультурного простору, який синтезував би в собі західні й східні елементи; переведення давньоруської культури на сучасну мову.

Це, по суті, має бути передумовою (або й навіть, – привабливим заохоченням) до міжправославного діалогу в Україні, який, проте характеризується в такій семіотичній стилістиці: діалог з “відокремленими від церковної єдності”, в тому числі з тими, що належать до “невизнаного Київського патріархату”. Але не в цьому суть, а в пропонованій моделі “Об’єднаної православної Церкви” з багатовекторністю можливого її становлення: чи єднання із Вселенським Православ’ям, чи розвиток в альтернативному церковному просторі або ж побудова Церкви за національним чи територіальним принципом?

“Лікування розколу” Українського Православ’я – це передумова до створення “Об’єднаної Церкви” із урахуванням “зв’язку розколу з ментальними і цивілізаційними відмінностями”. Відтак, згідно з пропонованою моделлю “Об’єднаної Православної Церкви”, вона не повинна ґрунтуватися на перемозі “східноукраїнської ментальності” над “західноукраїнською ментальністю” і навпаки.

Майбутня Українська Православна Церква, як зазначає Олександр (Драбинко), повинна бути стрижнем і механізмом соборності, який об’єднає Україну, допоможе їй подолати антагонізми, зібрати в одне все краще, що було напрацьовано по обидва боки Дніпра.

Автокефалію об’єднаної Української православної Церкви автори цієї ініціативи уявляють в таких характеристиках: для повноцінної церковної свідомості канонічний статус не може бути пріоритетом; неоправданий в Церкві й пріоритет національного, – оскільки Церква повинна жити як єдиний вселенський організм,

поєднуючи вірність національній традиції з універсальною свідомістю; для Церкви чужа як ідеологія космополітизму, так і дух націоналізму, який у своїх метафізичних глибинах завжди спирався на язичницькі горизонти свідомості.

Не піддаючи сумніву інноваційність і актуальність запропонованого владикою Олександром, який до того ж є особистим секретарем Предстоятеля УПЦ МП митрополита Володимира (відтак, це, по суті, оприлюднена точка зору на вирішення проблем Українського Православ'я глави УПЦ), відзначаючи широке коло названих ним діалогічних питань, які вже зараз можуть зближувати і об'єднувати всі три гілки українського православ'я (пропозиція щодо співпраці між УПЦ МП і представниками "неканонічного православ'я" (тобто УПЦ Київського Патріархату) у справі редагування українського корпусу біблійних, святоотецьких і літургійних текстів), якоюсь мірою насторожують вже апіорі висунуті застереження, зокрема, що для Об'єднаної УПЦ "неоправданий пріоритет національного", що їй "чужий дух націоналізму", який нібито "завжди спирався на язичницькі горизонти свідомості".

Можна зрозуміти таку обережність в обґрунтуванні "нового культурного проєкту" і "канонічної моделі" майбутньої "Об'єднаної Української православної Церкви", оскільки навіть постановка питання про автокефалію такої Церкви, як вважає владика Олександр, зараз не можлива, не говорячи вже про її національний характер, з огляду можливої реакції, а саме: "на базі ряду єпархій нашої Церкви у Східних і Південних регіонах може бути створена багатотисячна "Південно-Східна Митрополія², яка виокремиться із УПЦ МП і буде наполягати на прямому підпорядкуванні Московському патріархату".

На цьому можна було б і поставити крапку, оскільки заакцентовані архієпископом Олександром (Драбинком) проблеми, мабуть, були в центрі уваги вже погодженої і прийнятої Константинопольським патріархом Варфоломієм ініціативи Предстоятеля УПЦ МП блаж. митрополита Володимира про "новий формат обговорення української проблеми" на Нараді глав помісних православних Церков. Ця ініціатива була доповнена пропозицією Президента України В.А.Ющенка 28 жовтня 2008 р. на зустрічі зі Вселенським патріархом Варфоломієм у Стамбулі про проведення майбутньої Всеpravославної наради в 2009 р. в стінах Свято-Софійського Собору в Києві.

Коли це буде і чи в Києві, покаже час. Але вже зараз вимальовується фактичний і реальний трикутник "формату обговорення української проблеми": Київ – Москва – Константинополь. Сторони трикутника можна міняти місцями, але все залежатиме від того, чи вони будуть рівними, або одна із сторін трикутника буде довшою, відтак її місце і роль у вирішенні "української проблеми" буде вагомішою, пріоритетнішою і, зрештою, вирішальною.

Спроба зробленого нами аналізу концепції особливостей релігієгенезу в таких його виявах як національно-культурна ідентифікація і конфесійна уніфікація, зрештою, безсумнівно, підтверджує пріоритетність національно-культурної ідентифікації. Адже, як вже на цьому наголошувалося, сам засновник християнства Ісус Христос, належачи за народженням до єврейського народу, вихований його культурою, сформований його релігією і пройнятий його ментальністю у мисленні і почуттях, у певному сенсі був продуктом єврейської культури, вважав себе "сином Авраама і Давида", Месією, посланим до "дому Ізрайлевого". Але перед тим, як покинути землю, Христос сказав: "Тож ідіть і навчіть всі народи" (Мт. 25:19).

Цим Христос наче б хотів сказати, що трансцендентний елемент його місії повинен залишатися одним і тим же для всіх народів, тоді як єврейський елемент його посланництва повинен бути замінений на національно-культурний елемент кожного народу.

Якщо пропонується формат трикутника (Київ – Москва – Константинополь) дотримуватиметься цих христологічних засад при обговоренні української проблеми на Всеpravославної нараді, тоді об'єднана Українська Православна Церква обережеться від будь-яких історично – від її витоків у Київській Русі (а не Московській Русі) – невластивих для неї зразків конфесійної уніфікації – чи то Константинопольської і Московської або ж і Римської.

Зрештою, не йдеться про якийсь “український месіанізм”. На відміну від месіанізму сусідніх з Україною держав і Церков, Україна та її Церква ніколи не заражалася месіанською, тим більше шовіністичною ідеєю в розбудові церковно-релігійного життя. “На українському ґрунті Месіанська ідея, – як ще у 20-30-ті роки минулого століття мудро і справедливо доводив Арсен Річинський, – не прийнялася і широкого відгуку не знайшла, бо не узгоджувалася з особливостями нашої національної психіки і була відхиленням від притаманного нам шляху нашої релігійної еволюції. У цьому ми знову відрізняємося і від росіян, і від поляків, у яких месіанські ідеї укріпилися надто глибоко” [Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості. – Київ – Тернопіль, 2002. – С.212].

Глибинний дослідницький розум і аналітична прозорливість Арсена Річинського дозволили йому зробити дзеркальний аналіз, який годиться і для нашої української дійсності і сучасної української релігійної свідомості. Послухаємо і вдумаємося в його судження: “За головну мету українського церковно-національного руху часто вважають тільки запровадження української мови богослужінь... Однак життя показало, що не раз священник, українізуючи парафію й здобувши славу пастиря-народника, тим легше потім штовхає людей на службу чужим божкам. З іншого боку, не далеко зайдуть ті миряни, що обмежуються лише жаданням українізації обряду, а не дбають про відродження в Церкві українського духу, забувають про традиційну соборноправність, духовне розуміння релігії, про необхідність примирення й поєднання ворогуючих течій християнства. Це останнє завдання мусимо розв’язувати передовсім у лоні свого народу, щоб всі українці – православні, уніати, євангеліки – почувалися братами і одновірцями, членами однієї Христової громади, яка не терпить ніяких конфесійних поділів” [Там само. С. 425-426].

К. НЕДЗЕЛЬСЬКИЙ ■

ПОЛІТИЧНІ І ДУХОВНІ ПІДВАЛИНИ БУТТЯ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІЇ В КОНТЕКСТІ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН

Вже на зорі християнської ери почала активно розроблятися ідея єднання зусиль держави та церкви, що знайшло відображення в концепції “двох влад” і категорії “симфонії” у сенсі “позначення союзу між державною владою і церквою, її ієрархією” [Релігієзнавчий словник. – К., 1996. С. 304]. Пояснити такі прагнення можна явищем синергії, яке, до речі, “у християнстві вважається головною умовою спасіння, основою всіх релігійних явищ, визначальним принципом справжньої релігійності” [Там само. С. 305]. Поняття “синергії” нині широко використовується у багатьох науках. Зокрема, в медицині воно означає варіант реакції організму на комбінований вплив двох або кількох лікарських препаратів, характерною особливістю якого є те, що ця дія перевищує дію кожного компонента самого по собі [Словарь иностранных слов. – 9-е изд. – М., 1982. С. 456].

Отже, “союз церкви і держави” має не лише зовнішню привабливість, але й суто практичне, можливо навіть і визначальне значення для буття соціуму, його поступального розвитку, здатності успішно опанувати цивілізаційний час і простір та протидіяти шкідливим зовнішнім впливам. В цій єдності зливаються воедино матеріальне і духовне начала буття держави і нації, перетворюючись в потугу, яка визначає їх міць і поступальний розвиток. Наша історія взаємовідносин між церквою і державою вчить, що злет культури і політичної могутності України-Руси аж ніяк не випадково збігався із встановленням гармонійних від-

носин між церквою і державою княжої доби (системою симфонії). Порухення ж цієї гармонії завжди призводило до ослаблення духу і волі українського народу у його прагненні до створення незалежної української національної держави, а в історичному сенсі – це сприяло перетворенню України-Руси в “розмінну монету” чужих імперських амбіцій.

В.Липинський, який багато уваги приділяв дослідженню українського державотворення за часів Б.Хмельницького, вважав, що “на той час громадсько-організуючий авторитет церкви став основою політичного і державного відродження нації” [Москалець В.П. Психологія релігії: Посібник. – К., 2004. С.203]. Значною мірою перемога українського народу у визвольній війні під проводом Богдана Хмельницького зумовлена релігійним вихованням тодішніх провідників нації, гартуванням їх волі. “Церква прищеплювала провідникам нації християнські духовно-моральні цінності, обмежувала їх анархізм та егоїзм, взаємну злобу, формувала послух, дисципліну, мужність, терпеливість, єдність і організованість” [Там само. С. 203].

Але такі моменти плідної співпраці політичної та церковної влади в Україні радше можна вважати винятком, аніж правилом: “В Україні практично завжди з часу прийняття християнства політика домінувала над релігією. Між тим релігійне начало було основною категорією влади в усій українській історії незалежно від того, хто конкретно владно презентував Україну” [Колодний А. Закономірності релігійного процесу в Україні // Християнство в контексті історії і культури України: – К., 1997. С. 5].

Та обставина, що в Україні й досі немає єдності у відносинах між церковними та державними владними структурами, не може залишатися поза нашою увагою, адже в кінцевому підсумку це породжує моральний і правовий нігілізм в свідомості широких верств населення, починаючи від самих його низів і закінчуючи владною верхівкою. Через це втрачається довіра населення до влади й складається враження, що сама влада давно вже не вірить у творчі здібності народу, а тому працює тільки на себе, на своє власне збагачення за принципом “рятуйся, хто як може”. І не звертає уваги, або навіть і сприяє тим, хто розбурхує в людях грубі пристрасті з тим, щоб заробляти на цьому чималі гроші. Китайський мудрець Лао-цзи попереджав охочих заробляти кошти на низьких потягах людей про те, що не може бути “більшого злочину, аніж розпалювання пристрастей” [Лао-Цзи. Даоде-цзин. Розд.46. // Секрети “Даодэ-цзина”. – М.; 2007. С. 277].

В цілому ж падає довіра до держави, яка виявляється безсилою у захисті інтересів простого народу, а відтак і своїх власних на міжнародній арені. Зазіхання північного сусіда на національний суверенітет України, – спочатку приховані, а тепер уже відверто відкриті дії з метою повернути її назад у поле своїх імперських планів – теж провокуються нашою слабкістю (швидше слабкодухістю), адже давно відома істина, що на сильних не нападають. І це все при тому, що створено усі передумови для зміцнення авторитету влади політичної та влади духовної в незалежній Україні. Проте передумови не працюють самі по собі. Потрібна ще політична воля, щоб привести в дію, змусити їх працювати. Ось тут і має виявити “синергетичну” силу “союз двох мечів” – союз влади матеріальної та влади духовної, спрямований на пробудження національної свідомості до творчої роботи в розбудові “української національної хати”.

В статті 35 Конституції України записано важливе для встановлення гармонійних відносин у відносинах між державою і церквою положення: “Церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа від церкви. Жодна релігія не може бути визнана державою як обов’язкова”. Це положення потребує роз’яснень, адже непідготовлені люди часто розуміють його буквально, як “кожному своє”. Саме в сенсі повного невтручання держави та церкви в справи одна одної часто трактують відповідь Христа фарисеям, що хотіли “упіймати” Його на слові: “Тож віддайте кесареви – кесареви, а Богові – Боже” (Мт. 22:21).

Історія взаємовідносин церкви та держави в різних країнах світу показує, що повного відокремлення між ними ніколи не було і навряд чи воно могло бути. Більше того, вже на зорі становлення християнського світу проблема цих стосунків осмислюється авторитетними богословами і правниками. На Заході до неї зверталися, зокрема, Августин Блаженний і Геласій I (концепція “двох мечів”), а на Сході – Юстиніан. Стверджувалося, що завдання вони мають різні, але мусять співпрацювати заради спільного блага. Кодекс Юстиніана прямо вказував на необхідність такої співпраці: “Церква відає справами божественними, небесними. Держава – людськими, земними. Водночас держава всемірно піклується про охорону церковних догматів і честі священства, а священство разом з державою скеровує все суспільне життя по шляху, угодному Богові” [Стахів М. Хрестова Церква в Україні: 988 – 1596. – Нарис історії Української Католицької Церкви. – Львів, 1993. С. 83]. Мабуть, відчуваючи необхідність цієї співпраці, розробники Основного Закону України, вказали на це в статті 11: “Держава сприяє... розвиткові... релігійної самобутності всіх корінних народів і національних меншин України”.

Вже стародавні греки розуміли, що лише та політична влада здатна працювати на загальне благо, а не на свою тільки користь, яка гармонійно поєднує в собі два види мудрості – земну та божественну. Платон в своїй “Державі” пояснює це у такий спосіб: “Допоки в державах не будуть царювати філософи або так звані нинішні царі і володарі не почнуть шляхетно і ґрунтовно філософствувати і це не зіллється воедино – державна влада і філософія, і доки не будуть примусово відсторонені ті люди – а їх багато, – які нині прагнуть роздільно або до влади, або до філософії, до тих пір, шановний Главконе, державам не позбутися зла...” [Платон. Государство // Платон. Собр. Соч. в 4-х тт. – Т. 3. – М., 1994. С. 252].

В цій думці про ідеальне правління, як бачимо, видатний філософ спирається на принцип гармонії – один із ключових в естетиці Стародавньої Греції. Зрозуміло, що Платон розумів філософію як “вчення про ідеї”, тому правитель, що філософствує, і собі самому, і своєму народові вказує шлях “небесний” – шлях істини, добра і справедливості. В такому ж сенсі і китайський філософ Конфуцій пояснював: “Керувати державою – значить чинити правильно. Якщо, керуючи, ви будете чинити правильно, то хто тоді насмілиться чинити неправильно?” [Лунь юй. – XII, 17.]. Конфуціанський принцип “виправлення імен” має велике виховне значення, адже вимагає від правителя “виправлятися” самому і показувати у цьому приклад підлеглим.

Через неоплатонізм християнство засвоїло думку давніх філософів про необхідність поєднання в світському правителі “двох влад”. Ось чому середньовічні теологи таку велику увагу приділяли “системі симфонії” у відносинах між церквою та державою. Своєрідно формулює цей принцип український вчений і богослов І.Огієнко (митрополит Іларіон) у своєму життєвому кредо: “Служити народові – то служити Богу” [Іларіон. На Голготі // Віра й культура. – 1966. – ч. 8-9 (152-153). С. 10]. З цієї тотожності виходить, що не лише священник, але й політик, який служить своєму народові, водночас служить Богові. І навпаки, тільки служачи Богові, добрий правитель чи священник служить своєму народові. Справа в тому, що релігія через посередництво церкви і “направляє”, і “виправляє”. Добре про таку роль релігії говорить В.Липинський: “Вона служить “провідником для розуму і сторожем для серця; вона дає лад і порядок думкам та інстинктам в житті кожної людини, а тим самим дає той лад і порядок думкам та інстинктам громадським, без якого організованого, державного життя не буває” [Липинський В. Релігія і церква в історії України. – Нью-Йорк. – 1956. 24].

В дещо іншому ракурсі цієї проблеми слід говорити про владу, як про вираження політичної волі в конкретній земній формі волі божественної: “Держава є божественна воля як наявний дух, що розгортається в дійсний образ і організацію світу” [Гегель Г.В.Ф. Философия права. – М., 1990. С. 296]. Тут ми прямо зустрічаємося із проблемою нашого державного та релігійного життя, адже полі-

тична воля наших “слуг народу” далеко не завжди є відображенням волі божественної, а тому це часто за своєю суттю зовсім і не політична воля, а “воля сліпа”, коли керманіч діє наосліп, навмання, або ж за підказкою оточення, яке рідко коли окрім своїх власних, дбає ще про чиїсь інтереси, діє, не знаючи куди сам йде, а тим більше не може пояснити народу, до якої мети йому слід рухатися. Така, неосвітлена мудрістю воля в діях керманіча заявляє про себе в двох крайніх негативних формах – або сваволі, або ж безволля.

Таке явище, коли правитель не має політичної волі до того, щоб змусити народ “виправлятися”, показуючи йому особисто приклад у цьому, не в останню чергу відбувається тому, що цей правитель не пройшов спеціальної школи підготовки, де прищеплення моральних і духовних цінностей є обов’язковим її елементом, тому що влада державна та влада церковна або занадто вже відокремлені одна від одної, або ж навпаки, зрослися так, що “переплутались” у функціях і не знають, хто що має робити в державі і за що відповідати. Маючи на увазі, що “християнська церква потребує християнської держави”, відомий російський релігійний філософ В. Соловйов попереджав про те, що “розділення замість розрізнення неминуче призводить до змішування, а змішування призводить до чвар і загибелі” [Соловьев В.С. Соч. в 2 т. – Т.І. – М., 1990. С. 532]. Відтак, на його думку, “нормальне відношення між Церквою та державою полягає в тому, що держава визнає за вселенською церквою притаманний їй найвищий духовний авторитет, котрий визначає загальне спрямування доброї волі людства й кінцеву мету її історичного дійства, а церква надає державі усю повноту влади задля узгодження законних мирських інтересів і справ з вимогами цієї кінцевої мети, так, щоби у церкви не було ніякої примусової влади, а примусова влада держави не мала жодного відношення до релігійної сфери” [Там само. С. 532-533].

За такої ситуації вирішення цієї проблеми мають перебрати на себе “просто філософи”, адже не дуже багато ми зустрічаємо в нас політиків, які б філософствували, а також високопоставлених православних ієрархів, які б показували приклад того, як можна застосовувати філософську методологію до розробки основних положень та “ходячих” істин християнського віровчення. Тому звернемося до міркувань філософа С.Аверинцева з приводу того питання, “як християнину доторкнутися до влади над людьми”? В своїй статті “Візантія і Русь...” він розмірковує над цим питанням таким чином. Якщо влада земна є “облаштуванням диявола”, то, виходить, що християнин має свідомо відмовлятися від такої влади. Так і вчинив колись на Заході папа Целестин V, знявши з себе сан і перетворившись у пустельника. Католицизм проголосив його святим, однак Данте “відправив” в пекло, адже “коли добра людина відмовляється від влади, тоді вона бере на себе усю відповідальність за те, що її візьмуть злі люди” [Аверинцев С.С. Візантія и Русь: два типа духовности // Новый мир. – 1988. - № 9. С. 234].

Тут ми бачимо, що С.Аверинцев насамперед намагається вирішити наше “домашнє завдання”: чому прихід до влади порядної, з розвинутою духовністю і освяченою високими моральними принципами політичною волею людини в візантійсько-московській “зоні” європейської цивілізації залишається рівнянням з багатьма невідомими? Із його аргументації виходить, що це, по суті, проблема світоглядного характеру і Захід її “майже вирішив”: “Розлучившись із чистим августиніанством в часи Аквіната, католицький світогляд поділяє буття не навпіл (“світло” і “тьма”) – а на три рівні: між небесною сферою надприродного, благодатного, та підземеллям, як пекельної сфери протиприродного, до якоїсь пори живе за своїми законами, хоча і під владою Бога, сфера природного” [Там само. С. 234]. І далі: “Руська духовність поділяє світ не на три, а на два – уділ світла та уділ темряви; і ні в чому це не відчувається так гостро, як в питанні про владу”. А відтак “сама по собі влада, принаймні влада самодержавна, – це щось таке, що стоїть або вище людського світу, або нижче його, але в будь-якому випадку до нього начебто й не причетна” [Там само. С. 234-235].

Отже, згідно з С.Аверинцевим, влада “по-руськи” керується “сліпою” волею, а тому, – робимо висновки вже ми, – народ має або сліпо цю владу обожнювати,

падати перед нею на коліна, або ж так само сліпо ганити і всіляко паплюжити. “Третього” тут, як кажуть, “не дано”, адже сам світогляд православний орієнтує на те, щоб розрізняти тільки протилежні позиції буття, незважаючи на те, що в його континуумі є дуже багато проміжних станів і рівнів. Ось чому в свідомості нашої пересічної людини дивним чином уживаються і навіть “гармонійно” співіснують два протилежних ставлення до нашого чиновника – або маємо неприглядне чиношанування, коли ця людина бачить соціальну вагу іншої особи тільки тоді, коли та особа “має крісло” (інший варіант – “при портфелі”), або ж, навпаки, коли владу звинувачують у всіх смертних гріхах, не розуміючи, що й від простої людини теж якось залежить життя цілої спільноти.

Вірно, коли кажуть, що “народ завжди правий” (*Vox populi – vox Dei*), але добре було б при цьому згадати й іншу правду – “кожний народ має той уряд, на який заслуговує”. Вдамося до образу: колись в Україні носили відра з водою коромислом. Так ось, нести ношу цим винаходом народної мудрості досить легко тоді, коли або обидва відра заповнені, або коли обидва пусті. Коли ж якесь одне з них повне, а інше порожнє, то використання коромисла втрачає будь-який сенс й абсурдними виглядали б дії людини, яка б намагалася таке робити. Таким же абсурдом (на жаль, часто непомітним) є дії спільноти, коли якась із означених сторін є “порожньою”, а інша – “повною”.

Всі добре розуміють, з якого місця починає “гнити риба”, коли говорять про гріхи влади, але мало хто може пояснити, яку роль відіграє “хвіст” – цебто народні маси в керівництві країною. Народ, в якому приспані розум і совість, зате розбурхані пристрасті для мудрого правителя стає тією проблемою, яка постає перед керманичем судна, що має цілі щоглу і вітрила, але у якого вийшла з ладу рульова система. Для такого народу мудрий правитель і не потрібний, а потрібен вождь із “сильною рукою”, який би повів його “широкою дорогою” до щасливого майбуття. Нагадаємо, що в християнській символіці “широка дорога” означає дорогу зла, а “дорога вузька” – дорога добра: “просторі ворота й широка дорога”, якою “багато-хто ходять” веде до погибелі, але “тісні ті ворота, і вузька та дорога, що веде до життя, – і мало таких, що знаходять її!” (Мт. 7:13-14).

Коли темнота душ переважає світло розуму в спільноті, тоді “добра людина ховається”, її не видно, а злі люди починають переважати, нав’язувати всім правила гри, – вчити всіх жити за законами “широкого шляху”. Ось чому за умови, коли складається співвідношення на користь людей злих, тоді до влади приходять “хитрі” правителі, які уміють майстерно зіштовхувати порядних людей з непорядними в своїй державі і так “успішно” нею керувати. Але для держави від таких правителів великої користі не буває. Тому завданням “двох влад” є так виконувати свої функції, щоб цей баланс був на користь людей добрих.

Мудрий правитель, керуючи народом, водночас виховує його, тобто “виправляє” свого підданого, а немудрий – ще сам потребує того, щоб його хтось виховував, виправляв. Український мислитель і політичний діяч В.Липинський наголошував на тому, що всім людям притаманні “егоїзми”, а тому, “щоб збудувати і зберігати державу треба ці інстинкти егоїстичні обмежити, однаково, як у тих, що правлять, так і тих, ким правлять” [Липинський В. Релігія і церква в історії України. – Нью-Йорк. – 1956. С. 13-14]. Мислитель переконаний, що облагороджувати душі як правителів, так і підлеглих може лише релігія через посередництво церкви.

Прикметним в цьому відношенні є французьке Просвітництво, яке, самою своєю ідеєю просвітлювати душі людей світлом наукових і моральних істин, неминуче наражалось на спротив тих владарів, для яких “аксіомою” була думка про те, що “чим темніші народні маси, тим ними легше керувати”. Власне, не проти релігії як такої, а саме проти тих, хто використовував її для “затемнення” людських душ й спрямовував жало своєї нищівної критики на католицьку церкву Вольтер. Обстоюючи думку про те, що “жодне суспільство не може існувати без винагород і покарань”, він особливо підкреслював ту небезпеку, яку несуть суспільству правителі-атеїсти: “Я хочу, щоб державці та їх міністри визнавали

Бога, і навіть Бога здатного карати і прощати. Без цієї узди вони будуть видаватися мені хижими тваринами...” [Вольтер. Бог и люди. Статїи, памфлети, письма. В двух томах. – Т. II. – М., 1961. С. 336]. Однак той же Вольтер ніколи не випускає з поля зору й душі простих людей, добре розуміючи, що усі просвітницькі проекти нічого не варті, якщо не підготувати свідомість широкого загалу до їх сприйняття як життєво необхідної програми. Іншими словами – темні маси є некеріваними для управлінських дій і їх слід просвітлювати.

В своєму “символі печери” Платон з усією очевидністю показує трагізм мудрої людини, яка б насмілилась вести шляхом істини “рабів своїх пристрастей” до вищих духовних цінностей: “А якби хтось почав звільнювати невільників, щоб повести їх на гору, чи не вбили б вони його, якби він попався їм у руки?” [Платон. Государство // Платон. Собр. Соч. в 4-х тт. – Т. 3. – М.; 1994. С. 298]. Це пророчо було сказано за кілька сотень років до того, як осліплена злобою темна людська маса змусила римську владу розіп’яти свого Спасителя.

Відтак риторичним є запитання: якого правителя воліє собі мати юрба людей, душам яких не прищеплені вищі духовні цінності? Але саме в цьому питанні слід шукати причину того, чому демократичні вибори “по-українські” не приводять до влади людей мудрих, а якщо й приводять, то їх ніхто не слухає. Вже у ХХ ст. З.Фрейд, якого у нас чомусь вважали атеїстом, абсолютно чітко вказує на те, що темні людські маси без “Бога в душі” є вкрай небезпечними для людської культури і що ця культура тільки тоді й не страждає від них, поки вони “не знають, що в Бога більше не вірять”. [Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. – М.; 1989. С. 127]. В релігійно-духовному аспекті це питання має формулюватися так: під чию владу потрапили душі людей в сучасній Україні – Бога чи диявола?

Отже, проблема взаємовідносин між церквою та державою в Україні, – це, в основі своїй, проблема владних відносин між цими важливими соціальними інституціями. Вирішення її пролягає зовсім не в тій площині, що кожна із сторін взаємодії намагається перебрати на себе владні повноваження іншої сторони, що нібито утвердить її авторитет в суспільстві. Навпаки, такі намагання “побільшення своєї влади” за рахунок іншої сторони тільки поглиблює проблему. В кожній із цих сторін цілком достатньо і своїх методів впливу на “паству” і треба лише правильно і з максимально можливою ефективністю їх використовувати. Справжня ж гармонія взаємовідносин між ними досягається тоді, коли вони взаємно сприяють ствердженню авторитету одне одного – влада політична всіляко допомагає утвердити авторитет духовної влади, тобто ствердженню атмосфери поваги до них з боку суспільства, натомість церква всіляко допомагає політичній владі ствердити її авторитет. “Тільки релігія і церква... в стані привчити слабших авторитет влади визнавати”, – наголошує В. Липинський [Липинський В. Релігія і церква в історії України. – Нью-Йорк. – 1956. С. 14].

Відтак, “кожному своє”. Українська національна держава має дбати про забезпечення матеріального добробуту українського народу, а українська національна церква – про його духовний розвиток. Але вони не можуть вирішувати свої завдання окремо одна від одної, а лише в нерозривній єдності, тому що не можуть людські душі чекати на те, що тоді, коли буде нагодоване тіло, вже потім, за якихось сприятливих обставин, насититися з джерела божественної істини. Головний принцип повноцінного буття людини, – як вчили ще давні мудреці, – їсти для того, щоб жити, а не жити для того, щоб їсти. На цьому принципі має вибудовуватися й повноцінне буття української національної держави.

ТРАНСКУЛЬТУРНІ ВЗАЄМИНИ ТА ГЛОБАЛЬНІ КОМУНІКАТИВНІ ЧИННИКИ ТРАНСФОРМАЦІЇ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

Глобалізація змінила майже все у сучасному світі. Вона позбавила держави їх суверенності, анулювала право на культурну й релігійну автономію. Жодна організація, жодна людина не мають можливості опиратися правилам глобального ринку. Відтак релігії, що багато у чому пов'язані з існуючими суспільними інститутами і традиційними цінностями, безумовно, вимушені реагувати на процеси глобалізації, пристосовуватися до їх безжалісної імперативності.

За спостереженнями соціологів, глобалізація сприяла руйнації національно-державних утворень. Разом з тим відбулося майже повсякчасне послаблення ролі національних урядів, посилення місницьких тенденцій, фрагментація суспільства, лінгвістичне, культурне і релігійне розмежування. Наступає фрагментизація, що ослаблює всіх.

Перед українськими церквами в наш час постають важкі питання: “Що відбудеться з релігійними організаціями в епоху глобалізації?”, “Як трансформується сама релігія в глобалізованому світі?”, “Чи може релігія впливати на напрям глобалізаційних процесів, на характер їх протікання?”, “Як процеси міграції, що притаманні глобальній цивілізації, вплинуть на трансформацію конфесійної карти України і на взаємостосунки релігій?”.

Православні богослови практично одногосно ставляться до глобалізації негативно. Більш помірковано підходить до цієї проблеми митрополит Смоленський і Калінінградський Кирило: “Поки що нас постійно ставлять перед дилемою: або православ'я “зміниться”, або буде відкинуте “світовим співтовариством”, під псевдонімом котрого частіше всього виступає одна із багатьох існуючих зараз культур – західна, а точніше, ліберальна. Вона настійливо утверджується як найбільш “прогресивна, “гуманістична”, “сучасна”. В той же час православ'я, а нерідко й інші монотеїстичні релігії, протиставляються ліберальній антропоцентричній системі цінностей, яку оголошують нормою для індивідумів і людських співтовариств. Церквам і релігійним громадам необхідно адекватно реагувати як на позитивні, так і на явно негативні аспекти процесу глобалізації, який зараз відбувається” [Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Обстоятельства нового времени: Либерализм, традиционализм и моральные ценности объединяющей Европы. – <http://religion.ng.ru/confessions/1999-05-26/5>].

Нові протестантські течії вважаються носіями ідеї і практики глобалізму. Разом із тим аналіз християнського віровчення засвідчує, що певні ознаки глобалізму були іманентні йому ще з часів зародження християнства.

“Уся місія Церкви, – наголошував глава Римо-Католицької Церкви Іван Павло II, – зосереджується і розвивається, власне, через євангелізацію, бо вона є благодаттю і дорученням, котре Ісус Христос дав їй на початку її діяльного шляху: “Ідіть же по всьому світу та проповідуйте Євангелію усякому створінню” (М 16, 15);. Обов'язок євангелізації є, власне, покликанням Церкви, яке виражає її найглибшу суть [Післясинодальне апостольське повчання святішого отця Івана Павла II Покликання і місія мирян “Christifideles laici” (30 грудня 1988). – С. 72-73].

Біблія визначила необхідні й достатні “ознаки кінця світу”: “І проповідана буде ця Євангелія Царства по цілому світові, на свідокство народам усім. І тоді прийде кінець!” (Мт 24: 14). Таким чином, у механізм християнської євангелізації закладено прагнення до охоплення всього світу своїм впливом, закладено глобалістику.

Папа Римський Іван Павло II активно спрямовував свою церкву до глобальних

■ Свистунов С. В. – канд. філос. наук, доцент Національного ун-ту фізичного виховання і спорту України.

дій: “Я прагну ще раз звернути до усіх сучасних людей гарячий заклик, котрий позначив початок моєї пастирської діяльності: “Не лякайтеся! Відкрийте, відчиніть навстіж двері Христові!” Відкрийте для Його спасенної сили кордони держав, економічних, політичних систем, широке поле культури, цивілізації, поступу!” [Тамсамо. С. 75].

Аналогічні місійні ідеї постають також двигуном розповсюдження ісламу в світі. Ця релігійна система з її найбільш жорстким і доведеним до максимуму монотеїзмом беззастережно спрямована до активного глобального розповсюдження. Проте, на відміну від християнських місіонерів, що їздять по світу, закликаючи автохтонне населення до христової віри, іслам розповсюджується майже винятково за допомогою міграції населення з ісламських країн. І такий підхід в умовах глобалізації, що поширюється, діє дуже успішно.

Демографічні зміни в Україні за умов глобалізації приводять до трансформації і зсувів в релігійності. Зміни чисельності населення в більшу або меншу сторону, зміни напрямів міграційних потоків, еміграція та імміграція – все це викликає суттєві зміни в полі релігійних комунікацій. В наш час глобалізації і зростання міграційного переміщення народів по всій землі такі явища стали надто розповсюдженими.

Проблема полягає в тому, що зміни в чисельності населення, масові переміщення економічних біженців із Індії, Пакистану, Афганістану, Китаю, В’єтнаму, інших арабських та африканських країн в бік багатой Європи викликають суттєві трансформації в існуючому полі етноконфесійних комунікацій в Україні. Навіть повідомлення ЗМІ про затримання нелегалів із Азії на кордоні в Закарпатті викликає, частіше за все, хвилі негативних емоцій в усьому комунікаційному просторі не тільки України, але й у країнах ЄС.

Постмодерністський хаос і анархію відчували на собі країни колишнього СРСР, а також Східної Європи. Найбільш жахливо виявився цей процес в зниженні народжуваності і масовій еміграції.

Смертність (16 осіб) перевищує народжуваність (10 осіб) в Україні на 6 осіб на 1000 населення. Такі ж показники і в Болгарії (-6). Гірше тільки в Латвії (-7). Кепські справи також у Грузії (-4), Росії (-4), Білорусі (-4), Естонії (-4), Литві (-3). Ще в трьох посткомуністичних країнах спостерігається природна від’ємність населення – в Чехії (-2), в Румунії (-1) і в Словенії (-1). Серед інших європейських країн мають демографічні проблеми Німеччина (-1) та Італія (-1). Відсутній (нульовий) приріст населення спостерігається також в Австрії, Греції, Іспанії, Польщі. В усіх інших країнах світу народжуваність вище смертності населення [-Дахно І.І., Тимофієв С.М. Країни світу. Енциклопедичний довідник. – К.; 2005].

Симптоматично, що всі країни, які вмирають, знаходяться саме в Європі, в християнському ареалі розселення. І тут ситуація ніяк не змінюється на краще.

Порівняльний аналіз доводить, що в колишніх радянських республіках, там де домінує іслам, всюди спостерігається демографічний бум. Так, у Азербайджані природний приріст складає +9, у Киргизії природний приріст +17, в Узбекистані +18, у Туркменістані +19, у Таджикистані +24 і навіть у напівхристиянському Казахстані +7. Великий приріст населення також в такій європейській країні з ісламським населенням, як Албанія (+13). Всі ці посткомуністичні країни переживають такі ж трансформаційні впливи, що й Росія, Грузія, Беларусь. Проте результати у них інші. Наші ісламські сусіди також динамічно нарощують свій людський потенціал. В Туреччині приріст населення складає 12 осіб на одну тисячу населення, в Ірані цей приріст складає 13 осіб, в Іраці + 28 [Там само]. Відтак, слід визнати, що релігійний чинник є найвизначальнішим в демографічній ситуації в тій, чи іншій країні.

Небажання створювати сім’ї і народжувати дітей пов’язують, зазвичай, з зневірою у майбутнє, есхатологізмом, а також такими найпоширенішими психічними розладами як депресія, тривожність, різні фобії. “Радісне” очікування “кінця світу” (Біблія) явно позначилося на графіці спаду населення України у часи Міленіуму.

Нарешті, ще один важливий фактор: в релігії стали відбуватися процеси, що суттєво нагадують глобальні економічні та фінансові тенденції. Саме це стимулюва-

ло усвідомлення глобалізації як комплексного, а не суцього економічного явища, як це здебільше вважали до кінця 90-х рр. XX ст. До найбільш суттєвих рис глобалізації релігійності перш за все відноситься формування певного глобального ринку релігій, своєрідного релігійного глобал-маркету, який все більше діє за принципом вільної пропозиції і вільного вибору, за принципами ліберальної економіки.

Важливим проявом глобалізації є екстериторіальність глобалізованої релігії. “Релігія в епоху глобалізації все менш прив’язана до тієї чи іншої території. Можна сказати, що вона функціонує поверх традиційних конфесійних, політичних, культурних і цивілізаційних кордонів. Сучасна глобалізована релігія екстериторіальна. Це забезпечується технічними можливостями електронних ЗМІ та Інтернету, свободою міграції. Релігія відривається від історичних коренів, стає все більш транснаціональною, трансетнічною. Прикладами такого роду глобальних релігій частіше всього вважаються протестантські євангелічні церкви, спільноти п’ятидесятників, рух “ню-ейдж”, бахаїзм та деякі інші” [Агаджанян А. Епоха портативної вери. Религии отрываются от исторических корней и вступают в свободную конкуренцию. – //НГРелигии. – 05 апреля, 2006].

О. Агаджанян у своєму прикладі вказав лише на неохристиянські конфесії та на нечисленні екзотичні інтернаціональні релігії й вірування, які породжені глобалізаційними процесами і доповнюють палітру вільного релігійного ринку для західної людини. Неорієнталістичні вірування мають деяке поширення серед інтелігенції в урбанізованому середовищі. Відтак в міграційному процесі вони себе практично не проявляють, а перетинають кордони віртуально за допомогою Інтернету й електронних ЗМІ. На місці впроваджують нову віру місіонери.

Проте в міграційних процесах в Україні помітні численні групи переселенців з ісламських, буддо-конфуціанських країн, а також з Індії. Міграційні проблеми виникають саме з численними традиційними релігіями з тих країн, де велика народжуваність населення.

Глобалізаційні процеси призвели до ущільнення світу в єдине ціле. Це стало вже фактом, який не можна заперечити або усунути. Будь-яка уява про замкнуті простори і кордони “на замку” перетворилась у фікцію. Це ущільнення зіштовхує релігії одну з одною і створює ситуацію вибору.

В іудео-християнських регіонах зараз домінує уява про те, що людина в епоху глобалізації отримує можливість і право побудувати свою ідентичність на основі особистісного рішення, незалежно від приналежності до будь-якої релігійної чи етнокультурної традиції. Більше того, сам сенс глобальної релігійності зводиться до індивідуальної реалізації. Для сучасної релігійності характерний високий ступінь індивідуальної залученості.

За такої ситуації міграції робочої сили із закордону крім економічного зиску, дадуть ще й “свіжу кров” традиційним релігіям. Людина, яка іде до багатой країни, хоче швидше адаптуватися до місцевих реалій, соціального і культурного середовища. Саме такий підхід продовжує домінувати в Європі. Так саме розмірковують, зазвичай, і в Україні.

Проте мігранти – буддисти, конфуціанці і синтоїсти не поспішають в наші православні, католицькі або протестантські церкви. Етноконфесійний сплав арабів, іранців, пакистанців, турків, китайців, японців тощо, що був випробуваний не одним століттям, витримує тиск глобалізованого суспільства.

Можна висловити припущення щодо адаптації мігрантів до місцевих культурних і духовних традицій. Здебільше це залежить від сили духу певної спільноти: – вона визначається не освітою, чи цивілізаційним рівнем. Головний стрижень – етноконфесійний, до того ж у мусульман головним є релігійний фактор, а в японців, китайців і корейців – етнічний. Проте найбільш сильно цей духовний фактор проявляється у арабів-мусульман (сунітів) й в іранців-шиїтів.

Ще одним з факторів сучасного ліберального ринку релігій є релігійні організації, що сформовані за мережевим або кластерним принципом. Таку назву можна дати релігійним організаціям, що утворені за аналогією з “мережевими” моделями в економіці і громадянському суспільстві. Ці моделі церков відрізняються від тра-

диційної ієрархічної структури з єдиним центром і скоріше будуються у вигляді ряду фактично автономних громад з рухомими зв'язками і гнучкою системою авторитету і співпорядкування. Ці громади (кластери) при нагоді швидко відділяються одна від одної і легко перетинають кордони старих політичних, культурних і конфесійних юрисдикцій. Наочний приклад – харизматичні протестантські церкви, деякі буддистські або індуїстські “мережеві” організації.

В той же час глобалізаційний процес щодо гомогенізації релігії породжує протидію. На противагу до гомогенізації релігії, але як реакція на процеси глобалізації, виникає культ особливостей і відмінностей, відроджуються локальні релігійні традиції, як наприклад, слов'янське неоязичництво. Це свого роду нібито незалежний “релігійний антиглобалізм”, який так чи інакше вбудовується в глобальні рамки ліберального плюралістичного ринку як певний “контрфорсу” йому.

Існує два протилежних підходи серед учених щодо ідеологічних підвалин глобалізації. Перший, що “глобальний порядок” будується винятково на ґрунті радикальних секулярних цінностей. В цій схемі релігії відведена суґубо маргінальна роль.

Проте є й інші точки зору. Їх виразники, наприклад, вважають, що релігія може стати одним із суттєвих ціннісно-нормативних підстав “глобального порядку”. Визнаючи переважно секулярний характер “глобального порядку”, ряд спеціалістів водночас вважають, що цей порядок створює певні стабільні ніші для існування релігійних груп.

Ще одну точку зору висловив відомий соціолог Рональд Робертсон: “Мені здається більш привабливою така перспектива: релігія включається в “глобальний порядок” не стільки як певний інститут, анклав, громада, скільки як певний “жанр колективної або індивідуальної ідентичності”. Проте це, як слушно зауважив О.Агаджанян, може затребувати від нас перегляду самого поняття “релігія”.

Відтак, релігія перетворюється на етнічний і культурний індикатор спільноти в глобалізованому світі. Ідентифікація за допомогою релігії стає найважливішим фактором для груп мігрантів у сучасному глобалізованому всесвітньому Вавилоні.

Релігійні групи мігрантів зі Сходу мають велику етноконфесійну усталеність щодо впливу християнського оточення. Плюралізм, що домінує у країнах Європи, дає їм гарний шанс на автономне існування і розвиток.

Відомий російський та американський соціолог Пітірим Сорокін писав, що “свідчення фактів дає нам групи у вигляді замирених кіл. В кожній групі існує певний порядок взаємовідносин, який вимагається від кожного члена, і певний розподіл прав і обов'язків кожного співучасника групи. Цей офіційно груповий шаблон поведінки, який проявляється у сталості відносин і складає те, що називається її “організацією” [Сорокін П.А. Общая социология // Питирим Сорокин. Человек. Цивилизация. Общество. – М.; Политиздат, 1992. – С. 142-143].

Відтак “замиренисть середовища” в соціології П.А. Сорокіна є критерієм устійливості соціальної групи. Цей стан визначається “правильністю психічної взаємодії”, умовою якої є “наявність однакового прояву однакових психічних переживань різними членами групи” [Там само. – С. 50]. В етнології Л.М. Гумільова аналогічний критерій має назву “компліментарність” і визначається як почуття симпатії до “своїх” і антипатію до “чужих”.

Російський релігієзнавець Михайло Мчедлов також відзначає, що “найважливішою реальністю наших днів, яка пов'язана з глобалізацією, є міграція. Сучасне легальне і нелегальне “велике переселення” народів – явище дуже неоднозначне. Воно потягло за собою кризу, яку важко подолати, між духовно-культурними ідентичностями корінного населення і переселенців з ісламських країн” [Мчедлов М. Великое переселение религий. (<http://www.religare.ru/article28063.htm>). – Перевірено 07.04.06].

Відтак в міграційній політиці країн, що знаходяться у вирі міграційних комунікацій, постають важливі і нагальні проблемні питання: Чи готова країна, що приймає іммігрантів, не поступатися своєю ідентичністю і врахувати їх культурно-релігійну ідентичність? В свою чергу, чи готові іммігранти на тих саме принци-

пах налагоджувати довірливі сусідські відносини з жителями тієї країни, в яку вони приїхали?

Дійсність свідчить про наявність важких проблем з обох сторін. Недостатнє знання особливостей інших релігій і культур, нерозуміння суті дорогих для їх послідовників цінностей – причина глибоких образ, а також додатковий привід для поширення фундаменталістських і екстремістських сил. Без урахування цих особливостей неможливе толерантне співіснування.

На самосвідомість іммігрантів справляє вплив і те, що в їх країнах негативно сприймається сексуальна свобода Заходу, котра для мусульман – неприйнятна. Для адаптації мігрантів зі Сходу пропонуються різні проекти безболісної зустрічі різних систем цінностей, культур, релігій. Головне тут – зрозуміти, що механічна інтеграція різних релігій і культур безперспективна.

“Проте неможливість інтеграції як якогось “змішання” культур і релігій не означає, – як наголошує М.Мчедлов, – що цивілізації, які побудовані на різних релігійних матрицях, не чинять одну на одне позитивного, взаємозбагачуючого впливу. Найгіршим злом для людства буде, якщо на зміну ідеологічним протиборствам часів холодної війни придуть зіткнення між носіями різних релігійних, культурних та етнічних ідентичностей” [Там само].

Міграційні чинники мають найсуттєвіший вплив на трансформацію етноконфесійного середовища України, яке під їх впливом може призвести до зміни “змісту” нашої іудеохристиянської цивілізації, будь-то її західнохристиянського варіанту або ж її православного варіанту чи прояву. Міграційні виклики глобалізації ставлять обидві провідні ідеології українців в однаковий стан. Така ситуація оптимістична щодо встановлення толерантних міжконфесійних комунікацій в Україні.

А. КОЛОДНИЙ ■

ПРОГНОЗИ БЛИЖНІХ ПЕРСПЕКТИВ РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ УКРАЇНИ

Україна залишила свій помітний слід у світовій релігійній історії. Не стану тут широко обґрунтовувати свою думку, але вважаю, що саме Україна дала ту дорогу Східному християнству, яка забезпечила збереження Православ'я як його специфічної конфесії. Більше того, вона в XIII столітті своєю відпорністю навалі татаро-монголів зберегла християнський світ від наступу мусульманства. Україна через Володимирову традицію зберегла прагнення двох гілок християнства до виповнення заповідити Христового, щоб всі були *одно* і своєю Берейстейською унією (може й невдало) запропонувала можливий варіант шляху до цього. Україна дала приклад живучості онаціональненого християнства, бо ж як не прагнули викоренити з нашого народу його рідне, Українське християнство і поляки з Ватиканом і Московія (скажемо словами Апостола нації, децю перефразувавши) не вмерла душа наша, як не вмерла воля. Україна дала зразок поетизованого, художнього, а не голозраціоналізованого християнства завдяки органічному поєднанню останнього з народними віруваннями передуючої йому доби. Україна дала зразок живого, незааскетизованого християнства, яке відповідало ментальності українця як творця, працелюба. Україна дала децю фемінізоване християнство з огляду на те, яку значну роль в житті її народу на рівні насамперед домашнього побуту і господарки відігравала жінка.

Україна не виявила себе в якихось складних богословських конструктах (навіть могилянські професори не зовсім оргінально повторили Тому Аквінського),

■ Колодний А. М. – докт. філос. наук, професор, заст. директора – керівник відділення релігієзнавства ІФ ім. Г. С. Сковороди НАН України

але вона засвідчила живучість християнства саме в формі його національного сприйняття всупереч спробам вихолостити з нього його сутність мертвечинною формою – чи то підпорядкуванням наміснику Петра на Землі, а чи ж прагненням Московії провести на свій кшталт духовну колонізацію українського народу.

Християнство в Україні вижило в органічно витворених і прийнятих її народом формах при збереженні в непорушності його євангельського змісту, його вихідного духу. Однією із заporук цієї живучості є те, що це християнство було живим, незакостенілим на якихось довічних стандартах, богословських установах і обрядових формах. Тому зараз, коли в Україні звучать застереження від якихось змін від представників наявних в ній традиційних релігійних систем, заклик навіть до держави використати ледь не силу, щоб зберегти усталені віками релігійні форми, то все це виглядає явним анахронізмом. Україна живе в глобалізованому світі. Всі ті релігійні процеси, яким підвладний цей світ, не можуть не позначитися на її релігійному житті. Хіба що нас слід загнати в якусь резервацію чи щось подібне на колишній Союз, коли кордони наші нагадували вже зруйновану Берлінську стіну, а всі спроби проникнення якоїсь не заданої в державі духовності або глушилися, або “з боязні Сибіру” виключалися з користування.

Ми живемо в епоху постмодерну, коли релятивність поступово стає домінуючою у всіх сферах суспільного життя, а для молоді стала життєвим принципом. Уже зникає прагнення побільше знати, бо ж наукові здобутки людства постають як відносне знання, а то й змінні істини, на освоєння яких не варто витратити час. Зникають якісь усталені, загальнолюдські моральні норми життя. Голий практицизм призвів до того, що моральним стає те, що є корисним і приносить задоволення. Нівелювання значимості національного чинника, а то й відмирання його, призводить до знецінення високохудожніх мистецьких форм, домінування низькопробних виявів масової культури і збіднення духовного світу її реципієнтів. Якщо раніше людина знала і сприймала переважно культуру свого етносу, свої конфесійні вірування й обрядові форми, то нині, за умов інформаційної революції, вона в змозі бути включеною в стереотипи культури інших народів, телевізійно бути оприсутненою в обрядових діях не рідних для неї релігій. Можна ще далеко більше говорити про нашу включеність у ці світові процеси. Проте одне слід визнати: ми від них якось відгородитися не можемо, а маємо вжитися, скориставшись мудрою порадою Папи Івана ХХІІІ, аджорнаментуватися. Тому дещо дивними виглядають думки останнього Помісного Собору УПЦ Київського Патріархату, коли на фоні загальних занепокоєнь тим, що відбувається нині в світі, звучали заяви ледь не повернення до того християнського оформлення життєвих проблем, які знаходяться вже в історичному архіві. Подібні установки звучать також на шпальтах газет як Російської Православної Церкви, так і її підпорядкованої Української Православної Церкви. Ми навіть спостерігаємо цікавий процес деопротестантнення традиційних протестантських конфесій. Протестантизм часто вже втрачає те, що його різнило в час його появи від традиційного католицизму. Останній в дечому вже більш прогресивний і сучасний, ніж протестантизм з його ідеєю відсторонення людини від життя в суспільстві і увімкнення її в ізольовану від світу спільноту одновірців.

Дехто з науковців заперечує наявність релігійного постмодерну і говорить про неможливість вивчення функціонування релігії за умов постмодерну. Я погоджуюся з тим, що постмодерні вияви у різних сферах суспільного життя знайшли відповідне відображення як у всьому релігійному комплексі, так і своєрідно у різних конфесійних формах релігії. Проте, поруч з цим, ми можемо говорити і про настання епохи постмодерну в самій релігійній сфері. На мою думку, свідченням цього може бути наступне:

По-перше, розмивання самої ідеї Бога. З одного боку, антропоморфні уявлення про нього замінюються духовними (Бог – Всесвітній Закон, Бог – Абсолют, Бог – Всесвітній Дух і т.п.), а з другого – з'явилися концепції “смерті Бога”, точніше смерті відстороненого від світу Бога і появи вчення про сопричастність Бога до всіх процесів на Землі і в Всесвіті (своєрідна його пантеїзація) і вчення про людину як співробітника (рос.- соработника) Бога.

По-друге, маємо нині в голові релігійної людини своєрідний симбіоз традиційних вірувань з різними виявами позавіросповідної містики, залишками язичництва, поєднання західної релігійності із східною (напр., гороскопи і т.п.).

По-третє, релігія втратила свою роль морального імперативу в повсякденній життєдіяльності людини: маємо не етику, а етикет релігії.

По-четверте, наявний швидкоплинний процес творення і розгортання самобутніх богословських вчень, появи різних теологій (теологія прогресу, теологія праці, теологія революції, “чорна” теологія, теологія фемінізму тощо). При цьому якщо раніше ідеолог нового вчення поставав творцем нового конфесійного напрямку, то нині теологія універсалізується, зокрема праці католицьких богословів активно використовуються православними, а праці протестантських теологів вивчаються в інших християнських конфесіях.

По-п’яте, наявний довільний, вибірковий підхід віруючого до системи віровчення своєї конфесії: для багатьох із них релігія постає скоріше як система певних життєвих моральних норм, а не як картина світу, есхатологічне вчення (людина перестала думати на перспективу про свою смерть).

По-шосте, відбувається десакралізація “священних книг”: вони постають вже як культурно-історичні пам’ятки, а не як недоторкані святині, де за кожним словом нібито “прихована” якась божественна істина. Спроби утвердити останній підхід (напр., пошук якогось утаємниченого коду Біблії та ін.) залишилися, як то кажуть, камінцем кинутим у річку.

По-сьоме, втратила свою сакральність церковно-обрядова практика, зник воцерковлений віруючий, з’явилася телевізійна відправа, а оскільки вона є поліконфесійною, то з’явився підхід до різної конфесійної обрядової практики як до однієї з можливих культурно-релігійних традицій.

По-восьме, відбувається розмивання церковної організації як Богом встановленої сакральної інституції, йде незупинний процес дроблення, диференціації наявних конфесій і Церков. Інстиційована релігійність все більше нагадує релігійний супермаркет: йди і вибирай відповідно своїй уподобі якусь релігію.

По-дев’яте, внаслідок появи міжконфесійного і міжнаціонального сімейного симбіозу зникла сім’я як “домашня церква”, а відтак відійшли у видовищну традицію колись сакральні обряди, не спрацьовує процес відтворення усталеної релігії як вияв сімейної традиції; за умов урбанізації вже не виявляє, як то було колись, свою спонукальну силу громадська думка у збереженні і відтворенні певних традиційних релігійних вірувань і діянь.

По-десяте, релігія прагне ввійти не в “свої” сфери суспільного життя (політику, благодійність, світську освіту, господарку тощо), внаслідок чого відбувається розмивання власне релігійного. На релігію відтак переносяться всі життєві проблеми, що веде до втрати нею своєї сакральності, святості, підміни “вертикалі” (людина – Бог) “горизонталлю” (людина – людина).

Україна із-за вікового перебування в колоніальній неволі із певним запізненням входить у світову історію. Коли інші народи вже пройшли процес своєї національної самоідентифікації і для їх буття як етносу не загрожують особливо чимось глобалізаційні процеси сучасності, то нам, перш ніж включитися в них, треба ще з українця за паспортом сформуванати українця за духом, а зрештою зробити Україну Україною. В цьому процесі націотворення неабияку роль відіграють національні релігії. Оскільки через Володимирову християнську революцію ми практично не мали сформованої власне нашої етнічної релігії з її пантеоном божеств і усталеною системою обрядів, то нині в ролі чинника національного відродження могли б виступити наші національні християнські Церкви. Але на перешкоді такій їй функціональності постають Москва і Рим. То ж відродження власне Українських християнських спільнот є не тільки фактором нашого духовного відродження, а й ефективним чинником українського державотворення. В русло цього процесу слід зорієнтовувати діяльність всіх в Україні суцільних конфесій і Церков, поставивши водночас під відповідний державний кордон ті з них, які працюють на свій зарубіжний центр, а відтак і іншу країну з її часто недружелюбними інтересами щодо української суверенності.

Україна переживає складні часи свого відродження для історії. Все це вимагає консолідації всіх зусиль, зорієнтованих на її поступ. Всім конфесіям і Церквам слід чітко усвідомити, що періоди моноконфесійності чи моноцерковності в територіальних межах країн – надбання минулого. Якогось об'єднання конфесій і Церков вже не буде: це – утопія. То ж слід вчитися жити в поліконфесійному світі і визнавати себе як один із можливих (хай і найбільш істинний) шлях до Бога. Оскільки поєднати віровчення різних конфесій, уніфікувати обрядову практику різних Церков практично неможливо, то варто зорієнтувати увагу не на тому, що роз'єднує, а на тому, що може поєднати, толерантизувати міжконфесійні і міжцерковні відносини, а це – сумісне благодійництво, добротинність, сфера виховання тощо. Саме на це мала б бути зорієнтованою діяльність різних, вже наявних в Україні різних міжконфесійних організацій. Оскільки їм подеколи тяжко йти на поєднання із-за боязні втратити себе, підірвати свій авторитет в очах своїх вірних, то функцію об'єднувача конфесій і Церков мають брати на себе або державні, або громадські інституції.

Конфесії і Церкви не мають замикатися в межах своєї спільноти, а виходити, скажу так, “в люди”. Раніше на вулицях Києва ми спостерігали барвисті відзначення крішнаїтами своїх свят. Виходила на вулиці міст також “Армія спасіння”. Чому б релігійним спільнотам різного рівня організації не виходити за межі своїх молитовних будинків з показом своїх обрядових дійств, виступами своїх художніх колективів, демонстраціями своїх конфесійних кінофільмів тощо. Ця своєрідна релігієзнавча просвіта формувала б толерантне ставлення у кожної людини до конфесії не її вибору.

Які в моєму баченні перспективи на найближче десятиліття релігійного життя в Україні? Насамперед зауважу, що його буде характеризувати все більша толерантизація міжконфесійних і міжцерковних відносин. Церква, як і нині, не буде відігравати якусь значиму роль в процесах національно-духовного відродження. Продовжуватиметься спроба УГКЦ всупереч логіці історії клерикалізувати життя галичанського регіону. Симфонія з місцевою владою служитиме для неї підґрунтям перетворення в регіоні в тотальну інституцію. Все більш успішно буде розвиватися протестантизм. Цьому сприятиме зокрема та його різноманітна благодійницька діяльність, яка в наш час соціальних негараздів формує щодо протестантських спільнот громадську думку як захисника знедолених, гаранта спільнотного життя.

Все більш дієвим чинником консолідації виступатимуть відповідні релігійні спільноти для різних етнічних меншин України. Спостерігатиметься налаштування їх зв'язків з релігійними центрами матірньої землі. Особливо у цьому відзначатися волжські татари, євреї, поляки, угорці, румуни. Зрозуміло, що за умови формування в Україні політичної нації такі процеси матимуть відцентровий характер, дещо перешкоджатимуть становленню духовної єдності.

Заявить про себе (і ймовірно не у бажаних для нас виявах) ісламський чинник в Криму. Якщо до цього нам вдавалося міжнаціональні відносини на півострові вирішувати політичними засобами без підключення до цього релігійного чинника, то те зволікання, із вирішенням потреб одного з корінних етносів Криму, яке має місце, а також підключення до їх розв'язання зарубіжного мусульманства, заактуалізує ісламський чинник на півострові (не виключено, що й в активних екстремістських формах вияву). Проте кримські мусульмани у своїй активності не одержать підтримку з боку інших центрів ісламу України.

Біль України – її Православ'я. Ця конфесія ефективно використана російським імперіалізмом для зденаціоналізації українців, втрати ними потреби у своєму національному державотворенні, збереженні і відтворенні своєї національної культури. І зараз Московський Патріархат всіляко працює на збереження російсько-православної імперії, складовою якої є очолювана митрополитом Володимиром (Сабоданом) Українська Православна Церква. Чи можливе об'єднання наявних в Україні Православних Церков? Якщо підходити з мірками Київського Патріархату, то так, бо ж відмінність при цьому вбачається лише в орієнтаціях на принцип: незалежній державі – незалежну Церкву. При визнанні цього принципу

і УПЦ Московського Патріархату й при, дивись, виявленій згоді Російської Православної Церкви на можливість проголошення в Україні Помісної Православної Церкви, аргументи УПЦ КП щодо неможливості його поєднання з УПЦ МП відповідають і об'єднання стає реальністю. Але якщо враховувати те, що Українське Православ'я як культурно-історичний феномен далеко не тотожне Православ'ю Росії, яке в Україні репрезентує його складова УПЦ МП, то тоді про якесь поєднання не може йти мова, бо ж маємо два відмінні, хоч і одноконфесійні, релігійні феномени. За таких підходів в Україні на роки має бути закріпленим існування Української Помісної Православної Церкви і (з врахуванням значної російської діаспори і великої кількості зденационалізованих православних) Українського Екзархату Російської Православної Церкви.

Розвиток подій в Православ'ї України значною мірою залежатиме ще й від суб'єктивного чинника. Глава УПЦ КП патріарх Філарет, надіючись на міцне своє здоров'я, ще не працює на підготовку свого наступника, має в керівництві Церкви нижче себе якийсь вакуум, а він з часом може зіграти негативну роль в бутті цієї Церкви як православно-духовної спільноти українства. Прийдуть ті з молодих, для кого національний чинник в бутті Православних Церков не є істотним, а відтак погодяться на просте беззастережне організаційне поєднання.

Президент В.Ющенко ще буде виявляти сподівання на допомогу йому Вселенського Патріарха Варфоломія II в розбудові Української Помісної Православної Церкви. Але це сподівання немає перспективи, бо ж в ньому не зацікавлений сам Вселенський Патріарх. А це тому, що будь-яке його втручання в справи Українського Православ'я призведе до загострення конфлікту між Константинополем і Москвою й розколу Вселенського Православ'я. До того ж, в складі нинішньої Константинопольської Патріархії знаходяться Українська Православна Церква Канади й Українська Православна Церква США, які, зрозуміло, після появи в Україні її канонічної Православної Автокефалії перейдуть до неї. Константинополю не хочеться втрачати ці нині його сотні парафій. В тій пропозиції УПЦ МП, яку виголосив її Предстоятель митрополит Володимир (Сабодан) під час осіннього 2008 року форуму глав православних Церков у Фанарі з проханням до Вселенського Православ'я взяти на себе вирішення "української проблеми" є тонко продуманий промосковський підтекст. В такий спосіб Московський Патріархат відвів Константинополь від вирішення питання Помісності Православ'я України. Той факт, що єпископат УПЦ МП одностайно запропонував кандидатуру свого Предстоятеля митрополита Володимира (Сабодана) на посаду Патріарха РПЦ засвідчує його небажання вдаватися до позитивного вирішення питання православної помісності в Україні, про прагнення відвернути можливі спроби використати смерть Олексія II для будь-якої актуалізації цього питання. Але як би там не розгорталися наступні події, московсько-православна преса ставить в заслугу Олексію II те, що йому вдалося не допустити відторгнення України від РПЦ. Претенденти на посаду Московського Патріарха митрополити Кирило і Климент є більш жорсткими в недопущенні появи Української автокефалії. То ж боротьба за неї розтягнеться ще не на одне десятиліття. При цьому враховується те, що в разі проголошення Української Помісної Православної Церкви на основі об'єднання нині суцільних в нашій країні Православних Церков, ряд епархій УПЦ МП утворюють Східно-Південну Митрополію, яка залишиться в юрисдикції Московського Патріархату.

Думаю, що на перспективу Апостольській столиці вдасться зреалізувати своє давнє прагнення з повного окатоличення якщо не всієї України, то хоч її Галичанського регіону. Про цей намір свідчить затягування із наданням Папою Римським статусу Патріархату УГКЦ (а то й відверта заява недружнього нам кардинала Вальтера Каспера, що "йому там ніколи не бути"), схвалена Ватиканом і збережена розпорошеність її складових, "вливання" єпископського складу за рахунок вихідців із католицької Церкви або греко-католицьких єпископів із Польщі та ін. Із свого боку, в самій УГКЦ є сильна проримокатолицька традиція. Зокрема такої орієнтації дотримується непідпорядкований керівництву УГКЦ греко-католицький орден василіан. То ж чогось доброго від Ватикану Україна у своєму духовному

розвої чекати не може. Ті заяви, які подеколи звучать з кіл Греко-Католицької Церкви з приводу поєднання з Православ'ям звучать наскільки невизначено, що з них незрозумілим є те, на поєднання з ким, якою Церквою вони мають намір йти і що нового вони пропонують православним, окрім тих же принципів, які лягли в основу Берейстейської унії. То ж утопічною є думка про можливе поєднання в перспективі (близькій чи далекій) християн України.

Протестантським традиційним Церквам України у їх саморозвитку заважає та збережена ними ще включеність в колишні союзи (нині – СНДеківські) структури. Вони не постають в світовому релігійному русі виявниками української незалежності, формують у світовій громадськості думку про меншовартість українців, що нездатні навіть на своє самостійне конфесійне інституювання. Ігнорування протестантськими спільнотами державної мови України ставить їх в один із чинників збереження політики Компартії Радянського Союзу в національному питанні. Вивчаючи видруки різних протестантських об'єднань, переконаєшся, що вони живуть у відстороненості від тих духовних процесів національного відродження, які відбуваються в Україні. Відтак протестантизм постає як чужородне явище на теренах становлення Української незалежності. Далеко ближче до цього стоять деякі неохристиянські, навіть неоорієнталістські спільноти.

Я вище вже зазначав, що оскільки релігійний вибір українців за умов законодавчо гарантованої свободи віросповідань фактично вже завершився, то практично призупинилося поява у нас якихось нових конфесій, стабілізувалися наявні у кількості своїх громад. Тут хіба що винятком є харизмати, які є типовими виразниками постмодерністської релігійності. У них ми не маємо такої інституалізованої зацентралізованості, яка притаманна не лише для історичних конфесій, а навіть для пізніх протестантів. У харизматів практично що громада, то Церква. Вони не стільки заформалізовані у своєму молитвовияві, як інші християнські об'єднання, які звертаються до Бога за стандартизованими молитвами чи піснеспівами. Харизмати при проведенні своїх богослужінь враховують ту свободу самовияву, яка імпопує сучасній молоді. Тут – рукоплескання, тілесні рухи, танці, артистизм у співі, ритмічна музика, проповідь у вільній формі і в голосовому різноманітті, змістовно незастардатоване прославляння і вдячне молитвовоголошення, театральні прийоми, вільний вибір фрагментів з Біблії і їх самостійне витлумачення, прийняття за харизму будь-яких духовних чи емоційних виявів молільника тощо.

Що стосується неоорієнталістських чи рідновірських новотворів, то тут вже маємо призупинення в зростанні і кількості громад, і вірних. Україна за тисячоліття буття в її духовному житті християнства сприймає ці релігійні різновиди як щось чуже, штучне, привнесене, навіть як неблагодатне. В наступному десятилітті скоріше всього буде йти процес кількісного зменшення в різних параметрах буття східних релігійних спільнот. Згадаймо, як інтенсивно зростало у нас в перші роки незалежності Товариство свідомості Крішні і водночас засвідчимо втрату зацікавленості до нього в наш час. Конфесія ніяк не може навіть завершити будівництво того свого Київського офісу, про величність якого йшла мова ще десять років тому. Одиночки українців сприйняли буддизм, ошізм, шрічінмойство, махарішизм, бабізм, “чисту релігію” тощо. Але якщо призупинення процесу зростання Східних релігійних конфесій можна з'ясувати небажанням українців віддатися чужій за своєю природою для нас релігійній духовності, оспівувати чужу історію і географію, то в стабілізації рідновірства дає себе знати несприйняття сучасною цивілізованою людиною архаїки його обрядових форм і повір'їв, а зденаціоналізованим українцем – вірності рідновірців давній історії України і прагненням їх до національного самовизначення на основі давніх, нехристиянізованих традицій. Вже нині рідновірські спільноти постають не стільки як релігійні осередки, а як національні клуби чи гуртки українськочорієнтованої інтелігенції, яка з різних мотивів не сприймає християнство, розглядає його як згубний чинник на шляхах української духовної історії.

Знаменною подією в релігійному житті України є непомітне зникнення Великого Білого Братства. Його богиня Марія ДЕВІ Христос перебралася до Росії і вже

там постає під ім'ям Вікторії Преображенської в ролі засновника Космічного Полімістецтва Третього Тисячоліття. В Москві діє її Театр Містерій. Важко сказати щось про цю нову затію Марини Цвигун і чи матиме вона якийсь відголос в Україні після того, як тут залишилися понад тисячу ошуканих її послідовників.

Знаходить в Україні певну підтримку під різними назвами рух анастасіївців. З ідеї цієї течії дещо перебрали для себе громади В.Куровського, які почали в деяких областях розбудовувати своєрідні екопоселення. Зазнаючи гонінь в Росії, прагне перенести свій центр в Україну Церква Матері Божої Преображенної.

То ж якихось значних змін в релігійному житті України, як і в її конфесійній карті на ближню перспективу спрогнозувати не можна. Хібащо зорієнтоване на УПЦ Московського Патріархату вище керівництво держави вимолить зрештою в Російській Церкві хоч би надання своїй Церкві в Україні автономії, а потім силовими заходами (як в Болгарії) спробує “поєднати” Православні Церкви України, нехтуючи при цьому національними інтересами країни і її самобутнім духовним розвитком. Поруч з цим керівництвом УГКЦ, скажу образно, все більше буде “викреслювати” різними нововведеннями у віровчення і обрядову практику з її природи елемент “греко-”, залишаючи на перспективу елемент “католицька” з тим, щоб зрештою поєднати в Україні її Греко-Католицьку і Римо-Католицьку Церкви. Протестантизм завдяки своїй активній місіонерській роботі і раціонально організованому благодійництву зрештою здобуде кількісно половину релігійної мережі України, а ми ж добре знаємо, що громада протестантів за рівнем своєї релігійної зрілості далеко перевершує православні парафії. Зросте роль ісламського чинника в суспільному житті Криму, як і іудейського в житті єврейської меншини України.

Я хотів би застерегти від тієї ейфорії, яку мають традиційні Церкви, спостерігаючи цифри релігійності, які дають різні соціологічні дослідження. Найбільший відсоток довіри українського народу ці дослідження з року в рік приписують Церкві. Але ж вони ніколи не коментують одержані цифри. Така довіра респондентами Церкві дається від незнання її, від відсутності з нею якихось безпосередніх контактів, участі Церкви у вирішенні потреб повсякдення людини. А між тим ленінський атеїзм ще не вмер. Як тіло вождя народів, він ще нездоланим лежить серед нас, біля нас і в нас. Бо атеїзм, – це не стільки словесне заперечення буття Бога, а заперечення, точніше нехтування тим способом життя, який мала б формувати у нас християнська релігійність.

Атеїзм з'явився і утвердився не як супротив ідеї Бога, а насамперед як супротив тій інституції, яка виросла на цій ідеї і з часом її собою замінила. Так, Православна Церква Російської імперії разом з Російським Левіафаном “союзно общество гнетила”, як слушно писав О. Радищев. То ж атеїзм на наших теренах з'явився не з потреби заперечення буття Бога, а з потреби війни з інституцією, яка його ім'ям освячувала владу сильних, які, скажу словами Вольтера, якби Бога й не було, то створили б його. То ж ми були не атеїстами, а скоріше антиклерикалами, борцями не з Церквою як містичним тілом, а з Церквою як світською інституцією, покликаною вдовольняти волю і потреби можновладців. Якщо я скажу, що це в природі Православ'я, то певно що великої помилки в таких висновках не буде. Це засвідчує навіть не тільки наша історія його, а й сьогодення, коли Церква Московського Патріархату неоголошено стає у деяких регіонах України фактично державною, а Церкви, яким дорога українська ідея, зазнають всіляких обмежень у своїй діяльності, навіть витурення із активної сфери життя конфесій. Згадаймо тут для прикладу Крим, де і Церква Київського Патріархату, і Греко-Католицька не в пошані у влади Автономії. Поруч з ними і муфтіят кримських мусульман. Погоду тут роблять заїзджі росіяни і їх домінування в органах влади.

Саме Церкву Московського Патріархату запрошують вищі державні служби на різні важливі для країни заходи, саме їй передали або закріпили за нею найбільш значимі духовні святині – Києво-Печерську, Почаївську та Свято гірську Лаври. З її представниками їздять по зарубіжжю вищі державні чиновники, а під час перебування в Москві майже щоразу вони візитують до патріарха РПЦ Олек-

сія II. На утвердження цієї Церкви як єдино канонічної було відпрацьовано Московю сценарій відзначення в Києві 1020-річчя хрещення Київської Русі.

Українська держава беззастережно сприймає ту фінансову допомогу, яку, безцеремонно втручаючись у перебіг конфесійного життя України, надає “Російській Православній Церкві в Україні” глава Уряду, а донедавна Президент Росії В.Путін. Саме так він назвав цю Церкву України, беручи участь в роботі Архієрейського Собору Московського Патріархату. Зрештою, чомусь щедро одержують державні нагороди України ті ієрархи УПЦ Московського Патріархату, які не лише мислять, а й діють українофобськи. Згадаймо тут принагідно хоч би вихідців з Росії Одеського митрополита Агатангела чи Тульчинського (донедавна – Херсонського) Іоанафана, які навіть пригрозили просити для своїх єпархій у Московського Патріархату ставропігію, коли Українська Православна Церква захоче мати свою автокефалію.

Від процесу дійсно українського державотворення влада часто відгороджується великим “міліцейським кордоном”, а в цей час по столиці (та й по території всієї країни) кликуші від УПЦ МП, вдало названі (і не більше) Синодом цієї Церкви “політичним православ’ям”, здійснюють з іконами російського імператора Миколи II та гаслами “Православне. Самодержавне. Народність” за невідомо ким фінансованого прикриття приморських козачків протестні хресні ходи, спрямовані й проти несприйняття Україною ідеї якогось нового Союзу з Росією, і проти вступу її в НАТО і входження в Європу, і проти відродження дійсної української історії, і проти державності української мови... Мету всього цього чітко висловив одеський московсько-православний архімандрит Тіт: “Цар Микола II – святий. Тому державний устрій до нещасного 1917 року був благодатним, богомвстановленим, а відтак тільки така державність нам і потрібна” (Справедливість. – 2000. – №3). Борючись за канонічну територію своєї Церкви і прагнучи бути на ній єдиновласною релігійною структурою, московський Патріархат в такий спосіб приховує обстоювані ним національно-релігійні інтереси Росії, свій великоцерковний російський шовінізм. Саме деградація української держави як національного інституту зумовлює занепад ідеї Української Помісної Православної Церкви, яка була надто актуальною в перші роки нашої незалежності. І тут слушною є думка Миколи Рябчика, що впродовж 90-х років м.ст. у свідомості багатьох українців знову відродилася “колоніальна точка зору на себе як на недонарод із недомовою, недокультурою, недорелігією” (Рябчик М. Імперський виклик, націоналістична відповідь: протистояння двох ідеологій // Дух і Література. – 1998. – № 3-4. – С. 157).

Біда України, що вона незалежно від того, яка політична сила складає більшість, має таких вищих посадовців, які далекі від розуміння дійсної природи релігійної ситуації в країні, але прагнуть вирішувати її проблеми, покладаючись при цьому на свій нібито здоровий глузд і на свої нібито найбільш істинні уподобання (– часто, московсько-православно конфесійно забарвлені). При цьому на їх рівні вже спрацьовує рецидив ментальності комуністичних часів, коли релігійні процеси прагнули скерувати, а не підкорювати цивільними й допустимими в громадянському суспільстві методами. Відтак релігійна ситуація і її функціонування постають не як продукти природного саморозвитку релігійних феноменів, а як зреалізований інституційний конструкт, що зродився в неосвіченій голові чиновника (хай навіть високої посади і з благих його намірів).

Найвища нині спокуса з боку влади – використати християнство як інструмент для зміцнення держави і виконання деяких її функцій, а з боку Церкви – використати державу як засіб християнізації суспільства, спричинює ідеологізацію християнства. І тут слухними будуть міркування Івана Лисяка-Рудницького: “Характерним і дуже негативним явищем нашого суспільного побуту є переміщення церковної і політичної сфер. Політиканство втискається в українські церкви, як і церковщина у наші політичні організації. Таке змішання не виходить на здоров’я ні одній, ні другій царині. Наші церкви правлять за національно-політичні установи; це одна із причин, чому в них так мало справжнього одуховлення та богословської мислі (Лисяк-Рудницький Іван. Що робити? // Історичні есе. В 2-х т.- К., 1994. – Т.2. – С.449).

Що стосується того загравання з Церквою, яке спостерігається у нас на різних рівнях влади, то воно свідчить не про високу духовність останньої, а навпаки – її духовну злиденність і світоглядний примітив. Тут приходять на пам'ять різкі кроки цивілізованої Франції з утвердження світськості своєї країни. В жодній цивілізованій країні не граються так вищі державні чиновники з Церквою, як у нас в Україні. Згідно Конституції країни Церква відокремлена від держави. Але біда наша в тому, що державу не вдалося відокремити від Церкви, а тому вона останню розглядає як один із інструментів своєї політики. Наочний приклад цього – використання адмін-паратом Православної Церкви Московського Патріархату під час виборів Президента країни в 2004 році, явно з політичним підтекстом проведеного при участі цієї ж Церкви відзначення в Києві “недоювілею” – 1020-річчя хрещення Русі.

А між тим вітчизняне православ'я наскільки домостроївськи заархаїзоване у своїх виявах, наскільки далеке від духовних потреб людини XXI століття, що його культивування, прагнення утверджувати й зберігати в нинішніх його формах рівноцінне поверненню в епоху середньовіччя, навіть до способу мислення людини півторатисячної давності. Певно цим пояснюється той факт, що країни з домінуючим Православ'ям не приуспіли в історичному поступі, знаходяться в зоні історичної відсталості. Все це є підтвердженням думки, що та сфера життя людини, в якій Церква знайшла себе і свою функціональність, має залишитися за нею без будь-яких втручань держави в її перебіги. Держава не має брати на себе роль об'єднувача Православних Церков, бо ж ці Церкви, до їх честі, до цієї її місії її не закликають (хіба що за винятком Київського Патріархату). Більше того, Патріарх Московський одного разу прямо вказав Президенту Л.Кучмі на те, що не слід забувати про відокремлення Церкви від держави. Подібні заяви були й в адрес В.Ющенка. Тут постає ще одне питання: “Чому це держава так турбується проблемою об'єднання лише православних Церков, коли має роз'єднані на своїх теренах на декілька організаційних спільнот баптистів, п'ятидесятників, мусульман, іудеїв, рідновірів, харизматів та інших?”.

Миристи Церкви – то не справа держави. Незважаючи на велике конфесійне різноманіття релігій у нас в Україні, наявною є тенденція до приватизації релігії. Кожна людина постає сувереном у своїх духовних виявах і потребах. То ж, слідуючи принципам громадянського суспільства, як ніхто не може методом тиску визначати релігійно-бір особистості, так само ніхто не може нав'язувати їй належність до певної церковної спільноти. В демократичній країні законодавчо мають бути гарантованими свобода віросповідань, свобода релігійної діяльності і свобода релігійної організації.

В. ТИТАРЕНКО ■

ПРОГНОЗУВАННЯ РЕЛІГІЙНИХ ПРОЦЕСІВ ЯК СКЛАДОВА ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН

В європейських країнах, інтегративний курс на які тримає й Україна, церква як соціальний інститут є важливим складовим елементом громадянського суспільства. Громадянське суспільство становить собою систему взаємодії в межах правового поля вільних і рівноправних громадян держави та їх об'єднань [Титаренко В. Поняття “сучасний християнин” в контексті діалогу суспільства і релігії. Релігійна свобода. Наук. щорічник № 12. – К.; – 2007. – С.49]. Крім того, громадянське суспільство є частиною складних соціально-політичних процесів, в які органічно включені і релігійні процеси та відносини. Завданням даної статті постає аналіз спроможності прогностичних розвідок щодо динаміки релігійних процесів і значимості таких прогнозів для вибудовування державно-церковних відносин.

■ Титаренко В. – канд. філос. наук, доц., наук. співробітник ВР ІФ ім. Г. С. Сковороди НАНУ.

Виходячи з того, що формування громадянського суспільства є однією з необхідних умов фундування та розвитку демократичного суспільства – шляху, на який орієнтується наша держава, а церква, в широкому розумінні, є однією з інституцій громадянського суспільства, покликаною, серед іншого, створювати умови для самореалізації індивідів і колективів та призначеною задовольняти їх інтереси і потреби, розгляд методологічних основ прогнозування релігійних процесів постає актуальною і суголосною часу темою.

Поєднання зусиль церкви, держави і громадянського суспільства у вирішенні соціальних проблем реально може сприяти міжцерковному порозумінню, гармонізації церковно-державних відносин та зміцненню авторитета церкви в суспільстві [Церква, держава і суспільство: проблеми взаємодії у сучасному політичному процесі // Національна безпека і оборона. – 2002. – № 10. – С. 2.]. Оскільки політичний хаос і церковний, як складові одного процесу, є взаємопов'язаними і постійно поглиблюваними, то для підвищення ефективності прийняття управлінських рішень щодо виведення державно-церковних відносин на новий конструктивний рівень, особливо в ситуації нестабільної діяльності владних інституцій, прогнозування релігійних процесів як міждисциплінарне утворення набуватиме й стратегічного значення. На нашу думку, однією з проблем, що супроводжують трансформаційні процеси в Україні є те, що нові завдання, продиктовані часом, вирішуються переважно старими засобами за недостатністю поступу нових.

Побудова державно-церковних відносин в українському суспільстві з необхідністю передбачає прорахування результатів тих чи інших прийнятих рішень. Відтак, в таких діях з необхідністю присутній прогностичний момент. Але прийдешне майбутнє можна не тільки передбачати, пророкувати, вгадувати чи прогнозувати. Його можна також планувати, програмувати, проектувати тощо, адже стосовно майбутнього можна ставити певну мету й приймати рішення [Рабочая книга по прогнозированию/ – М.; 1982. – С.11]. Виконання таких аналітичних завдань може стати прикладним в новоконституційованій релігієзнавчій дисципліні – “Прогнозування релігійних процесів”.

Наука становить собою динамічний функціонуючий організм, який відображає та задовольняє потреби суспільства у знаннях про світ. Відтак можна стверджувати, що якість життя громадян залежить і від науки, яка існує в тією мірою, у якій відбувається народження знання, його творення, виробництво. Отже, і вітчизняна релігієзнавча наука, яка сформувалася на українських теренах в період відновлення Україною своєї незалежності, як і будь-яка інша наука, є динамічним утворенням. Про це свідчать наукові доробки українських вчених, які обґрунтовують і започатковують, окрім усталених і традиційних, нові структурні підрозділи в академічному релігієзнавстві. В низці докторських дисертацій, які є новаторськими для вітчизняної релігієзнавчої школи конститууються зокрема етнологія релігії (Л.Филипович), культурологія релігії (В.Бодак), лінгвістичне релігієзнавство (І.Богачевська), конфліктологія релігії (А.Арістова) тощо. Прогнозування релігійних процесів як самостійне дисциплінарне утворення в релігієзнавстві поки що не представлено ані в вітчизняній, ані в закордонній науці, незважаючи на те, що прогностика та прогнозування є складовою будь-якого інституційно оформлено наукового напрямку або дисципліни.

Практичне застосування означеної дисципліни в умовах розбудови громадянського суспільства було б корисним як для державних установ, так і для представників релігійних організацій. Відтак, сучасне релігієзнавство постає перед необхідністю розробки відповідної наукової релігієзнавчої методології (методів, методики, технологій), оскільки прогнозування релігійних процесів сьогодні має виключно фрагментарний характер у працях сучасних філософів, футурологів, соціологів, політологів тощо.

Кореляція релігійних процесів соціальними, політичними, культурними, економічними та іншими суспільними процесами вже давно сприймається в релігієзнавстві апріорно [Див., зокрема кандидатську дисертацію О.Спис “Соціально-політичні і соціокультурні імплікації пізнього протестантизму в процесі трансформації укра-

їнського суспільства”, де встановлюється зв’язок між динамікою змін чисельності євангельсько-протестантських громад і політичним та соціально-економічним розвитком українського суспільства, та докторську дисертацію А.Арістової “Релігійні конфлікти в перехідних європейських суспільствах: природа, динаміка, вплив на релігійно-суспільні процеси”, де підкреслюється важливість діагностики соціального середовища з метою визначення тих точок напруги, які можуть спровокувати релігійні конфлікти]. Однак закономірності таких кореляцій, їх тривалість, протяжність процесів посилення, а чи ж послаблення залишаються поки що без належного висвітлення і дослідження, що, у свою чергу, актуалізує необхідність розробки відповідного напрямку як самостійного дисциплінарного утворення. В працях багатьох сучасних релігієзнавців апріорно присутній прогностичний момент. Ця проблематика є провідною в колективній монографії співробітників Відділення релігієзнавства “Україна релігійна. Прогнози релігійних процесів України”, що вийшла в світ 2008 року. Але цілеспрямовані пошуки тих моделей, концепцій і теорій, які могли б підтвердити ці прогнози і на онові яких могли б здійснюватися в подальшому прогностичні розвідки знаходяться ще в зародковому стані. На нашу думку, існує кілька проблемних моментів, які актуалізуватимуть такі пошуки. Про фрагментарність висвітлення прогнозів, що стосуються релігійних процесів вже говорилося вище. Що ж стосується інших, альтернативних форм передбачення, то їх неспроможність також не потребує особливого обґрунтування. Скажімо, релігійні псевдопередбачення набувають форм пророцтва, які є конфесійно забарвленими і далекими від наукового обґрунтування. Так, “пророкування” набуває форми “одкровення”, гадання, напередвизначення, волхвування, заклинання тощо, а, футурологічні дослідження є, по суті, вільними роздумами про майбутнє. І перший, і другий варіанти передбачення майбутнього характеризує відсутність наукового підходу до самого процесу прогнозування. З цієї точки зору в науці прогноз визначається як імовірнісне, науково обґрунтоване судження про перспективи, можливі стани того чи іншого явища в майбутньому і про альтернативні шляхи і терміни його здійснення [Пантин В., Лапкин В. Философия исторического прогнозирования: ритмы истории и перспективы мирового развития. – Дубна., 2006. – С.43]. Саме науковість та вірогідність є тією визначальною характеристикою, що відрізняє науковий прогноз від альтернативних форм передбачення майбутнього та отримання інформації про нього.

На сучасному етапі розвитку наукової думки прогнозування розвивається як в рамках окремих сфер людської діяльності (погода, курс валют тощо), так і як міждисциплінарний напрямок (прогностика). Оскільки такий вектор розвитку має методологічну і методичну спільність з різними галузями наукового знання (наприклад, соціологія, політологія тощо), то це уможлиблює його екстраполяцію і на релігієзнавчу науку, однак з необхідним переосмисленням і врахуванням специфіки об’єкту дослідження та правильно визначеного і окресленого предмету дослідження.

Наступність у розвитку релігієзнавчих дисциплін, їх взаємодоповнюваність, практичну значущість не тільки у теоретичному, а й у практичному плані, що особливо важливо в контексті розглядуваної проблематики, можна підтверджувати прикладами. Зокрема, А.Арістова у своїй праці, присвяченій конфліктології релігії, зазначає, що “успішна діяльність в галузі менеджменту конфліктних відносин визначається, насамперед, ефективністю запобігання конфліктам. І тут особливо значення набуває не тільки і не стільки рівень загальнотеоретичних знань про природу, вияви та динаміку конфлікту, скільки вчасна діагностика передконфліктних ситуацій, виявлення (і, по можливості, усунення) факторів, здатних загострити міжконфесійні відносини, вироблення зважених і обґрунтованих прогнозів розвитку релігійної ситуації у локальних, регіональних і світовому масштабах; проведення комплексного компаративного аналізу динаміки релігійних процесів” [Арістова А. “Релігійні конфлікти в перехідних європейських суспільствах: природа, динаміка, вплив на релігійно-суспільні процеси”. – К., 2008. – С.363].

На нашу думку, в ситуації поліконфесійності українського релігійного простору його неоднозначності, державні органи управління для вироблення своєї стратегії

були б зацікавлені у розробці як пошукових прогнозів, покликаних, в першу чергу, відповісти на питання, що найвірогідніше відбудеться за умов збереження існуючих тенденцій, так і нормативних, покликаних визначити шляхи і терміни досягнення можливих станів явищ, що приймаються як мета. Іншими словами, такий тип прогнозу покликаний відповідати на питання: Якими шляхами досягнути бажаного? Пошуковий прогноз будується на певній шкалі (полі, спектрі) можливостей, на якій потім встановлюється ступінь вірогідності прогнозованого явища. При нормативному прогнозуванні відбувається подібний розподіл вірогідностей, але вже в зворотньому порядку: від заданого стану до спостережуваних тенденцій. Нормативне прогнозування в деяких моментах має подібність з програмними або проектними розробками, тоді як перші – стохастичний (вірогіднісний) опис можливих, альтернативних шляхів досягнення цих норм.

Важливим, на нашу думку, постає той момент, що прогнози повинні передувати планам, охоплювати все, що не піддається плануванню, рішенню. Вони можуть охоплювати в принципі будь-який відрізок часу (для цього й існують різнострокові прогнози – короткострокові, середньострокові, довгострокові, кожен з яких має свою специфіку). Прогноз і план розрізняються способами оперування інформацією про майбутнє. Імовірнісний опис можливого або бажаного, як зазначалося вище, це – прогноз, а директивне рішення про заходи щодо досягнення можливого, бажаного – це план. Відтак сфери їх застосування помітно розшаровуються. Якщо перша, що стосується прогнозування залишатиметься прерогативою релігієзнавчої науки, то друга – планування – розроблятиметься в державних органах управління. Звичайно, прогноз і план можуть розроблятися й незалежно один від одного. Але, щоб план був ефективним, оптимальним, йому повинен передувати прогноз, по можливості безперервний, що дозволяє науково обґрунтовувати і даний, і наступний плани.

Важливо означити, що розробка методологічної бази прогнозування релігійних процесів як дисциплінарного утворення, навіть ґрунтуючись на досягненнях авторитетних як вітчизняних, так і закордонних фахівців з прогнозування, з необхідністю повинна корелюватися знаннями про національно-етнічну специфіку та традиційно-культурні особливості досліджуваної території – України. Важливим завданням, з огляду на це, видається відстеження, оцінка та прогнозування в подальшому того впливу, який здійснює суспільне середовище в політичній, економічній, національній тощо сферах на перебіг релігійних процесів. Дослідження, прогнозування та ґрунтовані на них глибокі експертні матеріали, сприятимуть прийняттю зважених рішень на державному рівні, що, в свою чергу, допоможе підвищити конкурентоздатність держави у наданні послуг населенню та розбудові громадянського суспільства як демократичного поступу.

Розділ II

РЕЛІГІЯ В КОНТЕКСТІ РОЗБУДОВИ
ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

МІЖКОНФЕСІЙНІ ВІДНОСИНИ В УКРАЇНІ: ФАКТОРИ СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНОГО ВПЛИВУ

Релігійний комплекс України являє собою складну систему взаємодій та взаємовпливів організаційно структурованих церковних і релігійних інституцій. Ця система інкорпорована в суспільне життя, чутливо реагує на утвердження в громадській свідомості демократичних принципів, світоглядних і національних ідей, морально-етичних цінностей, власних позицій у трактуванні національної і церковної історії. Сучасні процеси проявляються у зростанні суспільної активності віруючих, поглибленні внутрішньоцерковної інтеграції і мобілізації, посиленні впливу на внутрішню та зовнішню політику релігійного фактору.

Аналіз сучасних внутрішньоконфесійних і міжконфесійних процесів засвідчує наявність локалізованих протистоянь (внутріправославні протиріччя, між православ'ям і греко-католицизмом, між традиційними церквами і новітніми релігійними організаціями), коли будь-який зовнішній привід, малозначуща, проте актуалізована подія може порушити цей баланс суперечливих впливів і одномоментно перерости у відкритий конфлікт.

Внутрішньоправославні суперечності й надалі залишаються основною проблемою життєдіяльності та повноцінного розвитку не лише православного сегменту країни, але й усього релігійного середовища та сфери державно-конфесійних відносин. Внутрішньоправославний конфлікт суттєво звужує суспільнозначимі можливості самого українського православ'я. Його деструктивна дія значною мірою виключає православні церкви з повноцінної участі в процесі становлення цілісного релігійного середовища і в такий спосіб створює в ньому ряд серйозних диспропорцій, які неодмінно будуть проявлятися в майбутньому. Існуючий латентний міжправославний конфлікт постійно загрожує суспільній стабільності, породжує розрив духовно-релігійної основи існування нації, закладає глибинні суперечності у подальший розвиток усього релігійного життя країни.

Відтак, врегулювання внутрішньоправославних протиріч виступає пріоритетним напрямом державної політики в галузі церковного життя. Ця політика спрямована на розв'язання ряду стратегічних завдань, серед яких особливо слід виділити такі: недопущення загострення протиріч між суб'єктами православного конфлікту, що незмінно тягнуть за собою порушення суспільного балансу та громадянської злагоди на різних рівнях суспільної організації; сприяння розширенню різних форм контактності між суб'єктами православного протистояння; активізація міжцерковного переговорного процесу щодо врегулювання "українського питання", насамперед між Вселенською та Московською патріархіями.

Важливою умовою стабільного поступу у питанні відновлення в Україні єдності православних та досягнення ними бажаного канонічно-правового статусу, мало б стати започаткування діалогу та внесення цих питань до засадничих документів, прийнятих до розгляду церковними органами. У цьому контексті значимою стала зустріч предстоятеля Української Православної Церкви МП митрополита Володимира (Сабодана) із повноважними представниками Української Православної Церкви Київського патріархату 20 грудня 2007 року. Зустріч, яка відбулася вперше за роки жорсткої конфронтації двох юрисдикцій може вважатися початком неофіційного діалогу між розділеними гілками українського православ'я. Пред-

■ Любчик В. П. – канд. філос. наук, начальник відділу науково-експертної роботи Державного комітету України у справах національностей та релігій, кандидат філософських наук

ставники Української Православної Церкви Київського патріархату передали главі Української Православної Церкви МП “Звернення Священного Синоду та єпископату Української Православної Церкви Київського Патріархату до архієреїв, духовенства та вірних Української Православної Церкви (в складі Московського Патріархату)”.

Стратегія діяльності на найближчу перспективу Української православної церкви багато в чому була визначена рішеннями її Архієрейського Собору, який відбувся 21 грудня 2007 року, за участю більше ніж 50 єпископів. Собор проаналізував життя церкви в сучасних умовах і прийняв низку важливих рішень, актуальних як для внутрішнього церковного життя (прийняття нової редакції статуту УПЦ), так і для релігійного життя в державі (засудження доктрини “політичного православ’я”). Соборним рішенням було зазначено, що основною метою внесення доповнень до статуту стало приведення його у відповідність до “статуту самокерованої Церкви із широкою автономією у внутрішньому управлінні”.

Єпископат Української Православної Церкви МП відмежувався від доктрини так званого “політичного православ’я”, яке за визнанням його російських ідеологів скероване на “формування конкретної політичної позиції на засадах догматики, канонів, морального й аскетичного вчення, історії та історіософії Православної Церкви”. Даючи оцінку “політичному православ’ю” предстоятель Української Православної Церкви МП митрополит Володимир (Сабодан) зазначив: “Так зване політичне православ’я, з погляду якого часто виступають деякі навколоцерковні діячі, є вкрай небезпечним явищем. Воно розпалює політичні пристрасті, провокує непослух ієрархії, вносить ворожнечу в церкву” [Про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-церковних відносин в Україні // Інформаційний звіт Державного комітету України у справах національностей та релігій. – К., 2007. – С. 10]. Архієрейський собор УПЦ МП засудив діяльність “Спілки православних громадян України”, політичні і навколоцерковні громадсько-політичні організації, в тому числі закордонні, які підтримують деструктивну, антицерковну діяльність цієї організації.

Нові акценти було зроблено й стосовно духовництва і вірних УПЦ Київського Патріархату та Української Автокефальної Православної Церкви, які перебувають у канонічній ізоляції від Повноти православ’я. Із цього питання було оприлюднено “Звернення Собору єпископів Української Православної Церкви до її вірних чад”, у якому ієрархи застерігають віруючих від політизації церковного життя та закликають відмовитися від ворожнечі стосовно тих, хто “перебуває в розколі”. Акцентувалася увага на тому, що на шляху об’єднання українського православ’я всі сторони (мається на увазі УПЦ, УПЦ КП та УАПЦ) мають робити кроки назустріч один одному. Наголошувалось, що процес возз’єднання не має бути одностороннім, а повинен передбачати взаємність, готовність йти на поступки і налаштованість на діалог.

Прийняття нової редакції статуту УПЦ МП, засудження доктрини “політичного православ’я” засвідчує суттєве обмеження можливостей фундаменталістськи налаштованого церковного середовища. Розпочатий і здебільшого реалізований процес розподілу великих єпархій дозволяє УПЦ не лише збільшити число єпископату (а отже і вагу “української складової” в РПЦ), але й суттєво зміцнити можливості предстоятеля УПЦ МП митрополита Володимира (Сабодана), який на сьогодні залишається найвпливовішою постаттю та центром прийняття усіх стратегічних рішень в Церкві.

Позитивний контекст вищезгаданого процесу в православному середовищі може бути суттєво скорегований зовнішньоцерковним чинником. Мова йде про рішення автономної Бессарабської митрополії Румунської Православної Церкви (24.10.2007 р.) щодо створення в її складі трьох нових єпархій, дві з яких (Бельцька і Південно-Бессарабська) охоплюють частину Чернівецької та Одеської областей. Коментуючи це рішення, глава Бессарабської митрополії Румунської Православної Церкви митрополит Петро (Педурару) зазначив, що має намір, за сприятливих умов, поширити свою юрисдикцію на Хотин (Буковина), Білгород-Дністровський та Ізмаїл (Одещина). За різними оцінками, до автономної Бессара-

бської митрополії можуть відійти близько 90 румуномовних парафій та 3 монастирі, які дислокуються в місцях компактного проживання румунської національної меншини в Чернівецькій області. Деякі ознаки дій румунської сторони свідчать про те, що цей крок Бухареста було неофіційно погоджено з Константинопольським Патріархатом. Можна прогнозувати, що у випадку виникнення в Україні румунської юрисдикції Константинополь отримає додатковий аргумент на користь активізації своїх дій в Україні. Свідченням цього виступають намагання в недалекому минулому розгорнути мережу релігійних осередків в юрисдикційному підпорядкуванні Української Автокефальної Православної Церкви (Соборноправної), яку очолює, як він величає себе “митрополит Київський та всієї Руси-України” Мойсей (Кулик). Релігійна мережа зазначеного утворення формувалася за рахунок зміни парафіями організаційного та канонічного підпорядкування УАПЦ, проте юридичного оформлення цієї реорганізації не відбулося. Утворення ще однієї мережі громад у підпорядкуванні автономної Української Православної Церкви в Америці було призупинено рішенням колегії Державного департаменту у справах релігій (28.03.2006 р.), якій було відмовлено в реєстрації статуту Української архієпархії (митрополії) АУПЦ в Америці на підставі ст. 15 Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації”, як такого, що суперечить ст. ст. 7, 12 цього закону. Назагал, намагання певних зарубіжних церковних кіл здійснити впровадження в українське православ'я “Естонського проекту” (наявність на території України двох і більше “канонічних церков”) носять потенційно деструктивний характер. Із значною долею ймовірності можна прогнозувати, що у випадку легітимізації зазначених православних структур виникне прецедент, коли частина юрисдикційно невизначеного та незадоволеного своїм керівництвом духовенства матиме можливість переходу в іншу православну юрисдикцію. Подібний розвиток подій, вочевидь, радикалізує міжправославне протистояння, зробить можливим новий виток міжправославних конфліктів із втягуванням у нього значної частини віруючих.

Не менш суттєвою лінією протистояння може стати структурна розбудова в Україні зорганізованих у країнах Західної Європи, Америки та Австралії осередків товариства “Святого Пія X”, що об'єднує відлучену від РКЦ частину колишнього католицького духовенства, яка не визнала ряду рішень II Ватиканського Собору. Їхнім духовним провідником виступив французький архієпископ Марсель Лефевр, за іменем якого рух отримав назву “лефевризму”. Сьогодні його очолює Генеральний настоятель, єпископ Бернар Фельє. До організації належать кілька єпископів та близько 440 священників у ряді країн світу, в переважній більшості – латинського обряду.

В Українській греко-католицькій церкві явище “традиціоналізму-лефевризму” поширилося на початку 90-х років м. ст., коли до України прибув офіційний представник товариства “Святого Пія X” отець Жан-Марк Рулло, який ознайомив групу греко-католицьких священників та монахинь з діяльністю товариства в Західній Європі.

Водночас, українська делегація у складі трьох священників звернулася з проханням до єпископа Бернара Фельє стати духовним провідником “священників-традиціоналістів” в Україні. Перші реколекції для послідовників лефевризму відбулися 2000 року, участь у яких взяли понад 100 осіб. У вересні цього ж року було засноване товариство “Священномученика Йосафата”, до якого увійшло 7 священників, яке стало дочірньою структурою товариства “Святого Пія X”. Головним настоятелем осередку було обрано отця Любомира Гаєвського, а настоятелем товариства став отець Василь Ковпак. Під час чергового візиту єпископ Бернар Фельє освятив незареєстровану семінарію “Непорочного Серця Марії” у Львові, де розпочали навчання 8 семінаристів. Товариство має своє щомісячне видання “Дзвін з Фатіми”. Під проводом єпископа Фельє в Україні також засновано “Конгрегацію сестер-василіянок Божого милосердя”. Подальше формування паралельної структури в лоні церкви вже сьогодні продукує протистояння між прибічниками “традиційно-латинського” і східного обрядів.

Створення УГКЦ цілісної системи екзархатів для керівництва новими парafiями актуалізує питання запровадження греко-католицького патріархату в Україні. В черговий раз це питання розглядалося на засіданні Патріаршої курії УГКЦ (січень 2008 р.), під час якої мала місце дискусія щодо завдань у справі розбудови патріаршого устрою церкви. У прийнятому рішенні зазначено, що “Патріархат для УГКЦ важливий не тільки для довершення адміністративної структури, але й для отримання видимого символу єдності вірних Церкви – Патріарха”. Цей процес і надалі залишається потенційно конфронтаційним у православно-католицьких відносинах, оскільки сторони конфлікту мають різне бачення можливостей його розв’язання.

Сучасні традиційні українські протестантські конфесії – євангельські християни-баптисти, християни віри євангельської-п’ятидесятники, адвентисти сьомого дня, Свідки Єгови і надалі демонструють високий рівень церковної інституалізації, мають ґрунтовно вибудоване теоретичне богослов’я, ефективну систему підготовки кадрів священнослужителів – від коледжів і семінарій до інститутів та університетів. Протестантські церкви надають пріоритетного значення пасторській роботі у своїх громадах, беруть активну участь у суспільному житті, зокрема у різних соціальних проєктах та в справах доброчинства. Визначальним напрямом євангелізаційної роботи традиційного протестантизму залишається релігійна сім’я, яка є основним каналом поповнення існуючих громад.

Аналіз функціонального стану пізньопротестантських конфесій дозволяє зробити такі висновки: незважаючи на незначну (порівняно з віруючими православних і католицьких церков) кількість своїх послідовників, протестантські конфесії застосовують динамічні та ефективні засоби, методи й форми євангелізаційної, місіонерсько-просвітницької, інформаційної, освітньо-виховної, кадрової, благодійної, реабілітаційної, підприємницької діяльності, завдяки яким їм вдається досить успішно розвиватися.

Сегмент етноконфесійних спільнот в державі репрезентують іудейські, німецькі, вірменські, угорські, шведські громади. Діють також громади караїмів, корейців (Корейська баптистська церква) та чехів (Чеська євангелічна церква). Зазначені утворення, як правило, локалізовані у місцях компактного проживання відповідної національної меншини. Аналіз діяльності цих релігійних організацій засвідчує, що в головному вони дотримуються вимог чинного законодавства, успішно вирішують організаційні питання, все більше утверджуються в суспільно-політичному житті.

Кардинально вирізняється ситуація в мусульманському середовищі країни, переважна кількість громад якого дислокована в Автономній Республіці Крим. Помітним деструктивним чинником стабільного функціонування мусульманської спільноти виступає діяльність сунітської релігійно-політичної організації “Хізб ут-Тахрір” (Ісламська партія відродження), яка заборонена у більшості країн Близького Сходу, Федеративній Республіці Німеччині і Російській Федерації. Зазначене релігійно-політичне утворення здійснює все активніші спроби легалізувати свою діяльність в Криму через реєстрацію нових, а також зареєстрованих автономних мусульманських громад, представники яких стають учасниками різних релігійних заходів, що проводять адепти “Хізб ут-Тахрір” та вахабітсько-салафітських груп.

І надалі прослідковується лінія протистояння у взаєминах Духовного управління мусульман Криму з прихильниками ісламської релігійної течії хабашизму, ідеологією якої послуговується Духовне управління мусульман України. Доктринальні положення хабашизму поширюються міжнародною організацією – “Асоціація ісламських благодійних проєктів”, очолюваною шейхом аль-Хабаши. На сьогодні філіали організації діють у США, Канаді, Австралії, Франції, Німеччині, Швеції, Швейцарії, Данії, Нідерландах, Російській Федерації.

Згідно з декларованими заявами, організація ставить за основну мету формування теоретичних основ “ліберального ісламу”, його адаптації до норм і стандартів громадянського суспільства, протидії поширенню радикальних та екстремістських течій ваххабітського спрямування в ісламі.

Актуальною проблемою кримсько-татарського і сучасного українського ісламу і надалі залишається питання етнічної і духовної консолідації мусульманської спільноти, яка все помітніше стає об'єктом впливу різних, часто контраверсійних ісламських доктрин, теорій, богословських шкіл, зорієнтованих на зарубіжні духовні і політичні центри, у тому числі й ті, що пропагують соціально-політичні теорії ваххабізму та ісламського фундаменталізму.

Аналізуючи характер задіяння політичними силами релігійного чинника у виборчій кампанії 2007 року до Верховної Ради України, слід констатувати помітні відмінності у порівнянні з минулими виборами. Перш за все, йдеться про порівняно менший обсяг використання релігії та релігійно-конфесійних організацій у передвиборчій агітації. Політичні партії фактично втратили реальні важелі впливу на церкви, аби примусити їх – вільно або проти волі – бути провідниками своєї політики. Коли ж траплялись випадки співробітництва політичних сил з тією чи іншою церквою, це обумовлювалося спільністю інтересів, а не примусом з боку політиків. Коло питань, пов'язаних з проблематикою свободи совісті, ролі релігії в суспільному розвитку, державно-конфесійними відносинами у передвиборчих програмах не займали ключових місць. З восьми партій, у програмах яких йдеться про свободу совісті, три обмежилися декларуванням того, що вони гарантують загально визнані у світі права та свободи.

Низка партій у своїх виборчих програмах зобов'язувалися відстоювати толерантність у міжконфесійних відносинах, запобігати конфліктам на релігійному ґрунті (з-поміж них – “Партія регіонів”, “Наша Україна – Народна самооборона”, Блок Литвина). Зокрема, Блок “Наша Україна – Народна самооборона” декларував у своїй програмі “міжконфесійний мир, злагоду”, виступав за партнерські відносини між державою і релігійними організаціями задля “духовного, морального здоров'я нації”.

Відношення до внутрішньоправославних проблем, на відміну від попередніх виборів, було висловлене лише Блоком “Наша Україна – Народна самооборона” (“Гарантуємо ... шанобливе ставлення до прагнення мільйонів громадян щодо утвердження єдиної Помісної Православної Церкви”) та Комуністичною партією (“Не допустимо знищення канонічного православ'я”). Те, що більшість партій не звернулися до цієї проблеми, виступає наочним свідченням того, що можливості їхньої участі у цьому процесі стають все більш обмеженими а, відтак, питання об'єднання українського православ'я стає прерогативою церкви [Про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-церковних відносин в Україні // Інформаційний звіт Державного комітету України у справах національностей та релігій. – К., 2007. – С. 19].

Загалом, варто відзначити, що релігійне питання не відіграло помітної ролі у виборчому процесі, релігійні організації практично не були його учасниками. Крім одиничних випадків, широкої агітації з боку священнослужителів зафіксовано не було. Це є свідченням того, що релігійні організації вже суттєвою мірою визначилися й зміцнилися у своїй суспільній ніші, не потребують, як це було в недалекому минулому, всебічної підтримки з боку політичних партій і рухів.

У цілому ж, вибори до Верховної Ради України в черговий раз окреслили основні проблемні питання в релігійно-церковній сфері, які непокоять суспільство й церкву. Це деполітизація релігійного середовища, міжконфесійна толерантність, релігійна освіта і виховання, реституція церковного майна, співпраця релігійних організацій з державними органами в реалізації соціальних програм.

Соціально-політична стабільність країни багато в чому зумовлюється змістом та спрямованістю міжконфесійних відносин, суспільною активністю релігійних інституцій. Сучасна стратегія співробітництва держави і церкви має утверджувати духовну культуру, формувати поле толерантності та взаємоповаги, бути спрямованою на пошук взаємоприйнятних форм і методів розв'язання міжконфесійних протиріч. Досягнення цієї мети можливе за умови міжконфесійного порозуміння і злагоди, поглиблення процесу подальшої інтеграції церкви в українське суспільство.

ДЕРЖАВА, РЕЛІГІЯ І ПРАВО В КОНТЕКСТІ ТВОРЕННЯ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА В УКРАЇНІ

Останнє десятиріччя минулого століття та перші роки нового ознаменовані формуванням нової суспільної, правової, релігійної реальності в Україні, ознакою якої є звільнення від ідеологічних міфів і догм та творення громадянського суспільства. Точкою дотику релігійної, суспільної, державної і правової діяльності є створення можливостей становлення загальнолюдських ціннісних орієнтацій і духовних перспектив шляхом усунення протиріч у духовному житті і подолання морального і правового нігілізму.

Громадянське суспільство як система суспільних інститутів (сім'я, Церква, система освіти і науки, професійні об'єднання) має забезпечити можливість реалізації потреб і інтересів окремих індивідів і колективів. Таким чином, уможлиблюється впровадження “моральної арифметики” Ієремії Бентама (“Найбільше щастя для найбільшої кількості людей”), який розглядав суспільний інтерес як суму індивідуальних інтересів.

Зниження ролі впливу держави, в умовах становлення громадянського суспільства, призводить до зіткнення індивідуальних інтересів (які часто-густо протилежно спрямовані), ескалації соціальних конфліктів та порушення розумного співвідношення свободи, рівності, справедливості тощо.

В такому випадку необхідне відновлення природної рівноваги між силами громадянського суспільства і державної влади. Важливим чинником, що може вплинути на збалансування громадянського суспільства і державної влади є релігія (Церква). Для здійснення цієї функції в Україні, практично в межах правового поля і системи суспільних відносин, створені всі можливості: Церква в суспільстві відокремлена від держави, а школа від Церкви. Тобто, Церква не може контролювати чи примушувати до дій чи бездіяльності громадян, виконувати державні, політичні, адміністративно-правові функції. Ознаками цього є відсутність правових форм союзу держави і Церкви, представництва релігійних організацій в державних органах, права законодавчої ініціативи релігійних організацій, невтручання в систему правосуддя та ін.

З іншого боку, держава не може втручатися у внутрішньоцерковні справи, канонічну діяльність, самоуправління; не може здійснювати державно-правовий контроль, примус у сфері релігійних відносин. Однак, держава забезпечує охорону законної діяльності релігійних організацій та захист прав віруючих, здійснює правову регламентацію діяльності релігійних організацій та контролює дотримання ними встановлених державою законів. Правовий режим Церкви в Україні визначений Конституцією України і деталізований в інших законодавчих актах Української держави.

Власне, сам факт прийняття Конституції України 28 червня 1996 року є актом усвідомлення “відповідальності перед Богом” (Конституція України, преамбула), що є підтвердженням значимості релігійного чинника не тільки в історії українського державотворення та сучасного її стану, але і його ролі у поступі українського суспільства в майбутнє. Передусім, констатовано, що держава сприяє консолідації і розвиткові релігійної самобутності всіх корінних народів і національних меншин України (Там само, ст. 11). Це є ознакою релігійного плюралізму. Гарантоване право на свободу світогляду і віросповідання та закріплений правовий режим Церкви в Україні: “Церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа – від Церкви” (Там само, ст. 35). Заборонена діяльність політичних партій,

■ Бучма О. В. – канд. філос. наук, доцент, ст. наук. співробітник Відділення релігієзнавства ІФ ім. Г. С. Сковороди НАН України

що розпалюють релігійну ворожнечу (Там само, ст. 37). Обов'язки держави щодо релігійних організацій та обов'язки релігійних організацій перед державою і суспільством визначені в законі України "Про свободу совісті та релігійні організації". З'єднуючою ланкою між Церквою і державою є Державний орган у справах релігії, який має забезпечувати проведення державної політики щодо релігії і Церкви (Там само, с. 30).

Задекларована рівність конфесій перед законом чинна лише в державно-правових відносинах. Про рівність релігій у суспільно-політичній сфері можна говорити з певною долею умовності. У суспільстві різні конфесії не завжди отримують однакове визнання серед громадян, адже історично його доля може бути пов'язана з певною конфесією. Так, в історії Україна тісно пов'язана з православною Церквою. Тому не випадково переважна частина населення України релігійно ідентифікують себе з Православ'ям. Значимість цієї конфесії в історії, культурі, державності, моральності, спадкоємності традицій українського суспільства не могла не бути відзначеною і на законодавчому рівні. Так, Кодекс законів про працю України визначив такі Православні релігійні свята – Різдво Христове, Пасха (Великдень), Трійця – як святкові й неробочі дні (ст. 73). Проте, зважаючи на багату палітру, поліконфесійність українського суспільства та проголошений релігійний плюралізм з гарантіями рівності, в цьому ж законодавчому акті закріплено: "за поданням релігійних громад інших (неправославних) конфесій, зареєстрованих в Україні, керівництво підприємств, установ, організацій надає особам, які сповідують відповідні релігії, до трьох днів відпочинку протягом року для святкування їх великих свят з відпрацюванням за ці дні" (Там само.).

Законодавцем закріплені і певні переваги релігійної діяльності порівняно з політичною діяльністю. Так, Закон України "Про Збройні Сили України", обмежуючи політичну діяльність у Збройних Силах України, гарантує кожному військовослужбовцю право сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, уможливорює відправляти, одноособово чи колективно, релігійні культу і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність з додержанням вимог Конституції України та законів України (ЗУ, ст. 17). З метою подолання негативних наслідків державної політики щодо релігії і Церкви, Закон України "Про альтернативну (невійськову) службу на основі Конституції України" (ЗУ, ст. 35) визначив організаційно-правові засади альтернативної (невійськової) служби, право на яку "мають громадяни України, якщо виконання військового обов'язку суперечить їхнім релігійним переконанням і ці громадяни належать до діючих згідно з законодавством України релігійних організацій, віровчення яких не допускає користування зброєю" (ЗУ, ст. 2).

Світськість української держави підкріплюється законодавчим закріпленням неможливості правового регулювання релігійними організаціями шлюбно-сімейних відносин і реєстрації актів громадського стану. Так, згідно з сімейним законодавством ставлення до релігії не може обмежувати права та встановлювати переваги при одруженні і в сімейних відносинах, а релігійний обряд шлюбу не має правового значення і є особистою справою громадян.

Водночас, релігійні організації наділені низкою переваг (пільг). Зареєстровані релігійні організації, що не займаються підприємницькою діяльністю, звільняються від земельного податку (ЗУ "Про плату за землю", ст. 12), мають пільги з оподаткування (ЗУ "Про оподаткування прибутку підприємств", ст. 7, 13, ЗУ "Про податок на додану вартість", ст. 5) та ін.

Як бачимо, функціональна взаємодія держави, суспільства й релігії окреслюється чіткими правовими рамками соціально-демократичного устрою. Але релігія, як вже було зазначено, може відновити баланс в системі взаємодії у громадянському суспільстві "Через свої моральні послання, своє критичне ставлення до властей, освітню діяльність у суспільстві й через свій приклад виконання обов'язку робити свій внесок у суспільний розвиток та вдосконалення демократії" – відзначає доповідач Парламентської Асамблеї Ради Європи Луїс Де Пьюг [Правові основи свободи совісті і релігії та релігійних організацій // Упорядник Бабій М.Ю. – К., 2002. С. 60-61]. При цьому він застерігає від зрощування релігії і політики як сус-

пільних феноменів – “Релігія не може зайняти місце демократії і не повинна намагатися посісти владні позиції. Відповідно і політичні партії не повинні охоплювати релігійні деномінації. Теократія є не найвищим ступенем демократії, а її запереченням” [Там само. – С. 60-61]. Л. Де Пьюг припускає, що “релігії можуть стати головними активними захисниками прав людини та громадських етичних і моральних цінностей” [Там само. – С. 60-61].

Саме засобом виконання цієї соціальної й етичної ролі, або місії, сучасні конфесії України роблять певний внесок у творення соціальної, правової, демократичної держави і громадянського суспільства.

Таким чином, спільна наднаціональна координація у сфері економічних, політичних, культурних та інших відносин знаменує тенденцію переходу від ізоляції до глобалізації людської спільноти, що характеризується як засвоєння і оволодіння єдиним світовим простором і визначається становленням нового типу відношень у системі “людина-світ”. Це детермінує питання місця і форм участі у даному процесі України, яка в результаті зміни світоглядної парадигми і ціннісних орієнтацій опинилась у стані не тільки соціально-економічних, а й духовно-культурних флуктуацій (випадкових відхилень від усталених норм).

Упорядкування і стабілізація культурно-цивілізаційного поступу України на мікрорівні (розбудова демократичної соціально-правової держави, становлення національної свідомості, відродження ідеї національної духовності, утвердження пріоритету загальнолюдських цінностей у масовій свідомості) і входження до нової макроструктури які рівно-і повноправного члена світового співтовариства можлива за наявності певного дисипативного чинника.

В умовах руйнації і розпаду монолітної системи взаємозв’язків між соціально-економічними, політичними і соціокультурними структурами в державі, з одного боку, і створення громадянського суспільства, з іншого, роль цього чинника за певних обставин може виконати релігія, яка, охопивши всі сфери людського буття (окрему людину-особистість, сім’ю, економіку, політику, виховання тощо) була б каталізатором створення глобальної системи саморегулювання стосунків людини з навколишнім середовищем, суспільства – з природою.

Проте зауважимо, що сучасну релігійну ситуацію, яка характеризується станами контакту, зіткнення і конфлікту можна вважати кризовою. Кризові процеси у релігійній сфері супроводжуються відтворенням старих усталених стереотипів і догм, нетерпимістю, гіперкритицизмом щодо інших поглядів, вірувань, конфесій тощо, відсутністю самокритичності, месіанством (претензією на абсолютну істину) та фактичним сповіданням подвійної моралі. Це, у свою чергу, призводить до загострення як між, так і внутрішньоконфесійних відносин, роз’єднання церкви і суспільства, релігії і культури, сприяє суспільній дезінтеграції. Можливою причиною цього явища є об’єктивоване усупільнення релігійних відносин, що переставали виконувати свої специфічні функції й перетворювались у механічний спотворений придаток суспільних відносин.

Вихід з такого становища можливий становленням міжцерковного діалогу та діалогу між державою і церквою, які будувалися на принципах толерантності, взаємоповаги, порозуміння, дотримання свободи совісті та права вибору. А для цього необхідне створення усталеної світоглядної позиції на засадах релігійного плюралізму, яка орієнтувала б не на феномен релігійної відмінності, а на формування нової цілісності як поліфонії багатоманітності релігії. Лише за таких умов релігія може претендувати на роль рушія суспільно-цивілізаційного розвитку й каталізатора у вирішенні глобальних проблем людства.

РЕЛІГІЙНИХ ФАКТОР В ДЕРЖАВОТВОРЧИХ І НАЦІОТВОРЧИХ ПРОЦЕСАХ (ЗА КОНЦЕПЦІЄЮ М. ДРАГОМАНОВА)

Останні події в Україні, особливо ті, що були пов'язані з відзначенням 1020-ліття хрещення Київської Русі, виразно засвідчують, що церковно-релігійна сфера життя молодого незалежної держави характеризується неабиякою складністю в підходах до розуміння загальнонаціональних потреб, у тому числі тих, що проєктуються на необхідність вирішення проблем Українського Православ'я. У цьому зв'язку надзвичайної ваги набуває питання досягнення загальнонаціонального консенсусу з цілої низки проблем властиво церковного, а також позацерковного значення. Під таким оглядом звернення до ідейно-теоретичної спадщини видатних мислителів та вчених України є надзвичайно важливим і актуальним. Бо, крім іншого, будучи виразниками потреб українського народу, вони, поглиблювали погляд на його церковно-релігійні вірування, спосіб їхнього вираження та задоволення потреб в широкому контексті національного життя. Приклад Михайла Драгоманова, а вірніше його ідейно-теоретичних підходів до розв'язання національного питання, в цьому сенсі можна вважати показовим, адже багато з того, про що він писав і мріяв, перегукується з реаліями сьогодення.

Для цього нагадаємо, що процес розвитку та становлення національної ідеї на теренах етнічної України, більшість східної та центральної частини якої знаходилася в складі Російської імперії, тоді як землі західного регіону перебували під політичним протекторатом Австро-Угорщини, припав на середину та другу половину XIX ст. Саме цієї пори набули неабиякого піднесення та розголосу проблеми мови, культури, політичного самоврядування, що уявляються безпосереднім відгомонам тих європейських віянь, виразниками яких була ціла плеяда західноєвропейських учених та мислителів. Серед них бачимо таких видатних презентантів, як Ж.-Ж. Руссо, П. Ж. Прудон та О. Конт, під безпосереднім впливом яких формувались дещо старші сучасники М. Драгоманова, зокрема, М. Костомаров, П. Куліш, Б. Грінченко, В. Антонович. Не будучи одностайними у підходах до розуміння, як політичних, так і стратегічних завдань українського народу, вони в своїй переважній більшості надзвичайно прислужилися науково-теоретичному осмисленню поняття "нація" з усіма його залежностями та наслідками.

Зокрема, такі громадські утворення, як "Кирило-Мефодіївське товариство", "Стара Київська громада", "Хлопомани", "Женевська спілка", "Брацтво Тарасівців" в своїй культурно-освітній діяльності стали виділяти Україну в окрему політичну одиницю зі своєю історією та, відповідно, політичною думкою, витоки якої сягали часів Київської Русі. Хоча дані погляди значною мірою й опиралися на засади культурно-просвітницької діяльності, але такий стан речей розглядався як передумова або перший крок в процесі державотворення.

Значною мірою цьому усвідомленню сприяв реакційний характер Валуєвського циркуляру (1863) та Ємського указу (1876), якими фактично заборонялась діяльність на користь національного культурно-освітнього розвитку або ж вона була змушена згортатися до мінімуму. Найбільше, що тієї пори турбувало переважну частину української інтелігенції полягало у відповіді на два питання: а) який державний статус має здобути Україна – в межах чи поза межами Російської імперії; б) як самоідентифікувати себе і свою історико-культурну спадщину в російському ареалі. Характерним при цьому було те, що, переймаючись альтернативними формами державного управління та необхідністю гармонізації взаємин на рівні "державна – народ", більшістю вчених, як і державних діячів, потреби віруючих ігнорувались.

Одним з противників таких підходів до розподілу пріоритетів на рівні “держав-на-народ” виступив видатний громадський діяч другої половини ХІХ ст. Михайло Драгоманов. Покликуючись на досвід інших народів, він писав: “Сама по собі думка про національність ще не може довести людей до волі й правди для всіх і навіть не може дати ради впорядкування навіть державних справ. Треба пошукати чогось іншого, такого, що б стало вище над всіма національностями та й мирило їх, коли вони підуть одна проти другої. Треба шукати всесвітньої правди, котра б була спільною всім національностям”. [Драгоманов М.П. Чудацькі думки про українську національну справу // Драгоманов М. Вибране – К., 1991. – С. 469]. Такою цінністю для Драгоманова виступали закони рівності “людськості”, для досягнення яких належало створити відповідні політичні, соціальні та культуротворчі умови, тоді як формою їхньої реалізації поставала громада, що мала б розвиватися на федеративних засадах.

Будучи за своїми суспільно-політичними поглядами поступовцем, тобто вченим, який дотримувався позитивістсько-еволюціоністських переконань, Драгоманов в своїй праці “Рай і поступ” зазначав: “Коли дивитись на долю окремих народів, то можна часто не тільки не бачити поступу, але бачити навіть погіршення тієї долі, бо з часом траплялося, що цілі народи попадали в неволю до чужинців або й зовсім гинули. Але коли оглянути долю всіх народів на землі, принаймні з того часу, з якого можна мати писемні спомини про ту долю, то безумовно зауважимо, що тим часом як в одного народу поступ часом інколи спинявся або й зовсім переривавсь, то він в другого народу все-таки ішов далі, або що поступ, з одного боку, спинявся серед якогось народу, то, з другого боку, серед другого народу було якраз навпаки, аж поки згодом один народ ? не навчався в другого тому, в чому він остався позаду. Оглядаючи долю всіх народів, ми бачимо, що взагалі народи помалу зближуються між собою, виробляють з себе ніби одну громаду, передають один одному свої вигадки й думки так, що з окремих народів виробляється дійсне людство, в котрому поступ не може перестати навіть в найгірші часи” [Драгоманов М. Рай і поступ. – Вінніпег, 1916. – С.80].

Головною особливістю сучасного йому етапу світової історії вчений вважав те, що люди вже переросли державні спілки й прямують до якихось інших. “Тепер вже показалося, – підкреслював М.Драгоманов, – що й в тих породах людських, котрі мають свої держави й великі, багаті, й вільні (напр., як Франція, Англія), або й великі спілки вільних держав (як С. Американська Спілка), більша частина людей бідують мало чим менше, ніж бідують мужики українські” [Драгоманов М.П. Передне слово [до “Громади” 1878р.] // Драгоманов М.П. Вибране. – К., 1991. – С. 276–326]. Однак в цьому контексті насамперед важливо підкреслити: проектуючи зазначенні думки на історію України та враховуючи її повчальні уроки, а також поточне життя бездержавної України, Драгоманов був переконаний, що державність дає кожному народу суттєві переваги, головною з яких є можливість вільного розвитку

Як бачимо, Драгоманов виходив з того, що ідеальною формою відносин у суспільстві, яка могла б забезпечити соціальну справедливість, є автономія на федеративних засадах. “Українцям, – заявляв він, – найліпше виступати з думками не стільки національними, скільки автономними й федеральними, до котрих пристає не завше багато людей і з других країв і пород” [Там само. – С. 276–326]. Утверджуючи цю думку, вчений доводив: “В нашій справі, коли ми поставимо думку, що національність є перше, головне діло, то ми поженемось за марою, або станемо слугами того, що всилюється спинити поступ людськості, і поставимо на ризик, коли не на згубу, й саму нашу національність. Коли ж ми станемо при думці, що головне діло – поступ людини й громади, поступ політичний, соціальний і культурний, а національність є тільки ґрунт, форма та спосіб, тоді ми певні, що послужимо добробуту й просвіті нашого народу, а вкупі з ним й його національності: охороні й зростові того, що в ній є доброго” [Драгоманов М.П. Чудацькі думки про українську національну справу// Драгоманов М. Вибране – К., 1991. – С. 469].

Цілком логічними під цим оглядом здаються нам і тактико-стратегічні завдання, які розробляв Драгоманов і які можна було б звести до необхідності:

а) послабити тиск з боку влади на соціально незахищені верстви населення, в яких вчений вбачав рушійну силу на етапі державоусвідомлення та протесту;

б) адаптувати політичну програму до європейських стандартів, що дозволило б повернутись на шлях еволюційного розвитку, який було зупинено;

в) на основі політичної програми синтезувати потреби суспільства в релігійній свободі.

До речі, подібні думки можна зустріти в концепціях О. Потебні та С. Подолінського, які, кажучи словами М. Драгоманова, відстоювали думку про те, що “національна єднота в державі не завше може вести до більшої вільності і що думка про національність може бути причиною і насилування людей, і великої неправди” [Там само. – С. 469]. А це означає, що, незважаючи на існуючі відмінності в підходах до осмислення національного фактору, науковці різних ідейних переконань були спільні в підходах та розумінні нагальних соціальних змін в житті українського народу.

Важливу роль в даному процесі мала відіграти релігія з її багатоаспектними функціональними можливостями, що були покликані проявити себе на етапі державотворення та націоформування. Розглядаючи релігію як феномен еволюції, Драгоманов наголошував на трьох її функціях, а саме:

- компенсативній, що постає доповненням до соціального світу;
- комунікативній, яка сприяє налагодженню діалогу між віруючими;
- інтегративній, що відображає ідеологічну та організуючу здатності релігії через посередницьку діяльність релігійних інституцій.

Зрозуміло, що, характеризуючи зазначені функції, М. Драгоманов не міг оминути питання відносин держави та церкви, які, на думку вченого могли пришвидшити європеїзацію українського народу. Зокрема, розробляючи національну концепцію становлення та розвитку України, Драгоманов надавав важливого значення релігійному фактору, його ролі в сфері церковно-державних і національно-релігійних відносин, що пояснюється функціональними особливостями, які вчений вбачав в феномені релігії. “Релігія, – зазначав мислитель, – релігійна єдність полегшує єдність державну, посилює зв’язок між членами держави” [Драгоманов М. Восточная политика Германии и обрусение // Драгоманов М. Политические сочинения. – М., 1908. – Т. 1. – С. 51].

При цьому, здебільшого послуговуючись терміном віра, Драгоманов чудово усвідомлював, що досягнути тих соціальних ідеалів, за які він боровся, можна лише за допомогою духовенства. Але церква об’єктивно не могла виконати цю роль і місію з причини своєї консервативності та закритості, хоча мислитель вважав, що ті принципи, які вона пропагує, цілком можуть бути використанні як певна програмна база. Як відомо, вчений висловлював своє незадоволення з приводу потужного державного впливу на релігійні утворення.

Водночас, враховуючи досвід європейських країн та добре знаючи їх історію, Драгоманов прийшов до висновку, що релігія для більшості з них (насамперед Франції, Італії, Німеччини) стала рушійною силою в процесі здобуття соціальних, політичних та економічних свобод. Це й стало поштовхом для пропаганди дослідником такої форми зближення української інтелігенції з наявними в Україні церковними інституціями, які могли б адекватно відображати надзвичайну важливість для українського народу ролі церкви та релігійного фактору як формотворчого чинника його світогляду, потреб та ідеалів. Між тим, відповідаючи на цей запит часу, Драгоманов зазначав, що жодна з існуючих тогочасних церков не була проукраїнською, оскільки всі вони представляли інтереси Рима, Відня, та Москви. У цьому контексті звертає на себе особливу увагу критичний запал дослідника, який навіть у ставленні до провідних церков України, під якими розуміємо Українську Греко-Католицьку та Православну Церкви, виявляв неабиякий радикалізм підходів та оцінок. “Чи розуміють вони, – заявляв дослідник, – що, окрім загальних культурних міркувань, інтереси самої національної політики

вимагають з їх боку розриву з мертв'яком, який звуть унією, звісно, не для того, щоби зв'язувати їх з іншим мертв'яком, що починає вже розкладатись у їх співплемінників, українців російських?" [Драгоманов М. Новый урок судьбы галицким украинофилам // Драгоманов М. Собрание политических сочинений. – Париж, 1906. Т. – 2. – С. 641].

З того випливає, що М. Драгоманов добре усвідомлював чільне місце й роль церковних інституцій та релігійного фактора в житті українського суспільства, проте прекрасно розумів, що можливості позитивної роботи духівництва жорстко обмежені, що нерідко священники були безсилі, навіть за цілком щирого бажання, допомогти своїй пастві у захисті чи задоволенні її прав. Він вказував на залежність духовенства від волі місцевих органів управління, урядовців, поліції, церковного начальства і все ж наполягав, що союз із духовенством є вкрай бажаним і шукав спільні точки дотику, які об'єднували б церкву та державу на етапі формування нації, коли незмірно зростає вага мовного аспекту та територіального фактору як ідентифікаційно вагомих чинників. Хоча, аналізуючи процес та передумови національно-визвольної війни, вчений всіляко застерігався від мілітарного способу розв'язання цивілізаційних криз, вважаючи, зокрема, Хмельниччину часом втрачених сподівань та причиною "обірваної" історії українського народу. "Впять-таки, – зазначав Драгоманов, – наша Україна була найближча до тих думок, котрі довели всю Європу до зміни церковної (реформації) якраз тоді, коли наші прості люди найбільше повставали за свою волю, а наша порода була найближча до спільності всіх своїх громад" [Драгоманов М.П. Передне слово до громади. – С. 287].

Тим самим засвідчується, що основні ідейно-теоретичні зусилля Драгоманова були спрямовані на те, щоб вивести українську наукову думку з лабет вузького етнографізму і націоналізму та ввести її в русло європейського розвитку. Звертаючи погляди інтелігенції на потреби й прагнення простого народу та закликаючи вивчати його духовну спадщину, Драгоманов відстоював справу відданості інтелігенції ідеалам служіння народові. Будучи людиною досить прагматичною, він фактично здійснив остаточний перехід від романтичних суспільно-політичних засад на позиції раціонального самоусвідомлення українських потреб, залишивши достатньо місця як універсальному, так і національному початкам. Феномени секуляризації, соборності та цілісного європоцентризму в цьому контексті мали б посідати визначальне місце.

Не маючи можливості більш-менш конкретно розглянути погляди Драгоманова на зв'язок релігії й суспільних явищ, які знайшли відображення в цілій низці його праць ("Чудацькі думки про українську національну справу", "Євангельська віра в старій Англії", "Про волю віри", "Питання релігійної свободи в Росії", "Заздрі боги", "Шевченко, українофіли і соціалізм", "Австро-руські спомини (1867-1877)", "Віра та громадські справи", "Рай і поступ", "Передне слово (до громади 1878)", тільки зазначимо, що Драгоманов вважав релігію надто складним продуктом культурно-історичного розвитку, який, як явище духовної культури, поставав органічною складовою поняття "людськості", тобто універсальним міжнаціональним критерієм суспільних взаємин. Саме це концептуальне положення змусило Драгоманова-політика ретельніше поставитись до вивчення релігії та належніше оцінити її роль в контексті взаємодії різних факторів на суспільно-ідеологічному тлі життя бездержавної України.

На думку А. Колодного та Л. Филипович, "майбутнє України в релігійному плані вчений пов'язував з європейським рівнем розв'язання цих питань: прийняття закону про свободу совісті, розподіл церкви і держави, знищення державних церков, повна свобода віросповідання, визнання в релігійному житті принципу децентралізації, тобто право громад влаштовувати своє релігійне життя, як вони того бажать" [Колодний А.М., Филипович Л.О. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан. – Львів, 1996.– С.101].

В цьому контексті потрібно зазначити, що вагома частина теоретичної спадщини Драгоманова була спрямована на осмислення такої моделі державно-церковних відносин, яка б зобов'язала державу виступати гарантом соціальних, еко-

номічних, політичних та релігійних свобод перед своїм народом. “На його думку, – зазначав знаний дослідник Драгоманівської спадщини М. Лобода, – тільки особа має визначати напрямок і зміст своєї релігійної діяльності. Це – закрита зона для держави, де неприпустимою є регламентація або будь-яке стимулювання з її боку. Разом з тим тільки держава спроможна і правочинна забезпечувати рівноправність, законослухняність та взаємоповагу суб’єктів цієї діяльності у всіх суспільних виявах її форм” [Лобода М. М.П. Драгоманов про свободу совісті і суспільну функціональність релігії // Українське релігієзнавство. 1999. – № 9. – С.56].

Під таким оглядом організація усіх українських земель на основі федералістичних засад, на думку М. Драгоманова, є тим засобом, який дозволить реалізувати головну мету всього суспільного розвитку. Адже людство в своєму розвитку все більше перетворюється з опосередкованих національних організмів на єдине ціле, в існуванні якого тільки й можна зрозуміти напрямок прогресу та його зміст. Для вченого спрямованість історичного процесу не викликає сумніву, головне – зрозуміти його напрямок і зосередити всі зусилля людства на реалізації головної мети його існування.

Як вважає М. Шаповал, вчений своїм першочерговим завданням ставив створення такої програми дій, виконання якої забезпечило б реалізацію ідеалу організації суспільного буття – безначальства. “Перш за все, за Драгомановим, у громадському процесі, як і в природному, є свої закономірності для змін, ігнорувати ці закономірності не може той, хто хоче йти певно і твердо до мети. Для змін треба мати план, виготовлений на засадах чистої (досвідної) науки” [Шаповал М. Михайло Драгоманов як ідеолог Нової України // Драгоманов М.П. Вибрані твори. Збірка політичних творів з примітками. – Прага-Нью-Йорк, 1937. – С. 31–55].

У цьому контексті мав рацію відомий знавець літературної спадщини М. Драгоманова Іван Лисяк-Рудницький, коли зазначав: “Ніщо краще не засвідчує глибину ліберальної позиції Драгоманова, ніж його потяг до протестантства” [Лисяк-Рудницький І. Драгоманов як політичний теоретик // Лисяк-Рудницький І. Історичні есе. – К., 1994. – Т. 1. – С. 309]. І цьому не важко знайти пояснення. Оскільки ідеальною формою суспільних відносин для вченого виступала громада, то він віднайшов аналогію такої церковної організації в середовищі баптистів, а власне – у їх релігійній доктрині. Саме протестантська громада могла, на думку Драгоманова, стати фактором єднання та співпраці українського народу з українською інтелігенцією, запорукою вироблення нових державотворчих засад на етапі розбудови українського суспільства. Прикладом і зразком для Драгоманова служила Європа, де протестантський рух набув неабиякого розмаху, початок якому поклала Реформація, тобто те явище, яке, на переконання вченого, має пережити Україна. Підставою для цього йому слугували:

- а) поява та розвиток церковних братств;
- б) спроби перекладу Святого Письма національною мовою;
- в) відокремлення церкви від держави, а також максимальна демократизація їх стосунків;
- г) усвідомлення необхідності змін в обрядовій системі.

Однак, як знаємо, ідеї Драгоманова не знайшли надійного історичного ґрунту для свого втілення, а відтак й не були реалізовані на теренах України ХХ ст. Проте вони можуть бути (нехай частково) придатні, а можливо й використані за нових обставин, які постали з проголошенням Україною державної незалежності. У кожному разі, окремі ідеї, погляди або положення і, зокрема, щодо перспектив людського розвитку, свободи совісті чи ж необхідності протестантизації України та виведення її на нові духовні реєстри цілком узгоджуються з логікою постмодерного думання, кореспондуючись з активізацією глобалізаційних процесів, секуляризаційних тенденцій та суцільною толерантизацією церковно-релігійної сфери життя незалежної України.

ДЕРЖАВНО-КОНФЕСІЙНІ ВІДНОСИНИ В ЕПОХУ ПОСТПОСТМОДЕРНУ

Філософи заявляють, що Європа вступає в нову епоху постпостмодерну (ППМ). Очевидним здається, що ППМ панує і буде панувати за допомогою перформатизму (дієвості), нової переваги і нової утопії.

Нова перевага в певному сенсі є продовженням постмодерних “відкритих дверей” до всього ірраціонального і надприродного. Коли постмодерн зі своєю тотальною критикою раціонального тільки відкрив двері до надприродного, ППМ ввійшов з сильною і глибокою зацікавленістю до міфічного і містичного. Сьогодні люди не цікавляться раціональним зображенням дійсності. Нещодавні романи, фільми “Володар кілець” і “Гаррі Поттер” показують зацікавленість до нової перспективи дійсності, яку можна назвати релігійною фантастикою.

ППМ відновлює концепцію об’єктивної істини, але, на відміну від класичної і сучасної філософії, він не може ні стверджувати, ні анулювати релігію. Міфи минулого в новій упаковці релігійної фантастики стають видуманим світом спокою і безпеки для розчарованого людства. Сильний наголос робиться на почуття, що обумовлено виникненням нового міфічного підходу до релігії.

І, нарешті, нова утопія набула тісного зв’язку з ідеєю нової переваги. У постмодернізмі була сильна антиутопічна перспектива. Постмодерністи не вірили в доконаний і кінцевий світ. Вони не підтримували ідеї просування до утопічного суспільства загального спокою і миру. Саме тому постмодернізм критикував комунізм і християнство. ППМ, однак, ідеєю нової переваги знову підкреслює прагнення людини до утопічного світу. І це зовсім не здається дивним, враховуючи всі проблеми, які існують на планеті Земля. Релігійні вчені запевняють нас у тому, що науці і технології не вдалось здійснити цю утопію, і вони стверджують, що “релігійна свідомість” людства приведе нас до заключного вічного спокою. Це прагнення дуже нагадує орієнтири і перспективи Нового віку, які, на жаль, стали спільними з поглядами більшої частини християнського світу.

Що стосується політичних змін, є деякі ознаки, що ППМ перетворює суспільство в багатокультурне явище, яке управляється неототалітарними ідеологіями. Створюється враження, що після терпимості постмодернізму “примара минулого” – дух тоталітаризму знову з’являється на світовій сцені у багатьох формах.

Україна, особливо в діяльності Секретаріату Президента, дуже яскраво демонструє окреслені характеристики. З одного боку, визнання все більшої і більшої ролі релігії в житті суспільства, а з іншого – загроза панування окремої релігійної ідеології, використання релігії в політичних цілях. Конституційно Церква відокремлена від Держави. Але можна згадати про уявне відокремлення Церкви від держави при фактичному її підпорядкуванні державі. Класичним прикладом може служити недавнє положення Церкви в країнах колишнього комуністичного блоку, коли, незважаючи на деклароване відокремлення Церкви від держави, остання грубо втручалася в діяльність Церкви, і коли це було вигідно, намагалася використовувати її для рішення своїх, суцього політичних завдань.

Підтримка державою християнських партій або союзів може бути також розцінена як спроба залучення Церкви в політичне життя. Нерідко також і політики, які не завжди є віруючими, з метою поліпшення свого іміджу, беруть участь у богослужіннях, іноді навіть їх організують.

Нинішня нова політична ситуація вимагає нових рішень у відносинах між державою й Церквою. В середні віки держави, з релігійної точки зору, як правило,

■ Ганулич П. – генеральний секретар УАРС, директор відділу суспільних зв’язків УУК ЦАСД, почесн. наук. співробітник ВР ІФ ім. Г. С. Сковороди НАН України.

були моноконфесійними. Сьогодні ж стало нормою життя, що в кордонах однієї держави співіснують різні релігії й світогляди, так само як і проживають люди різних національностей й етносів. Економічний, політичний, національний, етнічний і релігійний плюралізм вимагають відходу від моделі релігійної держави з однією пануючою релігією.

Говорячи про роль Церкви й християнства взагалі, варто підкреслити, що вони повинні включатися в життя суспільства, вносячи в нього євангельський дух, щоб конституційно світська держава була збагачена християнськими цінностями. Справедливість, рівність, солідарність, мирне співіснування, свобода, статок, культура, у тому числі культура життя, та інші цінності, реалізовані в рамках світської держави, повинні створюватися також і християнами. Роль християн у цьому випадку зводиться до збагачення євангельським духом суспільно-політичної активності держави.

Автономія Церкви й держави не означає їхньої взаємної ізоляції. Тому, як сказано в документах Другого Ватиканського Собору, що, як Церква, так і держава хоча під різним видом служать, служать особистому й соціальному поклику тих самих людей. Вони будуть робити це служіння на благо всіх тим успішніше, чим краще обоє будуть розвивати між собою здорове співробітництво, беручи до уваги умови місця й часу. Метою такого співробітництва повинно бути благо людей, яким служать як держава, так і Церква. Віруючі ж, будучи членами Церкви, одночасно є членами суспільства. Загальне добро людей саме і є загальною платформою співробітництва Церкви й держави. Церква не вимагає собі привілеїв, але тільки визнання своїх прав, необхідних для її присутності й діяльності в суспільстві.

Церква відмежовується від політики, підкреслюючи при цьому, що християнство не повинно обмежуватися релігійним культом у храмі, але також повинно впливати й на політичну діяльність своїх послідовників.

Все вищесказане дає можливість зробити висновок, що християни, будучи громадянами своєї держави, можуть займатися також і політичною діяльністю, однак не як офіційні представники Церкви, хоча і є її членами. Участь християн у політичному й соціальному житті повинно стати присутністю християнського свідчення й проявом християнських моральних цінностей у суспільстві.

У той же самий час офіційні представники Церкви, які діють від її імені, повинні бути духовними проводирями, що ведуть людей до спасіння. Тому, в ім'я виконання своєї духовної місії, священники, чернецтвуючі і єпископи повинні уникати політичної залежності, щоб гарантувати собі незалежну, повну й достовірну проповідь істини.

Безсумнівно, різні християнські конфесії мають свої власні специфічні традиції для введення віруючих у громадське життя. Необхідно поважати цю спадщину. Але, з іншого боку, існує гостра необхідність для приведення їх у відповідність з актуальними потребами, що вимагає від конфесій проведення відповідних досліджень. Цьому може успішно сприяти діалог з іншими християнськими конфесіями й релігіями. Зрозуміло, що він повинен проходити в дусі взаємоповаги, з дотриманням різних традицій. Було б досить корисно організувати на цю тему зустрічі на рівні кліру й мирян.

У цей час християнство покликане вирішити два завдання, які стоять перед ним як ніколи раніше гостро. Проголошення Царства Божого – це найперше й основне завдання, що не може бути замінене якимось іншим тимчасово-політичним або економічним обов'язком. Друге – стосується практичного застосування принципів цього Царства стосовно суспільства і його вимог, причому не з метою домінування, а з метою служіння. Його виконання потрібне, насамперед, мирянам, як окремим особистостям, так і об'єднаним в організації. Для вирішення цього завдання екуменічне й міжрелігійне співробітництво стає все більше невідкладним у справі становлення гідної людини громадянського суспільства.

ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО І РЕЛІГІЯ: ПРОБЛЕМА ТОЛЕРАНТНОСТІ ВІДНОСИН

За роки після розпаду Радянського Союзу конституційний лад в нашій державі піддався цілому ряду серйозних змін. Ця епоха принесла нам нове розуміння значення релігійної свободи для повноцінного існування суспільства. Але, з іншого боку, з поваленням комуністичної системи і з новими, широкими можливостями для релігійних організацій ми побачили величезний пласт проблем, що виникали, як правило, на ґрунті релігійної нетерпимості. Ця нетерпимість продукувалась не лише догматизмом і консервативністю релігійних груп, а й зовнішніми, нерелігійними чинниками, зокрема впливом інших суспільних інституцій. Саме тому виникає необхідність у мінімізації конфліктності в міжрелігійному середовищі і державно-конфесійних відносинах. Ефективним та дієвим засобом подолання негативних явищ у цій сфері на даному етапі українського державотворення, з поміж іншого, є стабільне і повноцінне функціонування релігійних організацій як інститутів громадянського суспільства і їхній розвиток.

Сутність громадянського суспільства – це забезпечення прав людини і особливо одного з фундаментальних її прав – право на свободу віровизнання. Особа в громадянському суспільстві має гарантоване законами право вибору різноманітних форм економічної, соціальної та безпосередньо, в даному випадку, релігійної діяльності.

Громадянське суспільство – це суспільство, якому властиве самоврядування вільних індивідів та добровільно створених ними організацій. Громадянське суспільство, як сферу самоврядування вільних індивідів, захищають від свавілля державної влади та жорсткої регламентації з боку її органів відповідні закони. Ось чому в реальному суспільному житті громадянське суспільство та правова держава є взаємозв'язаними інституціями, функціонування яких забезпечується верховенством закону, що надійно гарантує та захищає права і свободи громадян.

Ключову роль у становленні громадянського суспільства відіграє держава, точніше ті можливості, які вона може запропонувати для інститутів громадянського суспільства. Ці можливості повинні ґрунтуватись на утвердженні толерантності, як важливій правовій і політичній потребі. Під толерантністю ми розуміємо повагу, сприйняття та розуміння різноманіття культур та форм самовираження й самовиявлення людської особистості. Формуванню толерантності сприяють знання, відкритість, спілкування та свобода думки, совісті й переконань. Толерантність – це єдність у різноманітті.

Для утвердження толерантності в релігійній сфері державні інституції повинні дотримуватись певних принципів взаємодії з релігійними організаціями:

1. Принцип соціального партнерства, що передбачає налагодження конструктивної взаємодії між органами влади, суб'єктами господарської діяльності та релігійними організаціями при вирішенні соціально значимих проблем та наданні конкретних послуг органами влади.

2. Принцип встановлення балансу між державними інтересами та інтересами окремо взятих релігійних організацій, що передбачає встановлення рівноваги, яка характеризується оптимальним співвідношенням державних інтересів та інтересів окремо взятих релігійних організацій при виробленні та прийнятті рішень.

3. Держава має сформувати таке правове поле, яке б містило гарантії для

■ Морозюк С. В. - начальник відділу у справах національностей та релігій Головного управління з питань внутрішньої політики та інформації Рівненської облдержадміністрації.

забезпечення рівних можливостей релігійним організаціям у здійсненні їх основної діяльності відповідно до прав і свобод людини, а також у сфері надання соціальних послуг. При цьому принцип надання рівних можливостей повинен забезпечуватися шляхом створення прозорого механізму конкуренції.

4. Органи влади не втручаються у діяльність релігійних організацій і мінімізують державний контроль над діяльністю цих організацій.

5. Підтримка тих видів релігійної діяльності, що спрямовані на задоволення суспільних потреб та сприяють вирішенню актуальних проблем сьогодення.

6. Принципи поваги, довіри, толерантності, визнання своєрідності іншої сторони.

Першочерговим завданням при розумінні релігійної толерантності є визнання того, що існують певні умови, яких необхідно дотримуватись, для подальшого зміцнення і поширення терпимості у соціумі. В загальному вони зводяться до плюралізму, економічної та політичної стабільності та бажання релігійних спільнот і їхніх прихильників співпрацювати заради утвердження необхідних принципів стабільного функціонування держави і суспільства.

До того часу, доки в нашому суспільстві не виникне релігійна толерантність, ми не зможемо говорити про релігійні організації як повноправні інститути громадянського суспільства. Разом з тим, враховуючи схильність суспільних груп і конкретних індивідуумів до конкуренції і боротьби один з одним, а також різноманітне розшарування, неможливо вимагати однорідності думок та поглядів у всіх сферах суспільного життя. Ці проблеми існують навіть в середині сім'ї, і тим більшою є вірогідність їх постання в суспільстві з неоднорідним складом. Аналогічно з цим, можна уявити суспільство, яке, підтримуючи почуття своєї спільності, відноситься до інакомислячих як до ворожих і чужинських елементів. Кожна релігійна група має власну світоглядну систему. Боротьбу між собою релігійні групи розуміють як монопольне право на володіння істиною. В більшості випадків ця істина має ірраціональне і навіть містичне походження, тому боротьба за неї носить принциповий характер. Інакодумство при цьому сприймається як одна з ознак відчуження і зради. Це все підсилюється тим, що кожна конфесія намагається бути домінуючою і максимально впливати на суспільні процеси або, як мінімум, імітувати цей вплив.

Вибудовування і пропаганда принципів толерантності в умовах економічної нестабільності не є ефективною. Причиною цього є те, що в умовах економічної кризи питання задоволення релігійних потреб відходить на другорядний рівень.

Крім того, величезний вплив на процеси у релігійному середовищі мають політичні інституції. Політично слабкі і нестійкі режими, особливо ті, що тяжіють до авторитаризму, завжди намагались використовувати домінуючі конфесії для досягнення політичних результатів, у тому числі й в агітаційно-пропагандистських цілях, що, у свою чергу, призводило до дисонансу у міжконфесійних і державно-конфесійних відносинах. В таких складних умовах важко говорити про віротерпимість і толерантність у суспільстві, оскільки існує нерівність, породжена наданням переваг і преференцій одним за рахунок інших.

Релігійна толерантність є надзвичайно важливою на сучасному етапі державотворення, особливо в умовах глобалізаційних процесів у всіх сферах життя. Взаємопроникнення культур і різних релігійних течій створює якісно нове бачення світу у всьому його розмаїтті. Найбільш дієвим засобом для досягнення гармонійного співіснування різноманітних релігійних організацій, як інституцій громадянського суспільства, є неухильне дотримання принципу релігійної толерантності.

ЕТНОРЕЛІГІЙНІ КОНФЛІКТИ В ПРОЦЕСАХ НАЦІОНАЛЬНОГО ВІДРОДЖЕННЯ УКРАЇНИ

Питання про етнонаціональні корені релігійних конфліктів, генезис і природу конфліктів етноконфесійних, чинники їх “вибухового” поширення в сучасному світі є одними з найскладніших і найполемічніших у науковому дискурсі. Відповіді, що їх пропонують філософи, історики, етнологи, психологи, військові експерти, політики є напрочуд розбіжними. Деякі вбачають головну причину етноконфесійних протистоянь у розбіжностях етнічного і державного статусу, інші – у незавершеності й суперечливості процесів націєтворення та етноідентифікації, треті – у конкурентній боротьбі етнічних та конфесійних еліт за владу, територію і ресурси, четверті – у мобілізації та зрощенні “етнічних і релігійних почуттів” чи виплесках надмірної пасіонарності, п’яті – вказують на “генетично закладені” архетипи внутрішньо- та міжвидової агресії, шості – на прояви і симптоми глобального зіткнення цивілізацій.

Втім, за будь-яких концептуально-методологічних преференцій варто погодитися з висновком, що домінантність соціально-класових конфліктів, що характеризувала попередні століття, відтепер “замінена етноконфесійними протистояннями та зіткненнями”, які поширюються на всі сфери соціально-економічного й суспільно-політичного життя, масову свідомість і культуру [Филипович Л. Етнологія релігії: теоретичні проблеми, вітчизняна традиція осмислення. – К.; 2000. – С. 9]. Нетривкі періоди міжнаціональної та міжрелігійної стабільності поступаються місцем міжетнічним та етнорелігійним конфліктам, а ті, як і в минулі часи, сягають рівня геноциду, етнічних чисток, громадянських воєн.

Від другої половини ХХ ст. стає очевидним, що етнічні, етнополітичні, етноконфесійні конфлікти перетворилися на одну з глобальних проблем сучасного світу. Результати експертно-статистичних досліджень засвідчили, що на межі 70-80-х рр. ХХ ст. майже половина країн світу була охоплена міжетнічною боротьбою. Лише за останню декаду ХХ ст. у 80-ти країнах світу були зареєстровані 118 військових конфліктів, серед яких 108 – явили собою ту чи іншу форму етнічних протистоянь [Аклаев А.Р. Этнополитическая конфликтология: Анализ и менеджмент. – М.; 2005. – С. 31]. Передумови етнополітичних конфліктів виявлені практично в кожному регіоні з поліетнічним складом населення, а там, де лінії етнічних кордонів корелюють або співпадають із кордонами конфесійними – конфронтація набуває виразного етнорелігійного характеру.

Для перехідних соціумів національні питання як невід’ємні складові політичних, державотворчих, духовно-ренесансних процесів виявилися надзвичайно хворобливими і кризогенними. Можна припустити, що найглибші причини генезису і поширення етнорелігійних конфліктів у країнах перехідного типу вкорінені саме у суперечливій природі процесів національного відродження і самовизначення (державного, геополітичного, цивілізаційного).

Оскільки мало не кожна з новопосталих суверенних держав являла собою поліетнічний соціум, цілком очікувано, що не тільки титульна нація, а й чисельні традиційні етнонаціональні меншини рушили до мети етнічного і політичного самовизначення. Зіткнення різноспрямованих векторів сили не могло не призвести до зростання міжетнічної напруги та усвідомлення суперечностей між етносами в їх інтересах і прагненнях, до актуалізації їх розбіжностей в культурній, мовній, релігійній площинах, а відтак і до стрімкої еволюції конфліктів етнополітичних в етноконфесійні. Як гранична форма реакції на потребу швидкої реалізації егона-

■ **Арістова А.** – докт. філос. наук, доцент, зав. кафедри філософії та педагогіки Національного транспортного університету.

ціональних і політичних інтересів, використання кинутого історією шансу самореалізації, вибухають різні форми націоналізмів, шовінізмів, а в етнорелігійній площині – екстремізмів і фундаменталізмів. Ситуація стає ще гострішою, якщо та чи інша етнічна спільнота історично сформувалася як конфесійно стратифікована. Тоді напруга охоплює не тільки міжетнічні, а й внутрішньоетнічні відносини, розколюючи етнос за регіональною і конфесійною ідентичністю. До того ж, диференційованість на різноконфесійні субетнічні спільноти творить “живильний ґрунт” для свідомої ескалації та розпалювання конфліктних дій в інтересах радикальних політичних угруповань. “Посткомуністичні країни у Центральній і Східній Європі, – зазначає А.Йохансон, – вступають до Євросоюзу в образі дволицього Януса. З одного боку – це посмішка політичного й економічного переходу... З іншого боку – це гримаси націоналізму і шрами етнічних конфліктів, повномасштабна дискримінація меншин, потужна підтримка радикальних націоналістичних і ксенофобних партій” [Йохансон А. Национализм против антинационализма в Центральной и Восточной Европе // dialogs.org.ua/crossroad_full.php?m_id=11137].

Безумовно, витоки міжнаціональних конфліктів, чимало з яких у посткомуністичному ареалі набуло змісту етноконфесійних, закладені у кількасотлітньому тоталітарному минулому. Це – закономірна реакція на жорстку колоніальну і неокolonіальну політику (царську, імперську, радянську), яка сягла рівня загрози самозбереженню етносів і націй. Невід’ємною частиною 70-літньої історії СРСР стає громадянський, етнічний і релігійний “доміцид” (поняття, введене західними вченими для позначення “вбивства державою своїх громадян”) фактично у континентальному масштабі; безжально реалізована схема депортацій, штучно зорганізовані величезні міграційні потоки, пов’язані з десятиліттями репресій та мобілізаційними кампаніями; масова фабрикація і планове винищення “ворогів народу” (в т.ч. за етнічною ознакою і конфесійною ідентичністю); примусова асиміляторська політика; знищення національної інтелігенції й геноцид проти духовенства; грубе знуцання над національними та релігійними почуттями, переслідування історично-вкорінених конфесій і національних церков; свавільно накраяні території національно-державних та національно-адміністративних утворень і експерименти з етнополітичними кордонами; деформація духовного світу цілих генерацій, спотворення історичної пам’яті народу, національної свідомості і культури. Нерівномірні темпи модернізації гігантського суспільства, посилення розбіжностей у рівні соціоекономічного розвитку етнонаціональних груп та їх політичному статусі, прагнення домінуючого етносу за будь-яку ціну утримати й монополізувати свої переваги тягло за собою не зближення контактуючих етносів, а чимдалі більшу етносоціальну і етнополітичну стратифікацію, загострення уражених національних почуттів, граничний опір системі, що послідовно руйнувала “природно-історичні механізми етнічного самовідтворення” [Антонян Ю.М., Давитадзе М.Д. Этнорелигиозные конфликты: проблемы, решения. – М., 2004. – С. 26].

Все це наклало надто сильний відбиток на сферу міжнаціональних відносин: вона не могла не вибухнути усіма своїми загнаними вглиб протиріччями. Прибалтика, Нагірний Карабах, Придністров’я, Азербайджан, Абхазія, Вірменія, Осетія, Інгушетія, Чечня, Дагестан – це болючі точки єдиної національної проблеми. Політична лібералізація у формі т.зв. “перебудови” стала лише детонатором цього вибуху, дозволила вилитися на поверхню тій лаві обурення і протесту, що закипала в надрах хворого суспільства. Навіть в Україні, якій вдалося уникнути гострих міжетнічних конфліктів, загальнонаціональні опитування виявили високу стурбованість українських громадян через можливість такого сценарію [Головаха Е., Паніна Н. Тенденції розвитку українського суспільства (1994-1998 рр.). Соціологічні показники. – К., 1999. – С. 76].

Закономірно, що ідейною формою більшості міжнаціональних та етноконфесійних конфліктів на пострадянському терені стають вимоги про відновлення історичної справедливості, які набувають вигляду “апеляції до священного” [Здравомыслов А.Г. Межнациональные конфликты в постсоветском пространстве. – М.: Аспект Пресс, 1996. – С. 4.]. Утім, те, що сприймається як історична справедливість

для однієї нації, водночас постає несправедливістю щодо іншої, а міфологема “відновлення справедливості” стає не менш руйнівним чинником. Відтак процеси національного відродження і самовизначення, які, маючи глибокий конструктивний і креативний зміст, водночас перебігали у радикальних формах етнічного, політичного, релігійного протистояння, помсти через за давні історичні образи і приниження – ставали вкрай суперечливими і конфліктогенними.

Як засвідчила історія перехідних суспільств, кожна стадія національного відродження, становлення етнічної ідентичності виявилася здатною генерувати соціальну напругу і конфлікти, які негайно резонували у релігійному середовищі:

- відродження народних звичаїв, традицій, рідної мови і мовно-культурні питання у церковному середовищі і культовій практиці;

- економічна і політична суверенізація і вимоги привести у відповідність до політичної незалежності канонічний статус церков; загострення питання про національну церкву і національну релігію як форми духовного та інституційного самовиявлення етносу;

- сплеск інтересу до національної історії і культурної спадщини, до традиційних етнічних, язичницьких вірувань і негативне ставлення до останніх з боку домінуючих конфесій;

- політизація національних рухів, апробація різних моделей етнополітичної поведінки і стрімка політизація релігійної сфери, сполучення політичних суб'єктів з тими чи іншими релігійними організаціями, конфесіями, церковними елітами;

- державне самоствердження і набуття досвіду державної розбудови і проблема модернізації державно-церковних відносин та змагання церков і конфесій за новий статус у системі соціальних інститутів;

- сплеск національної самосвідомості, відчуття патріотизму, національної самотності, унікальності і активне відторгнення “чужого”, іншомовного, іншовіруючого, створення образу ворога в особі іншої нації та іншої конфесії, ксено- і конфесієфобії;

- легалізація нещодавно “катакомбних” чи переслідуваних церков і конфесій і конфесійна диференціація етносу;

- реформа законодавства на національному ґрунті і боротьба між конфесійними структурами за вирішення на свою користь майнових, господарських, фінансових, земельних та інших питань;

- екстремістські дії стосовно тих, хто заважає досягненню націоналістичної мети, етнічного суверенітету і сакралізація та ескалація національних протистоянь, виникнення форм релігійного екстремізму тощо.

Сполучення національного і релігійного чинників у період ренесансних посткомуністичних трансформацій ставало об'єктивно невідворотним через важливі функції релігії у мобілізації етнічних рухів та формуванні етнічної свідомості. Будучи генетично-вкоріненим компонентом національної культури і ментальності, релігія, по-перше, слугує важливим засобом самоідентифікації етносу та його консолідації; по-друге, освячуючи борню проти “чужих”, “ворогів”, “гнобителів”, вона сакралізує і живить національно-патріотичні почуття, надає їм вищого священного смислу. Закономірно, що використання релігійного чинника у розпалюванні міжетнічного конфлікту стає елементом персональних і групових стратегій як світських, так і релігійних суб'єктів, запотребованим засобом підживлення особистого, партійного, церковного рейтингу.

В реаліях багатоетнічних і багатоконфесійних суспільств зростання національної і конфесійної самосвідомості кожного народу, загальне піднесення рівня загостреності національних і релігійних почуттів, поєднання окремих сегментів націй з різними історичними конфесіями, призвело до конституювання широкого кола реальних і потенційних суб'єктів етноконфесійних конфліктів. Посткомуністичний світ відчув силу такої соціальної закономірності, що була визначена фахівцями ще у 90-х рр. м. ст., як “ланцюгова реакція етнічного ренесансу”: етнорелігійне відродження будь-якої спільноти неодмінно веде до етнорелігійного ренесансу інших етнонаціональних об'єднань (прибалтійські країни – народи

Закавказзя – далі українці, словени, хорвати, серби та ін.). Але найвиразніший приклад стрімкого генезису і нашарування етнорелігійних конфліктів на території Європи подала Югославія, ставши жахливою ілюстрацією взаємозв'язків релігії з націоналізмом, феноменів “етнічної параної”, “дemonізації” інших націй і конфесій та освячення етнорелігійного геноциду [Демонізація іншого. Антисемітизм, расизм і ксенофобія / За ред. Р.С. Вістріча. – О., 2006. – С. 24].

Процес поєднання етнічного та релігійного відродження, набуття націегенезом релігійних виявів і форм важко, а то й неможливо вкласти в якісь типові загальні схеми. Та в багатьох випадках можна простежити певну логіку змін: актуалізація політичної свідомості детермінувала становлення свідомості національної (у пошуках ідентичності політичної); у свою чергу, актуалізація національної свідомості вела до становлення свідомості релігійної (у пошуках ідентичності етнічної), а відтак – до формування свідомості конфесійно-визначеної (у пошуках ідентичності релігійної). Так, вітчизняні дослідники вказують на те, що “етнічна й релігійна ідентифікація переважала за своїми масштабами та інтенсивністю всі відомі до цього моменти в історії українства” [Релігія і нація в суспільному житті України і світу. Колект. монографія. – К., 2006. – С. 53.]. Нинішня строкатість конфесійного середовища, діяльність декількох потужних конфесій за відсутності безумовно домінуючої церкви, з одного боку, і відчутна диференціація українців на субетнічні складові, що відрізняються ментально, мовно, культурно, релігійно, незавершеність українського націегенезу в цілому – з іншого, свідчать про подальшу складність і суперечливість етнорелігійного розвитку і охолоджують оптимізм з приводу етноінтеграційних процесів.

Нарешті, слід вказати і на такий аспект взаємозв'язку етнічних і релігійних конфліктогенних процесів. Вони стають дедалі менше залежними від внутрішніх детермінант на користь малокерованих факторів глобального світу. Глобальна “суміш” етнорелігійних спільнот в полінаціональних суспільствах та абсорбція зовнішніх етнорелігійних впливів автохтонними спільнотами на тлі загострення національних і релігійних почуттів – стають потенційними чинниками ескалації етнорелігійних протистоянь. Це наочно продемонстрували процеси відродження та закріплення ісламу в Кримському та частині Балканському ареалах: суперечливі впливи “арабського” та “турецького” ісламу на автохтонне населення, активізація мусульманських діаспор різної етнічної та конфесійної ідентичності призвели до диференціації мусульманського середовища, його політизації та радикалізації.

Загалом, після хвилі натхненного ідеалізму, ейфорії від факту національно-державного усамостійнення, вітчизняна наука добігла висновку, що поняття “національне відродження” варто позбавити його романтичного, міфологічного, ідеалізованого змісту. Цей процес за своєю природою є і внутрішньо-суперечливим, об'єктивно конфліктогенним; відзеркалює зіткнення різноспрямованих тенденцій самоорганізації етносу та його дезінтеграції через самовияв складових субетнічних та етноконфесійних груп; продукує різноманітні вияви національного, расового, релігійного екстремізму; актуалізує усі за давніми й новітніми внутрішньо-та міжетнічними протиріччями, а разом з тим і протиріччями на релігійному ґрунті.

Сьогодні етнорелігійні конфлікти відносяться до числа найгостріших і найвразливіших проблем світової спільноти: розраховувати на їх остаточне врегулювання і вирішення у найближчі десятиліття немає підстав. Природно, що характер співіснування етносів і конфесій, розвинутість міжетнічних, міжконфесійних, міжкультурних контактів, забезпечення кожній етнічній і конфесійній групі власної “ніші” в суспільстві, зусилля щодо подолання етнорелігійного екстремізму, нетерпимості та насильства стають важливими показниками демократичного, гуманістичного і правового розвитку націй.

РЕЛІГІЯ: СЕЦЕСІОНІСТСЬКІ КОНФЛІКТИ В УКРАЇНІ

Науковці, принаймні вітчизняні, рідко артикулювали такий аспект, вияв та результат взаємодії національного та релігійного, як сецесіоністські конфлікти. Натомість, саме так можна кваліфікувати ряд конфліктів, зокрема і в нашій державі, які виростили чи підживлювалися на релігійно-конфесійному ґрунті. Вивчення під даним кутом зору конфліктів з релігійно-конфесійними складовими є дуже важливим, адже виводить проблематику із емоційно переповненого, вразливого делікатного поля духу (за яким часом свідомо приховуються або затираються політичні складові) до раціонального та прагматичного правового поля, з його законодавчою базою, що може дозволити, принаймні, розпочати вирішення конфліктної ситуації.

Сецесіоністські конфлікти (від лат. “сецесія” – виділення, виокремлення) – це конфлікти, що виникають, коли в рамках якоїсь спільноти з тих чи інших причин певна її частина усвідомлює себе як іншу ідентичність та, відповідно, намагається виокремитися з цієї спільноти. Хоча у вузькому значенні йшлося б про спроби виділення з однієї держави її частини, самопроголошеної окремою державою (згодом визнаною чи невизнаною світовим співтовариством), однак ширше може йтися і про аналогічні прагнення, які можуть задовольнитися більшою автономією, зокрема – культурною, а можуть і генерувати реформатування держав, перехід до іншої держави або під протекторат іншої держави (як, наприклад, було нещодавно у випадках конфлікту Грузії, Абхазії, Південної Осетії та Росії). “Пусковим механізмом” сецесіоністських процесів можуть бути різні причини, обставини, чинники, зокрема й релігійні, конфесійні.

В Україні ми маємо ряд осередків сецесіоністських конфліктів, переважно перманентних, які час від часу з латентної форми переходять у відкрите протистояння. Посталі внаслідок складних перипетій української історії, вони, проте, частково штучно роздмухуються деструктивними силами як всередині, так і ззовні нашої держави. Гарячими точками (або, як мінімум, проблемними місцями) є Закарпаття (русини, румунські осередки), Крим та південно-східні райони України, колишнє Дике поле, частково Буковина й Одещина.

Ці проблемні місця й відповідні ситуації, що є спадком важкої історії українців, століть без власної державності в складі інших держав, тепер є ще й гальмами на шляху євроінтеграції України. Адже те чи інше позитивне вирішення сецесіоністських конфліктів є умовою інтеграції в Європейський Союз. Європейські науковці, серед яких є й дослідники з колишніх республік СРСР, здійснюють відповідні дослідження, на конкретних прикладах сецесіоністських конфліктів в Європі (зокрема, приділяючи увагу й прикордонному Україні Придністровю) аналізують, як вирішення або невирішення таких конфліктів відбиваються на євроінтеграційних процесах держав, де вони відбуваються [Бруно Коппитерс и др. *Европеизация и разрешение конфликтов: конкретные исследования европейской периферии.* – М., 2005. – С. 11]. Щоправда, релігійно-конфесійні чинники сецесіоністських конфліктів не потрапили в поле спеціальної уваги, хоча серед авторів дослідження є, зокрема, грузинський політолог Гія Нодія [Гиа Нодиа. *Европеизация и (не)разрешение сецессионистских конфликтов // Там само.* – С. 285-304]. Можливо, три роки тому, коли воно видавалося, ще не було відомо про дії Московського Патріархату в Південній Осетії (який останніми роками спрямував туди священників, котрі називалися представниками закордонної РПЦ, аж до “роз конспірування” після входження в той регіон російських військ [Інтерв’ю зі священником Ніколомом Інасарідзе // <http://maidanua.org/static/mai/1218649800.html>].

■ **Недавня О. В.** – канд. філос. наук, ст. наук. співробітник Відділення релігієзнавства ІФ ім. Г. С. Сковороди НАН України

Не вдаючись наразі до рефлексій, що й у старій Європі існують – і то не лише жевріють, але й часом досі “горять” сутичками – подібні конфлікти (баски, ірландці, причому в останньому випадку присутні й релігійно-конфесійні аспекти), констатуємо цілком зрозуміле бажання європейського співтовариства не примножувати проблем новими. Втім, навряд чи можна мати певність, що перебування країн з наявними або потенційними сецесіоністськими конфліктами поза, але поруч з ЄС, є набагато безпечнішим для останнього.

Так чи інакше, для України, як, власне, і для будь-якої держави, все ж особливо для неї – як для постколоніальної держави, що продовжує перебувати під впливом й тиском колишньої “митрополії”, сецесіоністські конфлікти складають суттєву небезпеку. Особливо ж ті з них, ініціатори та учасники яких прямо чи опосередковано симпатизують іншій, сусідній державності. Крім того, у випадках, коли сецесіоністи наполягають на власній державності (як наприклад, русини), незрозуміло, що чекати від того ж Європейського, зокрема, співтовариства, яке, схоже, часом не в змозі вповні адекватно співвіднести застосування демократичних принципів з практичним контекстом заплутаної історії сецесіоністських осередків. На сьогодні кілька держав визнали русинів нацією, серед цих держав – сусідні Угорщина та Словаччина.

Залишаючи історикам дослідження вкоріненості на конкретній території тих чи інших сецесіоністів (а юристам – дослідження правомірності їх вимог), ми звертаємо увагу на релігійно-конфесійні чинники генерації чи підтримки сецесіоністських конфліктів. Розглянемо наразі ті з них, які явно не пов’язані з виокремленням частини жителів як представників іншої національної ідентичності, що має іншу, власну державність. Карпатський регіон України, зокрема, надає виразний відповідний приклад. Етнічно-історичні особливості мешканців Підкарпаття, Карпат та Закарпаття, складаючи, як це характерно для багатьох гірських та пригірських місцевостей, розмаїту мозаїку, не становлять, втім, проблеми для нації та держави – там, де більшість населення належить до греко-католицької Церкви. Натомість, серед закарпатських русинів, де переважає вплив Української Православної Церкви Московського Патріархату, як у XIX столітті більш помітним було москвофільство, так і зараз активізувалися сепаратистські спроби, що мають ознаки сецесіоністського конфлікту. Характерно, що в місцях компактного проживання закарпатських греко-католиків русинство (зокрема, Хустський клин) не є розповсюдженим. Хоч і розмовляють тамтешні мешканці колоритною русинською говіркою, однак однозначно вважають себе українцями, а русинський рух – політичним [Ольга Недавнія, Кирило Булкін, Богдана Недавнія. Риси духовного (і не тільки) портрету Закарпаття у дзеркалі релігієзнавчого туризму // <http://uascientist.ning.com/profiles/blogs/risi-duhovnogo-i-ne-tilki>].

Звичайно, вивчення особливостей співвідношення та взаємовпливів національної та релігійно-конфесійної самоідентифікації потребує чималих зусиль багатьох дослідників – релігієзнавців та фахівців з інших суспільствознавчих наук. Схоже, що робити це доведеться, зокрема, вивчаючи й сецесіоністські конфлікти. Адже, на жаль, поки що державні органи, в чийй компетенції упереджувати дії сецесіоністів, які (дії) межують з порушенням українських та міжнародних законів поки що не поспішають це робити достатньо рішуче для того, щоб організаторам порушень було несподівано.

Б’ють на сполох наразі ряд патріотичних організацій, громадські діячі, не оминають увагою й журналісти. Так, ВО “Свобода” висловила вимогу притягнути до кримінальної відповідальності організаторів проголошення “Підкарпатської Русі” [Сепаратистський шабаш на Закарпатті. // Свобода. - №28, 2008 р. – С.1]. (Йдеться про “Європейський конгрес підкарпатських русинів” в Мукачеві, де 25 жовтня цього року було ухвалено “Акт провозглашення возсозданія русинської государственности” та проголошено створення республіки “Підкарпатська Русь”). Цей, як наголошують свободівці, “нечувано нахабний акт”, є черговою ланкою систематичних провокацій, керований з Кремля. “Ланцюг підривних дій” ВО “Свобода” виводить від “бескарної спроби проголошення т.зв. ПІСУАРУ, “параду мовних сувере-

нітетів”, епідемії встановлення монументів та символів чужих держав, безчинств промосковських угруповань у Криму тощо”, що їх мета – “остаточний демонтаж Української держави” [Там само]. Однак, в даному разі свободівці не звернули увагу на те, що Головою сойму (парламенту) Підкарпатської Русі є священик УПЦ МП Димитрій Сидор.

Прикладом іншого підходу – констатуєчого, але констатуєчого надто обмежено – є висвітлення закарпатських подій в популярній українській пресі. З одного боку, не замовчуються участь в них проросійських сил, зокрема – молодіжної організації “Родина”, яка мітіингувала на підтримку русинського Конгресу. Але, з іншого боку, описуючи релігійно-церковну компоненту цих подій, відзначаючи, що “-перед початком конгресу делегати провели молебень”, згадуючи серед промоторів Подкарпатської Русі особу священика, журналіст, що проілюстрував статтю фотографією цього священика, чомусь не назвав, до якої конфесії той належить [Н.Воржевитин. Подкарпатские русины требуют автономии. // Вечерние вести. – № 2002, 2008. – С. 3]. Це тим паче незрозуміло, адже в газетні новини нерідко потрапляють як “герої” побутових злочинів та правопорушень “сектанти”, сатаністи, релігійні меншини, інформацію про яких буває важко й роздобути. Необізнаністю чи неповороткістю кореспондентів цього не пояснити: якщо на чергову річницю листопадового захоплення Софії в Києві білими братчиками журналісти буквально полювали на релігієзнавців, щоб написати про колишніх лідерів “Білого братства” бодай щось, то справді актуальна інформація чомусь проходить обабіч їх уваги.

Сайт “Майдан”, що є не лише віртуальним Інтернет-ресурсом, одним з найбільших та найвідоміших від часів акції “Україна без Кучми”, а також і спільнотою активістів, відслідковував останній спалах русинства ретельніше. Після повідомлень про “Європейський конгрес підкарпатських русинів” він провів громадське розслідування, в якому не оминув увагою й участь в акції із задекларованими сецесіоністськими намірами священика Дмитра Сидора. Виявивши, що промотором останніх русинських подій був Петро Гецько [<http://www.maidanua.org/static/news/2007/1228463575.html>], безпосередній помічник отця Сидора в русинських справах й автор Інтернет-сайту проклять [<http://www.maidanua.org/static/news/2007/1228463575.html>]. “Майдан” зазначає: “Дивує позиція о.Сидора, який чудово знає пана П. Святий отець використовує його активність (несумісну з православ’ям, до речі), замість того, щоб допомогти очевидно хворій людині” [Політрусинство виявилось маренням //]. Варто було б також констатувати, що навіть невіруючі люди можуть болісно реагувати на прокляття, особливо якщо їх автор співпрацює зі священиком, й насилає їх начебто за перешкоджання спільній з цим священиком діяльності. В цілому ж “Майдан” підкреслює жалюгідність діяльності самих русинських лідерів, й наголошує, що останніх використовують російські політтехнологи [“Русинська оса” – 2 // <https://www.maidanua.org/static/news/2007/1228294403.html>].

Можливо, в даному разі справді йшлося про авантюру групи сепаратистів. Однак варто все ж таки враховувати, що сполучення політичного сепаратизму з духовною його підтримкою може бути особливо небезпечним. Навіть якщо в даному разі сецесіоністські наміри залишилися намірами (1 грудня ніякого “вступу в силу акту про незалежність” сепаратистів не відбулося, як і будь-якої їх підтримки місцевими закарпатцями), це не значить, що наступного разу не будуть застосовані більш ефективні технології, або ж що аналогічні зусилля не звернуться на більш “вдячний” контингент. Що ж стосується причетності до подібної діяльності священнослужителя, то його дії не мали б бути залишені без відповідної реакції не лише компетентних державних органів, але і його Церкви.

Релігієзнавцям же належить досліджувати історичні причини та сучасні вияви взаємозв’язку та взаємодії релігійно-конфесійного й національного, зокрема і в контексті сецесіоністських конфліктів, у сподіванні, що їх дослідження послужать експертним матеріалом для подальших рішень відповідних державних структур.

РЕЛІГІЯ В ДЕМОКРАТИЧНОМУ ПРОСТОРИ: МЕЖІ ВПЛИВУ ДЕРЖАВИ І ЦЕРКВИ НА ПРОЦЕСИ ФОРМУВАННЯ Й УТВЕРДЖЕННЯ ВІДКРИТОГО ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Релігія – феноменальне, безперечно, неоднозначне, часто суперечливе і найбільш невивчене явище, яке сьогодні вимагає глибокого аналізу і адекватних оцінок та висновків.

В умовах нових реалій, які позначені глобалізаційними процесами, системної морально-духовної кризи в нашому суспільстві, вирішення злободенних проблем і питань нашого життя сьогодні неможливе без духовно-морального відродження суспільства. Саме тому релігія та церква повинні займати вагоме місце в розбудові незалежної України, формуванні громадянського суспільства. Звичайно, релігія – не панацея, але один з важливих чинників суспільного життя, до якого ми повинні ставитися з великою увагою і розумінням. Будучи поліфункціональною, релігія задовольняє різноманітні потреби людини і жоден із соціальних феноменів не здатен замінити її.

Можна констатувати, що людство відходить від духовного шляху. В останнє десятиліття прояви величч людського духу стали великою рідкістю, а діячів такого рівня як мати Тереза, Альберт Швейцер, або ж таких, як наші земляки подвижники Божі, серед яких: Антоній Печерський, Микола Святоша, Михаїл і Федір Чернігівські, Лазар Баранович, Димитрій Туптало, (більше відомий у православному світі, як Димитрій Ростовський), Феодосій Углицький останнім часом щось не помічено.

Держава і Церква – це найважливіші інститути, які Бог утвердив на Землі; хоч вони від одного Творця, але мають свої особливості й свої обов'язки перед Богом, а також права від нього. Держава, на наш погляд, має бути світською, позаконфесійною, за умови, що суспільство є поліконфесійним. Сьогоднішнє суспільство потребує осучаснених відповідей церкви на виклики радикально-зміненого світу.

Громадянське суспільство – це суспільство, в якому не тільки гарантовано всі права людини та всі громадянські свободи, але й забезпечено їх реалізацію. Це суспільство, де держава ефективно сприяє створенню і діяльності різноманітних організацій громадянського суспільства, визнає їх партнерами у розв'язанні суспільних проблем. Це, безперечно, відноситься і до релігійних організацій. Розвинене громадянське суспільство є гарантом суспільної і політичної стабільності, безперебійної роботи демократичних механізмів урядування, прозорості діяльності органів влади та, зрозуміло, свободи світогляду, совісті, слова.

У сфері релігійного життя України відбулися такі кардинальні зміни, якими, напевно, не позначена жодна інша галузь нашого буття. Не є винятком і Чернігівщина, про що свідчить статистика. В області на сьогодні діє 810 зареєстрованих релігійних громад 28-ми конфесій і напрямів, 10 монастирів (зареєстровано 13), дві місії, три навчальні духовні заклади, більше 140 недільних шкіл. Християнські організації в релігійній картині області складають 98,7%.

Релігійне життя області – складна система взаємин, взаємодії та взаємовпливів релігійних об'єднань віруючих, які по суті формують завтрашній день.

Мета нашої діяльності в релігійній сфері – це забезпечення конституційного права кожного громадянина на свободу світогляду і віросповідання, налагодження ефективної співпраці державних органів влади та органів місцевого самоврядування з релігійними організаціями з вирішення багатьох питань духовно-мораль-

■ Молочко В. – начальник відділу у справах релігій Чернігівської облдержадміністрації.

ного та соціального характеру, зокрема формування *homo spiritus* – людини духовної, і, нарешті, створення духовної суверенності Української держави.

Україна не зможе забезпечити національне порозуміння й злагоду, а отже, стати справді європейською й демократичною державою без міжконфесійного порозуміння, зокрема, міжправославного.

Для того, щоб мати позитивний вплив на релігійне середовище і, передусім, мати можливість корисної співпраці в інтересах суспільства і держави, необхідно об'єктивно знати стан, тенденції, процеси, прагнення, наміри, психологію, настрої релігійного середовища. На наш погляд, ні керівництво держави, ні регіональні органи влади не мають об'єктивної оцінки і бачення релігійного середовища, не виробили оптимальної моделі державно-церковних відносин. Ми тільки декларуємо важливість духовно-моральних чинників, але по суті дуже мало робимо, щоб вони стали необхідністю в повсякденній практиці наших людей. Враховуючи важливість для всього суспільства проблеми міжконфесійних відносин, Президент України пропонує політику співіснування у повазі одне до одного.

Чим більше буде тривати протистояння, тим більше віруючі будуть наповнюватися почуттям ворожнечі. Не можна будувати майбутнє на ненависті і ксенофобії.

На наш погляд, без втручання держави питання про утворення Єдиної Помісної Православної Церкви в Україні не може бути вирішене. Президент України, значна частина українського політикуму, віруючих висловлюється за створення єдиної Помісної Української Православної Церкви. Україні необхідно вивільнитися від духовної залежності сусідньої держави. Скільки ще років, десятиліть ворогуватимуть православні українці з православними українцями?! Сьогодні важко передбачити, коли в Україні постане українська помісна православна церква. Одразу хочу зазначити, що цю надзвичайно важливу проблему повинні вирішувати самі церкви. В той же час, держава і суспільство проявляють закономірну зацікавленість щодо створення єдиної Помісної Української Православної Церкви. По-перше, ситуація, яка склалася в православ'ї, зокрема протистояння між православними церквами не влаштовує нікого і позначається негативно на вирішенні багатьох питань релігійного та суспільно-політичного буття. Протистояння не буде сприяти реалізації ідеї національної єдності, практичному утвердженню злагоди і миру в нашому суспільстві. Змушений констатувати, що уже сьогодні дана ситуація приводить до формування конфліктного мислення, виникнення суперечностей. Ми не можемо недооцінювати небезпеку подальшого розвитку православ'я в такому форматі.

Підстави для створення єдиної Помісної Православної Церкви в Україні мають історичне підґрунтя. Адже, духовно-релігійним центром у період утвердження християнства і пізніше був Київ. В історії церкви були намагання і спроби вирішити цю проблему. Відомо також, що після об'єднання України з Росією Православна Церква в Україні була приєднана до Московського Патріархату тільки 1686 року. Створення єдиної Помісної Православної Церкви позитивно позначилось би на релігійному, суспільно-політичному, культурному житті як України, так і нашої області, хоча це в жодному разі не повинно привести до створення державної церкви. Кожен народ, нація має право мати свою Церкву. Християнська культура у всіх народів є національною культурою. Не можна не враховувати і те, що церква була і є націєутворюючою складовою будь-якого суспільства. Тут доречно нагадати важливу думку лідера братньої нам країни, який сказав, що “нет высшего блага для церкви, нежели служение отечеству”.

В щотижневику “Зеркало недели” за 27 січня 2007 року тоді ще керівник фракції Партії регіонів у Верховній Раді України, а нині Секретар РНБО Раїса Богатирьова зазначила: “Конечно отдельной темой стоит поместная церковь. Не беря на себя ответственность за дискуссию по этой проблеме в нашем разговоре, скажу, что без такой церкви говорить о завершённом процессе оформления и сохранения украинской государственности преждевременно. И неправильно отдавать эту дискуссию в компетенцию только священников...”. 2007 року в Москві відбулася важлива подія воз'єднання Російської Православної Церкви з Російською Православною Церквою за кордоном, між якими тривалий період були складні

відносини і завдяки міжправославному діалогу та зусиллям державної влади Російської федерації, церква знову стала єдиною.

На мій погляд, у процесі створення помісної церкви всім треба керуватися словами блаженного Августина: “У головному – єдність, у другорядному – свобода, у всьому – любов”.

Передача Катерининської церкви в м. Чернігові віруючим УПЦ КП є яскравим віддзеркаленням глибоких протиріч в українському православ'ї. По суті, ситуація, яка створилася навколо даної події, стала своєрідним тестом не тільки на толерантність у міжконфесійних відносинах, а й на утвердження реального християнства. Ця ситуація показала, що знайти порозуміння між УПЦ МП і УПЦ КП буде достатньо складно, а може й взагалі неможливо. Матеріали, які з'являються в ЗМІ, Інтернеті, в тому числі і в російських ЗМІ засвідчують, що УПЦ МП є важливим інструментом для досягнення політичних цілей Російської Федерації.

Чи повинна роз'єднувати людей належність до певної церкви? Чи може віра в Бога давати підстави звинувачувати людей іншого віросповідання, іншої церкви, що вони саме в тій церкві? І чи наближають звинувачення віруючих до Бога. Чи ми приходимо у світ, створений Богом, щоб боротися з творіннями Божими? Чи думають про духовні наслідки віруючі, які засуджують інших віруючих? Чи можуть віруючі бути причиною неспокою, причиною непокори владі? Чи може християнин ненавидіти брата по християнській вірі? Ці питання далеко не риторичні. В умовах хворої сучасної цивілізації нам потрібне нове мислення.

Тільки через конструктивний діалог можна знаходити спільні точки зору, приходити до згоди, консенсусу при розв'язанні актуальних питань, наповнюватися повагою, братерською любов'ю до людей з іншими поглядами, підвищувати відповідальність кожного перед Богом. Реалії життя вимагають налагоджувати міжрелігійний та міжконфесійний діалог.

Теологічна полеміка сьогодні, в ХХІ ст. повинна відбуватися лише з урахуванням точки зору опонентів, реалій сьогодення, з прагненням до компромісу й порозуміння. Глава Елладської Православної Церкви архієпископ Христодул сказав: “Ми, римо-католики й православні, не хежтуючи нашими догматичними та теологічними розбіжностями, можемо співіснувати у світі, який потребує релігійної злагоди, а також – у єдності та єдності з багатьох питань”.

Хто насамперед повинен подавати приклад порозуміння, взаємопідтримки, приклад поваги єдин до єдного, розуміння єдин єдного?... Перекопаний – віруючі! Адже віруючим притапано терпіти, віруючим притапано прощати.

Відсутність у суспільстві достатньої об'єктивної інформації про сутність, канони того чи іншого віровчення, його культову практику викликає часто-густо неадекватні оцінки, негативні настрої і висновки і не сприяє створенню атмосфери миру і злагоди. Отже, сьогодні необхідно налагоджувати системну інформаційно-просвітницьку роботу, щоб менше було релігійної всеїдності. Створення інформаційно-аналітичних центрів як в регіонах, так і в центрі є необхідністю для глибокого вивчення, осмислення і адекватного реагування на процеси і тенденції, що відбуваються в релігійному середовищі.

Симбіоз релігії і політики – явище вкрай небезпечне, яке позначається негативно як на внутрішньоцерковних, так і на міжцерковних відносинах. Якщо церкви залучаються до політичних процесів, то відповідно моральність Євангелія замінюється корпоративною етикою, підтримується те, що є вигідним з матеріального погляду, або в плані підвищення впливу в суспільстві. Чи здатні церковні діячі відстояти принципове невтручання Церкви в політику і незалежність Церкви від діяльності політичних сил? На жалє, церква використовується в геополітичних процесах. Якщо боротьба за віру супроводжується внесенням елементів політизації, то зрештою заперечується головний принцип віри.

Неоднозначним на сьогодні є як балотування кандидатами в депутати різних рівнів священнослужителів, так і їхня безпосередня діяльність як депутатів. Останній приклад з життєдіяльності Менського району Чернігівської області. Під впливом депутата районної ради благочинного Менського округу УПЦ сєсія

районної ради приймає рішення про закінчення оренди приміщення районного будинку культури релігійною громадою харизматичної церкви “Спасіння”.

Цікава особливість у ставленні деяких церков та релігійних організацій до держави в цілому і до державних структур, зокрема. Церкви стали самодостатніми, мають хорошу матеріально-технічну базу, розвинену інфраструктуру і прагнуть використовувати державні структури і їхніх керівників у своїх цілях, диктують свої умови органам державної влади.

Керівники деяких церков не хочуть нагадувати своїм вірним про зміст 13 глави Послання до римлян апостола Павла: “Коріться своїй владі”. А дехто дозволяє відійти від вимог положень про шанобливе ставлення до влади і роздумує на тему неправомірності діянь влади. Поступово частина монастирів стають “закритими”, не зважаючи на те, що культові будівлі в них є пам’ятками архітектури і відповідно до законодавства повинні мати вільний доступ громадян. По суті, створюються релігійні об’єднання закритого типу, де вплив держави і її структур, навіть при необхідності, є нереальним. В розвитку громадянського суспільства треба враховувати різний рівень свідомості віруючих, їхній освітній, культурний, політичний ценз. Помітні елементи маргіналізації певної частини віруючих в різних конфесіях, зокрема і в православних.

Серед деякої частини віруючих формується переконаність у тому, що тільки вони володарі і носителі істини, а люди, які відносять себе до інших віросповідань є зло, “загроза духовності і людству”. При цьому мають місце прояви нетерпимості, агресивності, образ, в цілому елементарної неповаги до носіїв інших світоглядних цінностей. Деякі віруючі схильні до помилкових безграмотних тверджень, абсолютно несамокритичних оцінок себе і своєї діяльності, часто-густо не хочуть сприймати навіть аргументи Святого Письма. Для багатьох з них культова будівля є найбільшою святинею. Зайве говорити про можливий діалог, контакти, а тим більше, співпрацю з людьми, які належать до інших віросповідань. В цілому, їхнє бачення світу і процесів, які в ньому відбуваються, обмежене, без врахування багатогранності, багатоманітності світу, який є результатом Творення.

Виникає питання: Хто ж формує конфліктне мислення яке є надзвичайно небезпечним? Як все це позначається на створенні громадянського суспільства?

Відкритість суспільства, можливість використання релігійними організаціями засобів масової інформації у своїх інтересах, а також наявність своїх ЗМІ дозволяє церквам та релігійним організаціям висловлювати позицію і розміщувати інформацію, яка не тільки порушує чинне законодавство України, а головне, – не сприяє утвердженню миру, злагоди і братерства між громадянами України, розпалює міжконфесійну і міжнаціональну ворожнечу, а, відтак не сприяє формуванню відкритого громадянського суспільства. Прикладом такого інформування є розміщення матеріалів у деяких українських та російських ЗМІ щодо повернення Катерининського храму козацькій православній громаді УПЦ КП у м. Чернігові. Інтернет-сайт “Високий Вал” зробив аналіз реакції російських і проросійських українських медіа на цю подію. Результати такого моніторингу стали своєрідним тестом на об’єктивність, зрілість та рівень журналістики в засобах масової інформації щодо державно-церковних відносин. Характерною особливістю висвітлення цієї події стали брехливі твердження та відсутність інформації про рішення Вищого Адміністративного Суду України, який відхилив позов Чернігівської єпархії УПЦ МП про “незаконність передачі храму” козацькій громаді УПЦ КП.

Все частіше має місце втручання одних релігійних організацій у діяльність інших.

Церкві сьогодні не вистачає гонінь і будь-яку ситуацію, яка має конфліктні елементи, церква використовує для підживлення віри. Держава сьогодні, підтримуючи штучно церкви, надаючи їм допомогу, як не парадоксально це звучить, сприяє релігійному зомбуванню населення.

Треба зазначити, що поступово розвивається принцип відокремлення школи від церкви. Навіть директори шкіл стають церковними активістами. Мають місце випадки функціонування релігійних недільних шкіл у світських школах. Крім

усього іншого, це неоднозначно позначається і на професійній діяльності самих вчителів, їхньому авторитеті.

Треба звернути серйозну увагу на релігійну літературу, яка за своїм змістом веде до загострення міжконфесійних відносин, не сприяє встановленню екуменічного діалогу, не відповідає національним інтересам нашої держави.

Ми виходимо з того, що церква повинна бути духовним гарантом розвитку суспільства. А це передбачає велику відповідальність.

Нинішня кризова ситуація у світі, зокрема в Україні, використовується деякими релігійними організаціями для підтвердження апокаліптичних передбачень, а, отже, і для переконання віруючих у необхідності виконувати настанови і вимоги церков.

Відносини державних органів влади і релігійних організацій – це одна з ключових проблем сьогодення України, подальшого зміцнення або ослаблення держави.

Будучи важливим фактором суспільного життя, церква, як і в давні періоди свого буття, прагне до свого переважаючого функціонального пріоритету в системі суспільних відносин, прагне впливати на органи влади для досягнення своїх інтересів. Зокрема, єпархія УПЦ МП та, частково, і УПЦ КП прагне впливати на керівний склад області, в тому числі і правоохоронних органів. З цією метою використовується запрошення на відзначення релігійних свят, богослужінь або просто на святкову трапезу, де все обставляється таким чином, щоб вразити запрошених, сформувані у них розуміння саме їх як єдиної істинної церкви. З метою прихилення та використання керівного складу в своїх інтересах церква використовує дні народження керівників області. Є всі підстави констатувати, що в такій “теплій” атмосфері, використовуючи богословську риторичку, спекулюючи на категоріях вічності, відшукуються шляхи до серця того чи іншого державного службовця високого рівня; церква впливає на його свідомість, формуючи залежність від неї того чи іншого керівника. Широко використовується нагородження церковними орденами, грамотами, в тому числі і керівників правоохоронних органів. Є намагання деяких керівників отримати церковні нагороди. Все це приводить до посилення впливу церкви на державні структури, на формування клерикалізму, порушення принципів рівноправності, відокремлення церкви від держави.

”Панібратсько-кумівські” взаємини в умовах динамічного розвитку поліконфесійного середовища, невирішення надзвичайно важливого для держави питання – автокефалії православної церкви вкрай негативно позначаються на державно-церковних та міжконфесійних відносинах. Проведення державної політики щодо релігії та церкви, налагодження партнерських відносин між органами влади та релігійними організаціями можливі тільки тоді, коли всі державні структури, їхні керівники у своїй діяльності будуть чітко дотримуватися чинного законодавства і позбавлятимуть суб’єктивізму та особистої кон’юнктури.

Відсутність же єдиної спільної позиції у відношенні до церкви та релігійних організацій призводить до багатьох ускладнень у вирішенні важливих проблем духовно-морального характеру, державно-церковних відносин.

Ми не повинні виконувати волю, прислужуватися тільки одній конфесії. З часом це знову приведе до серйозної деформації у релігійній сфері. Бачення і розуміння релігійної ситуації в місті, районі, населеному пункті не повинно формуватися будь-яким церковним діячем, навіть авторитетним для нас. Наше завдання – забезпечити умови для задоволення потреб усіх релігійних організацій, які діють відповідно до чинного законодавства і діяльність яких відповідає державотворчим та національним інтересам. На жаль, ми ще не маємо системного міжконфесійного діалогу.

Водночас релігійна активність жителів області зростає і вона вища, ніж інші різновиди громадської активності. Все частіше будуть проводитися різні релігійні заходи, хресні ходи тощо. Тому ми прагнемо, щоб кожний релігійний захід відбувався в правовому полі і не позначався негативно на життєдіяльності відповідних населених пунктів.

Єпархія УПЦ МП, яка впродовж тисячі років була єдиною, розділена нині на дві єпархії – Чернігівську і Ніжинську. Причому, дане питання вирішувалося без

погодження з діючою єпархією УПЦ МП, її кліром, віруючими, не кажучи вже про врахування думки громадськості. Зрозуміло, що це зроблено з метою посилення впливу церкви на населення.

Актуальною проблемою є забезпечення релігійних організацій культовими будівлями. На жаль, деякі звернення щодо передачі колишніх культових споруд некоректні, спотворюють реальні факти, не відповідають духу християнського віровчення, викликають сумнів щодо прагнення утверджувати духовність і це при тому, що ці заявники мають можливість задовольняти свої релігійні потреби, мають місце для моління.

Я вірю в духовне пробудження нашого народу, який має великий духовний потенціал, бо ж поступово приходить усвідомлення того, що будувати державу – це, передусім, виховувати громадян цієї держави, сильних духом, відповідальних як за власне життя, так і за життя ближнього. Сьогодні повинен діяти постулат: хочеш змінити світ – змінюй самого себе. І якщо кожен з нас поставить собі за мету збудувати храм у своїй душі – весь світ стане кращим.

С. ЗУБЧЕНКО ■

ІНСТИТУТИ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА В МЕХАНІЗМІ РЕАЛІЗАЦІЇ ГУМАНІТАРНОЇ БЕЗПЕКИ УКРАЇНСЬКОЇ ДЕРЖАВИ

В Україні на сучасному етапі її розвитку в умовах глибинних за своєю сутністю та масштабних за своїм змістом демократичних перетворень гостро постає проблема необхідності системного визначення місця та ролі інститутів громадянського суспільства в механізмі забезпечення гуманітарної безпеки Української держави, їх співвідношення з державними органами. Крім того, необхідно в загальному вигляді окреслити фактори, які у своїй сукупності становлять групу гуманітарних ризиків і загроз для сфери національної безпеки. Це є важливим і необхідним не тільки з позицій науки, теорії, а й з практичної точки зору, з огляду на потребу в оптимізації державної безпекової політики. Про актуальність даного дослідження свідчить також певна еkleктичність і наукова непослідовність позицій різних дослідників щодо вказаного питання, що підтверджується аналізом сучасної правової та політологічної літератури.

Вважається, що перші визначення поняття “громадянське суспільство” були дані в часи Середньовіччя (зокрема, у Т. Гоббса, Дж. Локка, Б. Спінози громадянське суспільство розглядається як сфера, що протистоїть природному стану; у Г. В. Ф. Гегеля цей термін звучить як “die burgerliche gessellschaft” – з нім. „суспільство власників”, “цивільне суспільство”, яке подається як певна протиположність до держави), хоча витoki його можна знайти ще в працях античних філософів (зокрема, Платона, Арістотеля, Цицерона [The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought (Edited by D. Miller, J. Coleman, W. Connolly, A. Ryan). – Oxford: Blackwell Publishers, 2002. – С. 21-24, 77, 373-376]). В сучасній науковій літературі громадянське суспільство розглядається з декількох основних теоретико-методологічних позицій. В першому випадку його розуміють як власне людську спільноту з розвиненими економічними, політичними, духовними та іншими відносинами та зв'язками, яке взаємодіє з державою на засадах демократії та права [Юридична енциклопедія: в 6 т. / Редкол.: Ю. С. Шемшученко (голова) та ін. / – К.: Українська енциклопедія, 1998. – т. 1. – С. 646-647]. В другому випадку воно визначається як механізм соціальної взаємодії, що складається зі сфери особистого (зокрема, родини), різноманітних об'єднань, суспільних рухів і

■ **Зубченко С. О.** – аспірант відділу гуманітарної політики Національного Інституту стратегічних досліджень.

публічної комунікації [Філософія політики: Короткий енциклопедичний словник. – К.: Знання України, 2002. – С. 163-164]. І, нарешті, в третьому випадку громадянське суспільство розуміється як сукупність всіх добровільних об'єднань, організацій та установ, структурно відокремлених від держави [The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought. – С. 77]. З одного боку, наявність такої кількості визначень терміну „громадянське суспільство” свідчить про увагу до цього соціального феномена з боку наукової спільноти. Проте з іншого боку це свідчить про певну ефемерність поняття громадянського суспільства, відсутність єдиного розуміння, що створює певні труднощі в контексті його філософського осмислення. В своїй роботі ми будемо використовувати системний підхід, котрий дозволяє синтезувати наступне визначення: громадянське суспільство – це людська спільнота з розвиненими внутрішнім зв'язками (політичними, економічними, духовними та ін.), яка структурно складається з усіх об'єднань, установ та організацій, що є відокремленими від держави, та яка взаємодіє з державою на засадах права та соціального партнерства. Таким чином, до інститутів громадянського суспільства ми відносимо всі його структурні одиниці. Важливим структурним елементом громадянського суспільства є церкви та інші релігійні організації. Так, на кінець 2008 року в Україні нараховувалося близько 35 тис різноманітних релігійних громад.

1. Визначення терміну “гуманітарна безпека” з метою полегшення його сприйняття найбільш доцільно взяти за аналогією із терміном “національна безпека”, що використовується у чинному законодавстві України (а саме – Концепції національної безпеки України та Законі України “Про основи національної безпеки України” [Закон України “Про основи національної безпеки України” // Відомості Верховної Ради. – 2003. – № 39. – Ст. 7]), децю конкретизувавши його зміст та звузивши його обсяг до необхідних меж. Таким чином, під гуманітарною безпекою буде розумітися захищеність життєво важливих інтересів людини й громадянина, стратегічних інтересів суспільства та держави, за якої забезпечуються сталий, поступальний розвиток суспільства, своєчасне виявлення, запобігання та нейтралізація реальних і потенційних загроз гуманітарній сфері національної безпеки.

2. Як відомо, гуманітарна безпека держави є одним із ключових елементів її національної безпеки. Цілком зрозуміло, що основним суб'єктом забезпечення національної безпеки держави (а отже – і гуманітарної безпеки як її органічної складової) є держава, її органи та інституції (Верховна Рада України, Президент України, Кабінет Міністрів України, Рада національної безпеки і оборони України, міністерства та інші центральні органи виконавчої влади, Національний банк України, суди, органи прокуратури, місцеві державні адміністрації, Збройні Сили України, Служба безпеки України тощо). Проте, аналізуючи зміст норм вже згаданого вище Закону України “Про основи національної безпеки України”, можна дійти висновку, що перелік суб'єктів не вичерпується виключно державними установами. Сюди ж відносять і інституції сектору громадянського суспільства – органи місцевого самоврядування, об'єднання громадян, зрештою, самих громадян України [Закон України “Про основи національної безпеки України”. – Ст. 4]. Яким же чином наведені суб'єкти здатні впливати на стан гуманітарну безпеку Української Держави?

Стосовно діяльності державних установ та інституцій із забезпечення гуманітарної безпеки все достатньо зрозуміло – вони можуть впливати на суспільство шляхом здійснення заходів державної політики в межах чинного законодавства та наданих їм повноважень. Важливо, щоб державна політика здійснювалася за єдиним вектором, мала комплексний, системний характер і була науково обґрунтованою. Діяльність органів, на які покладається безпосередня реалізація державної політики (в переважній більшості випадків це органи державної виконавчої влади), має бути скоординованою. Все це дає підстави стверджувати про наявність прямого механізму впливу держави та її інституцій на сферу гуманітарної безпеки (шляхом реалізації державної політики).

Аналіз діяльності недержавних установ, організацій та власне громадян (структурних елементів громадянського суспільства) засвідчує відсутність будь-яких пря-

мих механізмів їх впливу на гуманітарну безпеку. Існують лише важелі опосередкованого характеру, які потребують залучення етатичних засобів. Один із цих важелів – діяльність таких структур, як політичні партії, які формально є інститутами громадянського суспільства (з огляду на свою структурну відокремленість від держави), але на практиці мають значний вплив на формування та реалізацію державної політики (з огляду на свій статус суб'єктів різноманітних політичних процесів, зокрема, виборів). Особливо це стосується парламентських партій, які мають свої фракції у законодавчому органі. Адже, відповідно до п. 3 та 5 ч. 1 ст. 85 Конституції України, до повноважень Верховної Ради України належить прийняття законів і визначення засад внутрішньої та зовнішньої політики [Конституція України від 28 червня 1998 р. (зі змінами та доповненнями, внесеними Законом України „Про внесення змін до Конституції України” від 8 грудня 2004 р. № 2222-IV). – Ст. 85]. Таким чином, фракції парламентських партій, які сформують коаліцію, що становитиме конституційну більшість у Верховній Раді, можуть практично безперешкодно втілювати в життя своє бачення шляхів подальшого державного будівництва через прийняття відповідних законів та постанов (в т. ч. й у сфері гуманітарної безпеки). Перешкодити їм у конституційний спосіб може лише Президент України шляхом накладення вето або Конституційний Суд України шляхом прийняття рішення про невідповідність даного нормативно-правового акту Конституції України [Конституція України від 28 червня 1998 р. – Ст. 94, 150].

Звичайно, партії не вправі мати власного апарату примусу, за допомогою якого буде контролюватися виконання прийнятих рішень всіма суб'єктами. „Монополією” на володіння апаратом примусу (рівно як і на застосування правових та організаційних заходів примусу з метою забезпечення виконання норм чинного законодавства) володіє держава. Таким чином, партії як суб'єкти громадянського суспільства можуть надавати своїм ініціативам загальнообов'язкового характеру виключно через державні механізми. Тому механізми впливу громадянського суспільства на державну волю та сферу гуманітарної безпеки є опосередкованими. І саме тому з юридичної точки зору вкрай некоректно стверджувати, що виникнення та діяльність демократичного режиму можливі за умови виконання державою волі громадянського суспільства [Політична система і громадянське суспільство: європейські і українські реалії: Монографія / За заг. ред. А. І. Кудряченка. – К.: НІСД, 2007. – С. 36]. Адже в жодній правовій доктрині чи конституції світу така функція держави не передбачена, а реалізацію та захист загальнонаціональних інтересів, гарантування конституційних прав і свобод людини та громадянина в жодному разі не можна сприймати як реалізацію волі громадянського суспільства. Держава реалізовує не волю громадянського суспільства, а волю публічної (політичної) влади.

Щодо діяльності органів місцевого самоврядування (далі – ОМС) як інститутів громадянського суспільства, то вона має свою специфіку в тому, що ОМС мають право в межах своєї компетенції видавати акти з місцевих питань, які є обов'язковими для виконання на відповідній території. Їм також можуть надаватися окремі повноваження органів виконавчої влади. При цьому фінансування цих повноважень має здійснюватися у повному обсязі одним із двох способів: або за рахунок коштів Державного бюджету України або шляхом віднесення до місцевого бюджету у встановленому законом порядку окремих загальнодержавних податків [Конституція України від 28 червня 1998 р. – Ст. 143]. При цьому може виникнути ситуація, коли ОМС, не входячи до системи виконавчої влади, будуть підпорядковані органам державної виконавчої влади (щоправда, тільки з питань здійснення ними відповідних делегованих повноважень). Так само, як і політичні партії, органи місцевого самоврядування не вправі мати власного апарату примусу. Таким чином, ОМС можуть впливати на гуманітарну безпеку держави через механізми видання локальних нормативно-правових актів та виконання делегованих повноважень державної виконавчої влади.

Повертаючись до питання релігійних організацій як структурних елементів громадянського суспільства, необхідно зазначити, що дуже часто їх представники напо-

лягають на певному особливому статусі цих інститутів, на їх “вищості” (зважаючи на їх нібито “божественну” природу); стверджують, що саме їх релігійні організації повинні мати преференції порівняно з іншими релігійними організаціями. Проте таке розуміння з юридичної точки зору є тенденційним та суперечить конституційній доктрині. Адже в Основному Законі України закріплено принцип рівності всіх суб’єктів права перед законом. Тому одні інститути громадянського суспільства (в нашому випадку – релігійні організації) не можуть бути апріорі “вищими” порівняно з іншими, мати пріоритет чи особливі привілеї з боку держави – всі вони повинні бути рівноправними партнерами в розбудові демократичної України.

Для громадян України основною формою впливу на державну політику є реалізація права петиції (звернення до державних органів) та політичних прав (права створювати об’єднання громадян, права на державну службу, активного та пасивного виборчого права тощо). На відміну від політичних прав, право на звернення до органів державної влади в Україні (відповідно до ст. 1 Закону України „Про звернення громадян” від 2 жовтня 1996 р.) мають також і особи, які не є громадянами України (за умови, що вони законно знаходяться на її території). Відтак найбільш важливе значення мають виборчі механізми, котрі є екзистенційним ядром та провідним структурним елементом демократії як такої. Адже через них політична влада легітимується, отримує своєрідний „карт-бланш” від своїх громадян на свою подальшу діяльність (особливо це стосується Президента України, який де-факто отримує персональний загальнонаціональний вотум довіри). Крім того, завдяки ним держава отримує можливість здійснювати додатковий „зворотній зв’язок” із суспільством, отримувати сигнали щодо ефективності здійснюваних нею заходів політики та правового регулювання, щодо ставлення суспільства та його окремих верств до цих заходів і т. ін. Знову ж таки, не можна не відзначити, що ці форми не є прямим впливом на державу та не можуть інтерпретуватися як імперативні вказівки владі в цілому чи окремим державним органам. Таким чином, громадяни України можуть впливати на гуманітарну безпеку Української Держави через участь у політичних процесах (шляхом створення політичних партій, об’єднань громадян, реалізації права на державну службу, активного та пасивного виборчого права), а також шляхом свідомого та неухильного виконання своїх конституційних обов’язків.

Звичайно, держава має набагато більше можливостей впливати як на суспільні процеси в цілому, так і на окремих громадян, ніж будь-які інституції недержавного сектору. Це обумовлено цілою низкою факторів, серед яких необхідно особливо виділити поширення державної влади на всю територію держави; можливість держави видавати норми імперативного характеру для всіх суб’єктів, що знаходяться під її юрисдикцією; володіння нею апаратом примусу. Цілком обґрунтованою видається думка про те, що на сучасному етапі роль держави у розвитку громадянського суспільства зростає. Інститути громадянського суспільства потребують сильної державної влади, яка б створила правові, політичні, організаційні умови для їхнього існування, виступила гарантом їх функціонування [Політична система і громадянське суспільство: європейські і українські реалії. – С. 42]. Проте пряме застосування державних механізмів в сучасній демократичній правовій державі не може бути необмеженим. Як і правове регулювання, державний вплив повинен мати чіткі, визначені межі, які мають окреслюватися значущістю суспільних відносин для національної безпеки. В цьому контексті мінімального державного втручання має зазнавати сфера особистого життя громадян (приватного в конституційно-правовій доктрині держав англо-американської правової системи).

Як справедливо зазначають дослідники, державу можна розуміти й як джерело різноманітних небезпек, і як інституцію, що покликана захищати. Проте ці небезпеки не видаються такими вже неприйнятними в порівнянні з небезпеками, які існують при відсутності влади в державі, за умов суспільства в його природному стані [National and International Security / Ed. by M. Sheehan. – Ashgate, 2000. – С. 422].

Звертаючись до питання про сучасні фактори ризику гуманітарній безпеці України, необхідно, насамперед, згадати про політичну реформу 2004 року. Закон України „Про внесення змін до Конституції України” від 8 грудня 2004 р. вніс сут-

теві корективи в розподіл повноважень між основними органами державної влади (Президентом України, Верховною Радою України та Кабінетом Міністрів України), створивши, таким чином, додатковий привід для компетенційних суперечок між ними. Брак консенсусу в українському політикумі вилився в дострокове припинення повноважень Верховної Ради. Особливої актуальності це набуло з огляду на фактично паралізований стан Конституційного Суду, який в цій ситуації мав би виступити в якості професійного, авторитетного та неупередженого арбітра. Ефективність державної політики за умов системного конфлікту між вищими органами влади значно знижується. При цьому створюються умови для виникнення додаткових загроз гуманітарній безпеці (зокрема, через падіння авторитету влади серед населення, довіри громадян до державних інституцій).

Серед інших ризиків для гуманітарної сфери Української держави необхідно виділити наступні:

1) слабкий державний контроль над міграційними процесами. З огляду на розширення кордонів ЄС, Шенгенської зони та традиційного статусу України як транзитної держави ця сфера набуває особливої важливості. Крім того, Верховна Рада України своїм Законом від 15 січня 2008 року вже ратифікувала Угоду між Україною та Європейським Співтовариством про реадмісію осіб, а отже, всі нелегальні мігранти, котрі в'їдуть до Євросоюзу через український кордон, будуть повертатися на адміністративну територію нашої держави. В цьому контексті Україні вкрай важливо якнайшвидше підписати аналогічні договори із усіма державами-сусідами (зокрема, Росією, Білоруссю та Молдовою);

2) триваюча депопуляція населення. За даними Державного комітету статистики України, станом на 1 січня 2008 року чисельність населення України становила 46 млн 372 тис осіб, що на 5 млн 872 тис осіб менше, ніж в 1993 році [Дані офіційного веб-сайту Державного комітету статистики України станом на 14. 03. 2008 р. (<http://www.ukrstat.gov.ua>)]. Це означає, що кількість населення нашої держави щороку в середньому зменшується на майже 400 тис осіб. Україна має докласти зусиль для подолання цих негативних тенденцій. Тим більше, що сусідні держави вже мають програми стимулювання імміграції, що підтримуються на найвищому владному рівні;

3) недосконалість правового регулювання діяльності мас-медіа (особливо, електронних) та функціонування іноземних неприбуткових організацій. З одного боку, існуюча нормативно-правова база в цій сфері є занадто складною та заплутаною ("неякісною" з точки зору юридичної техніки), з іншого – вона не охоплює деяких важливих аспектів взаємовідносин в цій сфері, а відтак не може бути ефективною. Необхідно зауважити, що йдеться не тільки та не стільки про фінансову складову, скільки про вплив цих інститутів на суспільну свідомість, оскільки доволі часто їх представники зловживають конституційним правом на свободу слова;

4) брак політичної та правової культури. Причому, це стосується не тільки пересічних громадян, а й частини політичної еліти держави. Цей фактор не можна недооцінювати, оскільки, як справедливо зазначають дослідники, діяльність громадян на підтримку своєї влади, формування реальних зразків правової поведінки є вирішальним соціальним ресурсом демократичної держави [Політична система і громадянське суспільство: європейські і українські реалії. – С. 41];

5) відсутність консолідуючої державницької ідеології. Як відомо, саме ідеологія, спільні політичні цінності та національні інтереси є основою всякої держави, фундаментом для державного будівництва. Стихійні процеси в ідеологічній сфері – Дамоклів меч над головою будь-якої влади. Приклади з історії переконливо це доводять. Це тим більш актуально, якщо мова йде про таке гетерогенне суспільство, як українське. Задля забезпечення в Україні стабільності державного режиму та конституційного ладу державі ж необхідно мати в своєму розпорядженні ідеологію, основні положення якої поділяла б переважна більшість населення та політична еліта держави (незалежно від того, опозиція це або влада). В українському політикумі та суспільстві має бути такий консенсус принаймні щодо базисних суспільно-політичних цінностей. Такими загальними незаперечними цінностями повинні стати державний суверенітет, незалежність та територіальна цілі-

сність України, її міжнародний авторитет, високий соціальний статус наших громадян. Саме така ідеологія зараз потрібна Україні.

Таким чином, з усього викладеного логічно випливають наступні висновки. Україна наразі переживає новий складний етап суспільно-політичної трансформації, початок якого поклала конституційна реформа 2004 року. На цьому етапі вкрай важливо забезпечити належну взаємодію державних установ із інститутами громадянського суспільства, зміцнити довіру до державної влади та підвищити її авторитет в суспільстві.

В цьому контексті достатньо часто лунають думки про те, що найвищі показники довіри серед населення мають такі інституції, як церква та армія. Проте це лише на перший погляд, насправді ж все далеко не так однозначно. По-перше, незрозуміло, яка саме церква має на увазі. Адже далеко не всі релігійні організації є церквами по суті. По-друге, фахівці, проаналізувавши онтологічну, гносеологічну та психологічну природу цього явища, справедливо вказують, що йдеться не про довіру як таку. Більшість громадян довіряють церкві та армії тому, що у своєму повсякденному житті вони вкрай рідко стикаються із їх діяльністю та зовсім мало знають про неї (на відміну від інститутів державної влади – Президента України, Верховної Ради, Кабінету Міністрів, діяльність яких є публічною, і з якою їм доводиться стикатися ледь не щодня). Крім того, у випадку із релігійними організаціями дуже часто громадяни мають на увазі свою особисту довіру до певного представника цієї організації (священника, пастора, проповідника тощо), а зовсім не до організації в цілому (про її діяльність громадяни, як правило, мають лише приблизне уявлення).

І вітчизняна, й зарубіжна політико-правова практика однозначно засвідчує: жодне суспільство, навіть якщо воно гідне називатися громадянським суспільством, не здатне самостійно, без допомоги держави, захистити себе від загроз і деструктивних впливів. Особливо це стосується загроз зовнішніх ("зарубіжних") [Security Studies Today (By T. Terriff, S. Croft, L. James, P. M. Morgan). – Malden: Polity Press, 1999. – С. 178]. Однією з причин цього є те, що інституції громадянського суспільства не мають і не можуть мати власного апарату примусу як однієї з реальних гарантій забезпечення режиму законності та правопорядку. Адже це – виключна прерогатива держави (власне – одна з її невід'ємних атрибутивних ознак як політико-територіальної організації суспільства). В іншому випадку створюється система, що в перспективі може призвести до руйнування основ державного суверенітету. Дане твердження не варто тлумачити як пропаганду політики етатизму чи виправдання випадків порушення державними органами суспільних або приватних інтересів. Мова йде про теоретичну коректність у визначенні понять та їх співвідношення. Інститути громадянського суспільства (в т.ч. церкви та інші релігійні організації) є важливим елементом в системі забезпечення гуманітарної безпеки держави, проте їх роль та можливості не варто переоцінювати.

Інститути громадянського суспільства в жодній державі не можуть ефективно функціонувати без сильної державної влади, яка б за допомогою належних тільки їй засобів може створити відповідні умови та гарантії для їхнього існування. Реалізація громадянських прав, забезпечення гуманітарної безпеки держави може відбуватися виключно за участі етатичних засобів, за умови широкого втручання держави в життя суспільства, раціонального регулювання соціальних, економічних, а також ідеологічних процесів в суспільстві. Роль же інститутів громадянського суспільства варто розглядати лише як допоміжну, таку, що сприяє здійсненню гуманітарної політики державою (як, власне, й усієї державної політики в цілому).

В суспільстві в жодному разі не повинно бути ідеологічного вакууму, так як це веде до ерозії суспільних цінностей нації, зрештою – до поступової інтелектуальної деградації народу. "Вакантне" місце однієї ідеології відразу ж займає інша система світорозуміння. Повинна бути здорова конкуренція державницьких політичних сил, які ставлять собі за мету побудову процвітаючої України та благополуччя її народу, проте мають відмінні погляди у методах досягнення цього. Тільки тоді можна буде вести мову про реальне гарантування стабільності конституційного ладу в державі та адекватну спрямованість векторів державного будівництва в Україні.

ЕТНОКОНФЕСІЙНІ ЧИННИКИ В ПРОЦЕСАХ УТВЕРДЖЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ДЕРЖАВНОСТІ

Проблема про зв'язок етносу і релігії посідає провідне місце на різних історичних етапах розвитку України. По-сьогодні тривають інтенсивні етнонаціональні і релігійні процеси, які можуть стати головною рушійною силою в становленні української державності. Це спричиняє той інтерес, який демонструють українські науковці в з'ясуванні ролі релігії у відродженні держави. Останнє тісно пов'язане із пошуком народом своїх етнічних витоків, збереженням національної ідентичності, відтворенням та розвитком етнічної, культурної, мовної, релігійної самобутності, звільненням від насильницьких і неприродних чужих етнокультурних впливів, з активізацією діяльності національно свідомих суспільних сил. [Здіорук С.І. Суспільно-релігійні відносини: виклики України ХХІ століття. – К.; Знання України, 2005. – С.552.]

Сучасне відродження України передбачає передусім політичну, мовно-культурну, релігійну дерусифікацію, якісне оновлення національно-культурного та релігійно-церковного життя. Воно передбачає також повернення у повсякденний вжиток кращих зразків духовності та моральності, запровадження української мови у всіх сферах суспільного життя і на всій території України, створення умов для вільного розвитку мов національних меншин, повернення із забуття прогресивних народних традицій, звичаїв, обрядів. Головним завданням є відтворення та національне відродження на наших теренах саме Української Православної Церкви.

Національне відродження, як правило, відбувається у два етапи. На першому, культурницькому етапі формуються внутрішні потреби народу в поверненні до своїх етнічних витоків та самобутності. На другому, політичному етапі національно-визвольний рух набуває більш організованого характеру, внаслідок чого з'являються структури національного спрямування, які проникаються національною ідеєю й ставлять своєю метою позбавлення від національного гніту і здобуття незалежності свого народу у формі автономії чи повного державного суверенітету.

Україна в часи своїх національно-визвольних змагань також проходила ці етапи. Зважаючи на неоднорідність етнонаціонального складу українського суспільства, сутність і спрямованість етнонаціонального відродження були і є різними. Наслідком цього в Україні є наявність двох великих гілок Православ'я. Для корінного українського народу воно майже завжди зводилося до розв'язання проблеми консолідації, для національно свідомої його частини – до зміцнення та розширення своїх позицій у різних регіонах країни, для зрусифікованих українців – до повернення національних витоків своєї мови та культури, для національних меншин України – до створення умов для розвитку їхніх культур, мови, звичаїв та традицій. [Релігія і Церква років незалежності України. Колект. монографія. За ред. А.Колодного. – К.-Дрогобич, 2004. – С.614.]

Переконливим свідченням сучасного відродження Української Православної церкви є збільшення чисельності віруючих серед прихильників УПЦ КП.

Важливим показником національного відродження корінного народу є закріплення у Конституції України про державний статус української мови, всебічний розвиток і функціонування якої забезпечує держава. На цій підставі розширюється сфера її вживання, особливо у державних установах, збільшується кількість українських шкіл, україномовних видань тощо. Проте у деяких регіонах України перехід до вживання української мови здійснюється ще повільно, нерідко лунають заклики до запровадження двомовності, надання статусу офіційної чи державної російській мові.

■ Вергелес К. – асистент Вінницького державного медичного інституту.

Оскільки етнос і релігія тісно пов'язані та постійно взаємодіють, сучасні етнонаціональні процеси суттєво впливають на відродження релігії, зокрема на становлення та утвердження саме Української Церкви, що визначається дослідниками як процес відновлення релігійної традиції у її найкращих проявах і водночас її розвиток. Термін “релігійне відродження” означає відновлення релігійно-церковного життя корінного народу. Зважаючи на те, що відродження релігійної сфери має зовнішній і внутрішній вияв, доцільно було б наряду із поняттям “релігійне відродження” вживати також термін “церковний ренесанс”. Церковний ренесанс фіксує зовнішній бік релігійних процесів і характеризується переважно кількісними показниками (зростання церковної мережі, розбудова релігійних структур, збільшення кількості духовних навчальних закладів, періодичних видань тощо), а релігійний – внутрішній (поглиблення рівня релігійності різних категорій і груп населення, збільшення питомої ваги віруючих у загальній масі населення тощо).

Наприкінці 80-х – початку 90-х рр. м. ст. в Україні піднялася могутня хвиля національного і релігійного відродження, яка спочатку була своєрідною формою компенсації за попередню тривалу русифікацію, денаціоналізацію, національну уніфікацію та примусову атеїзацію. В цей час значно зростає інтерес до правдивої вітчизняної історії, національних традицій, звичаїв, а з ними – і до релігії. Цією ситуацією скористалися і прихильники національної церкви. Саме в цей період було відновлено Українську Автокефальну Православну Церкву, яка в подальшому своєму існуванні отримала назву Української Православної Церкви Київського Патріархату. Саме ця церква почала нову хвилю відродження національної ідеї, впроваджуючи проведення богослужіння рідною українською мовою, представляючи Україну як незалежну державу. [Релігійна свобода: взаємини держави та релігійних організацій – правові й політичні аспекти. Наук. збірка. За ред. А.Колодного, М.Бабія і Л.Филипович. – К.; Автореферат, 2006. – С.172].

На шляху до національного і релігійного відродження в Україні і сьогодні стоїть чимало перешкод, серед яких найголовнішими були і є небажання старих владних структур демократизувати суспільство, а також неготовність частини населення до кардинальних суспільно-політичних змін.

Варто зазначити, що національне та релігійне відродження в Україні відбувалося не саме по собі. Його ідеї генерували і утверджували представники нової української політичної, національної, культурної та релігійної еліти. Цей рух, тісно пов'язаний з діяльністю Української Гельсінської групи (пізніше – Української Гельсінської спілки), Української республіканської партії, Народного Руху України, з іменами таких політиків, як Володимир Яворівський, В'ячеслав Чорновіл, Іван Драч, брати Михайло та Богдан Горині, а також релігійних діячів – патріарха Мстислава (Скрипника), патріарха Володимира (Романюка), патріарха Димитрія (Яреми). На відповідальному етапі національно-відроджувального процесу до нього активно прилучився митрополит (пізніше патріарх) Філарет (Денисенко). Тому без перебільшення можна стверджувати, що шлях до незалежності, державності та відродження України прокладали не лише політичні сили, а й релігійні теж. [Колодний А.М. Україна в її релігійних виявах. – Л.; 2005. – С.336.]

Переважна більшість рядових віруючих громадян України теж досить активно підтримала ідею незалежності української держави. Конкретно-соціологічні дослідження, проведені Відділенням релігієзнавства інституту філософії ім. Г.С.Сковороди Національної академії наук України за 2-3 тижні перед Всенародним референдумом 1 грудня 1991 р., виявили, що 92,3% релігійних людей були готовими брати у ньому участь. Про свій намір голосувати за незалежність України заявили 83,4% опитаних віруючих. Хоча послідовники різних церков неоднаково ставилися до цієї ідеї (серед представників Української Греко-Католицької Церкви було 97,4% прихильників державності, Української Автокефальної Православної Церкви – 96,9%, Української Православної Церкви 81,1%), проте, безперечно, вибір віруючих, їх активність сприяли здобуттю Україною незалежності.

Із проголошенням незалежності України віруючі разом з іншими громадянами отримали можливість реалізації свого права на самостійне державне та релігійно-церковне життя. В подальшому майже всі суспільно значимі акції в країні стали відбуватися за участю служителів культу та віруючих.

Отримання Україною незалежності спричинило пробудження величезної соціальної енергії українського народу, викликало нову хвилю політичного, національного, культурного, духовного та релігійного піднесення. У свідомості населення почало формуватися нове, принципово відмінне від старого, ставлення до релігії. Відчутно зростає потяг людей до віри, створювалися та міцніли національні релігійні інституції, розширювався віросповідний спектр українського суспільства. Релігія поступово наповнювалася національним змістом, який цілеспрямовано викорінювався у період царського самодержавства та в роки радянської влади. [Здіорук С. Етноконфесійна ситуація в Україні та міжцерковні конфлікти. – К., – С.42.]

Крім того, в процесі набуття релігією нового суспільного статусу почалося докорінне переосмислення її ролі і місця в історії українського народу, повернення до релігійних витоків національної духовності, моральності і культури, впровадження у побут народних обрядів, звичаїв і традицій, в основу яких покладено релігію.

Справді демократичні процеси, які розгорталися в умовах становлення української державності, найбільшою мірою знайшли свій вияв у етнонаціональній та релігійно-церковній сферах. Бурхливе етнонаціональне та релігійне відродження вимагало спрямування його у правове русло й потребувало розробки відповідних політико-правових засад. Тому важливим кроком на цьому шляху було прийняття законів, які регулювали б ці важливі сфери суспільних відносин.

Особливо гостро на початку 90-х років м. ст. постали релігійні питання. Вони потребували правового врегулювання в першу чергу. Тому одним із перших законодавчих актів незалежної української держави був Закон України “Про свободу совісті та релігійні організації” (23 квітня 1991 р.).

Закон ліквідував усі заборони, які раніше мали місце щодо релігії та релігійних організацій, зокрема з набування ними права юридичної особи. Вони одержали право вести релігійну діяльність за межами храму, залучати до проведення богослужінь зарубіжних служителів культу тощо. Свобода совісті та віросповідання обмежувалася лише в інтересах охорони громадської безпеки та порядку, життя, здоров'я і моралі, а також захисту прав і свобод інших громадян.

Оскільки релігійні чинники історично тісно пов'язані з етнонаціональними, законодавче закріплення окремих положень, які стосуються міжнаціональних відносин, безпосередньо чи опосередковано торкалося також релігійно-церковної сфери і навпаки. Тому у законах України знайшли своє правове врегулювання етнонаціональні та міжконфесійні відносини не лише самі по собі, а й їхні взаємозв'язки.

Однак слід зважати й на те, що прийняття цих законів відбувалося в умовах значної політизації українського суспільства, національної та релігійної ейфорії, що не могло не позначитись на них. Відтак чимало справді демократичних положень залишились лише задекларованими у законах, але механізмів їх реалізації в подальшому так і не було розроблено. [Сленський В. Релігія, Церква і суспільство в Україні // Людина і світ . – 2002. – №3. – С. 33-34.]

Відродження етнонаціонального та релігійного життя згодом дало підстави Верховній Раді України ухвалити рішення про відновлення історичних традицій українського народу і визнання державними таких релігійних свят, як Різдво Христове, Великдень, Трійця. Віруючим інших (неправославних) конфесій теж надавалися дні для святкування їхніх великих свят.

Безпосереднім виявом єдності етнонаціонального і релігійного відродження було відновлення діяльності українських національно орієнтованих церков – Української Автокефальної Православної Церкви, Української Греко-Католицької Церкви, а згодом – утворення Української Православної Церкви Київського

Патріархату. Почався процес українізації релігійно-церковної сфери. Окрім православних та греко-католиків, свої центри створювали в Україні інші релігійні організації – іудейські, мусульманські, деякі протестантські. Замість термінів “православ’я в Україні”, “протестантизм в Україні” входили у вжиток терміни “українське православ’я”, “український протестантизм” тощо.

Переконалим свідченням релігійного відродження в Україні стала реальна демократизація релігійно-церковного життя. Активно долалися залишки та наслідки тоталітаризму у релігійній сфері, зокрема такі ганебні з них, як переслідування чи дискримінація віруючих, пряме чи непряме обмеження їхніх прав при прийнятті на роботу та навчання. Віруючі поступово позбувалися страху щодо вільного і відкритого виявлення свого ставлення до релігії і церкви, відправи релігійного культу та релігійної діяльності, зміни віросповідання, прийняття духовного чи чернечого сану, участі у богослужіннях, релігійних обрядах і церемоніях.

Одним із незаперечних доказів релігійного відродження в Україні є розбудова розгалуженої релігійної мережі, збільшення кількості віруючих та поглиблення їхньої релігійності.

Релігійне відродження настільки охопило сучасне українське суспільство, що на релігію, виконання релігійних обрядів, відзначення церковних свят з’явилася своєрідна мода. До віри сьогодні активно апелюють та публічно її демонструють навіть ті, хто раніше не тільки не виявляв до неї особливого інтересу, а навіть боровся з нею. Про релігійне відродження в Україні переконалим засвідчує також омолодження контингенту віруючих. В радянські часи частка віруючої молоді, за даними соціологічних досліджень, не перевищувала 1-3 відсотків. Сьогодні цей показник сягає понад 35 - 40 відсотків. Масового характеру набувають релігійні обряди з безпосередньою участю молоді, зокрема такі як вінчання, хрещення дітей тощо. Якщо раніше релігійність наростала з віком, то тепер найбільше зацікавлення релігією виявляють люди середнього віку (30-50 років – від 23 до 26%).

Зважаючи на відродження релігійності, яке, справді, є незаперечним як за зовнішніми, так і за внутрішніми показниками, деякі дослідники останнім часом стверджують, що український народ має глибоку “вроджену” релігійність.

Слід також зазначити, що національне та релігійне відродження можуть мати не лише позитивні, а й негативні наслідки. Вони здатні супроводжуватися такими побічними проявами, як стихійність, екстремізм на національному та релігійному ґрунті, відновлення консервативних традицій, що гальмують розвиток суспільства, проповідь національної та конфесійної винятковості й ворожнечі, конфліктність на національному та релігійному ґрунті, сепаратизм, поширення деструктивних релігійних новоутворень, які шкодять здоров’ю людей, руйнують суспільну мораль, загрожують стабільності та безпеці держави тощо.

Якісне релігійне оновлення відбувається не саме по собі, а у тісній єдності з пробудженням українського народу до активної державотворчості водночас. Піднесення національного духу спричинилося не тільки до пожвавлення релігійного життя, а й до його кардинальних змін.

Звичайно, процеси етнонаціонального та релігійного відродження потребують більш чіткої скерованості, регулювання, передусім законодавчого, оскільки у їх сучасному розвитку ще немало елементів стихійності. Якісне законодавство та науково обґрунтована державна політика спрямовуватимуть етнонаціональні та релігійно-церковні процеси у русло цивілізованого розвитку.

ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЙНОЇ ОСВІТИ В КОНТЕКСТІ МІЖКОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИН

Величезний вплив досягнень сучасної науки на духовне життя суспільства у наш час ніхто не піддає сумніву. На рубежі ХХІ ст. наука стала важливою продуктивною силою без якої важко уявити життя суспільства, її досягнення владно увійшли в життя кожної людини, вплинули на її погляд, в т.ч. на релігійний світогляд. Найбільш показовим є вплив сучасної науки і освіти на християнських світогляд, який намагається по новому осмислити соціальний статус науки.

Видатний політичний діяч арабського світу Муаммар Каддафі у своєму творі “Зелена книга” висловлював цікаву думку стосовно освіти, підкресливши, що освіта не може бути ніким монополізована. “Знання – природне право кожної людини, і ніхто не повинен лишати цього права, лише сама людина може відмовитися від нього”, – сказав він. Не існує жодної держави у світі, яка б не надавала великого значення знанням. Сучасна наука й освіта розглядається в контексті сучасної моральності і культури, розглядається як важлива складова духовності.

Різні церкви визнають авторитет сучасної освіти, але вважають, що раціоналістична картина світу, яка формується сучасною освітою, не є повною і всезагальною. Релігійний світогляд не може бути відкинутий як джерело уявлень про істину і розуміння історії, вважають вони. Тому релігійна освіта повинна бути присутня у структурі суспільного життя.

Переважна більшість християнських богословів дотримуються думки, що сучасна наука і освіта відіграє величезну роль у житті суспільства і позитивно оцінюють їх значення у соціальному і культурному розвитку людства. Що стосується нашої епохи, то ХХІ ст. на їх думку можна по праву називати епохою сучасної науки й освіти, оскільки саме вони здійснюють величезний вплив на всі процеси, які відбуваються у світі. Так, православний ієромонах Януарій розвиток сучасної науки і техніки називає “провідними характеристиками сучасної цивілізації” і позитивно оцінює прагнення людини “раціонально осмислити реальну дійсність”. Німецький католицький богослов Г.Байор із м.Тріра пише, що для “нашої культури є характерним бурхливий ріст промисловості і сільського господарства на основі науки”. Важливим є те, підкреслює він, що “наукове виробництво” корисне не лише в плані створення матеріальних цінностей і покращення добробуту людей, але й в духовному відношенні, оскільки люди з його допомогою формують власну уяву про навколишній світ, нову систему цінностей. Протестантський богослов Ф.Поттер і відомий американський професор теоретичної фізики, фахівець з проблем співвідношення науки і релігії, теолог Я.Барбур підкреслюють, що наука і освіта збагачують культуру, наукові дослідження “трансформують світ і відкривають можливості до кращого життя, а в донаукових культурах життя було коротким і тяжким”. В сучасній християнській свідомості наука і освіта розглядаються як величезне досягнення людства ХХ ст.

Оцінюючи гуманістичний статус науки, деякі богослови відзначають, що наукові дослідження в наш час втрачають “етичний горизонт”. До таких вони відносять розвиток науки у військових цілях, використання наукових відкриттів на шкоду природі тощо. Крім того, підкреслюють богослови, людина, озброївшись знаннями, впала в гординю, протиставила себе природі, уявила себе володарем. Вона перетворює природу, ставить над нею експеримент, не уявляючи собі руйнівних наслідків такої діяльності.

Проблеми розвитку науки і освіти деякі богослови пов’язують з нерівномірним міжнародним розподілом праці і матеріальних цінностей. Для наукових фунда-

■ **Закович М.** – докт. філос. наук, професор Національного педагогічного університету ім. Драгоманова.

ментальних досліджень в наш час, вказують вони, потрібна кооперація вчених, дороге обладнання і величезні кошти. Все це можуть забезпечити лише високо розвинуті промислові країни. Екс-генеральний секретар Всесвітньої Ради Церков, протестантський теолог Ф.Поттер пише, що “переважна більшість вчених нині працюють у промислово розвинутих країнах і 90% їх діяльності сконцентровано у багатому світі. Лише 4% всіх наукових припадає нині на країни, що розвиваються”. Вже згадуваний американський професор Я.Барбур справедливо підтверджує, що “без наукової технології нації світу, що розвиваються, залишаються у стані голоду і бідності”. У християнській свідомості утверджується думка, що сучасна наука і освіта сприяють розвитку лише розвинутих країни, приносять більше влади тим, хто її вже має, збагачує і без того багатих, і практично не приносить користі, не допомагає біднішій частині населення світу.

Життя церков і релігійних організацій у нашій державі відбувається у правовому полі, що окреслено Конституцією України і Законом “Про свободу совісті і релігійні організації”. Стаття 35 Конституції гарантує кожному громадянину “право на свободу світогляду і віросповідань”, проголошує рівність усіх церков і організацій. “Церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа – від церкви. Жодна релігія не може бути визнана релігією як обов’язкова”. Конституційні принципи виражають демократичний характер політики держави у релігійному питанні, вони є гарантією реалізації і дотримання свободи совісті в Україні.

Завдяки такій законодавчій базі в Україні, вдалося вирішити ряд актуальних питань релігійного життя:

- забезпечена громадянам повна свобода вибору релігії, свобода різноманітних віросповідань і релігійної діяльності;
- відновлена діяльність заборонених в минулому церков і релігійних організацій, зокрема Української автокефальної православної і Української греко-католицької церков;
- діють помісні церкви: Київського патріархату, Українська лютеранська церква та Українська греко-католицька церква та інші;
- церкви і релігійні організації одержали можливість вільно і безперешкодно проводити свою канонічну і проповідницьку діяльність;
- створена система підготовки кадрів священнослужителів, пасторів, проповідників і місіонерів;
- налагоджено видавничу справу в конфесіях: ними видруковується велика кількість періодичних видань, богослужбової літератури;
- створена система релігійної просвіти з широким використанням недільних шкіл, радіо і телебачення, газет і часописів, місіонерської і катехитичної діяльності.

Все це сприяє стабілізації суспільства, підтриманню громадянського миру і злагоди, формуванню у віруючих любові до Батьківщини, почуття патріотизму, політичної лояльності і законотриманості. Помітні також цифрові зміни у зростанні релігійної мережі, будівництві церков і молитовних будинків. Враховуючи все це, у нас стали багато писати про релігійний ренесанс в Україні.

Завдяки демократичному законодавству у політиці держави щодо релігії церкви досягнуто значних успіхів. Але є труднощі і проблеми. Це проблеми внутрішнього порядку і зовнішні. До зовнішніх проблем відносяться виклики церкви ХХІ ст. Церква втратила позиції у боротьбі із наукою за світогляд, Вона тепер робить акцент на мораль як гарант від негативних наслідків науково-технічного прогресу. Але крім церковних діячів ніхто з учених про це не пише. Тому церква зосереджує увагу на боротьбі у сфері політики, перш за все за освіту.

Внутрішні чинники теж різноманітні. Поруч з досягненнями у релігійному житті наявні зримі вияви кризи у діяльності ряду церков і релігійних організацій. Ці вияви кризи виражаються у міжцерковних і внутрішньоцерковних протистояннях, нерідко у загостренні міжконфесійних суперечностей. Помітну скруту переживають традиційні історичні церкви, неухильно занепадає їх вплив на молодь. Релігійним полем України все більше оволодівають різні зару-

біжні місіонери. В наш час релігія майже втратила роль морального імперативу у сфері побутового життя віруючих. Зростають зовнішні вияви релігійності, глибокі релігійні переконання падають. Багато людей, які відносять себе до віруючих, заявляють, що вони вірять у Бога, але свою приналежність до релігії з жодною церквою не зв'язують. Значна кількість молодих віруючих вже не задовольняється релігійними настановами про гріховну природу людини, терпіння і страждання. Їх більше влаштовує підкреслювання гідності і величі людини як борця за щастя. Відбувається раціоналізація свідомості віруючих під впливом досягнень сучасної науки.

Подібне становище пояснюється багатьма чинниками, серед яких основне місце відводиться недосконалості законодавства про свободу совісті. Доля правди тут є, але не все залежить від закону. Головне - це неухильне дотримання вимог законодавства. Практика показує, що 35-та стаття Конституції України і Закон "Про свободу совісті і релігійні організації" нерідко порушується як з боку церкви, так і з боку державних органів.

Позначається слабка пропаганда конституційних принципів свободи совісті, роз'яснення їх сутності. Аналіз релігійної преси, наприклад, показує, що пропаганда свободи совісті як гарантії вибору світогляду у змісті публікацій конфесійних мас-медіа не існує, якщо й торкаються цього питання, то пишуть про право релігії і церкви та право на релігійний плюралізм. Дещо краща ситуація у світських виданнях, але пропаганда конституційних принципів свободи совісті надто слабка. Це пояснюється багатьма чинниками, серед яких вплив на кореспондентів і дописувачів моди на релігійність і певна боязнь осуду з боку дещо фаворизованих державою церков і релігійної громадської думки. Наукові статті, особливо атеїстичного спрямування, у світських мас-медіа з'являються дуже рідко. Якщо й появляються, то вони, як правило, критичні. Іноді пишуть, що атеїзм "вже почив у Бозі", ще залишилося його дітище - релігієзнавство, яке давно пора викинути на смітник. При цьому, все залежить від світоглядних і конфесійних уподобань редакцій газет і часописів, від політичних настроїв кореспондентів і фінансових утримувачів. Тому у наших мас-медіа переважає свобода віросповідань, а не пропаганда свободи совісті.

Необхідно розібратися у понятійному апараті щодо державно-церковної політики. Нерідко перекручується конституційний принцип "відокремлення церкви від держави і школи від церкви". Деякі релігійні діячі і політики відділення церкви від держави трактують як відділення церкви від суспільства і розцінюють як порушення свободи совісті. Зрозуміло, що подібна трактовка хибна, оскільки держава і суспільство - це різні речі. В Україні, як відомо, церква активно займається благодійною і суспільною діяльністю. Про це, наприклад, пише отець Борис Гудзяк, ректор Українського католицького університету у Львові в газеті "День". Він писав, що "церква є та буде політичним фактором у житті українців".

Деякі науковці замість "відокремлення" вживають термін "**відділення**" церкви від держави. Зрозуміло, що ці слова мають дещо різне смислове значення. За словником "**відділення**" означає розрив частин, явищ, розрив будь-якого зв'язку між ними. Таке розуміння приводить до хибних висновків. Виходить, що церква діє незалежно від держави, вона автономна, її діяльність ведеться поза законом, поза Конституцією. Правомірно запитати, в якій державі церква, релігійна організація має абсолютну автономію? Такого немає.

Поняття "**відокремлення**", як це роз'яснено у коментарі до Конституції України, означає *вирізнення* сфери діяльності церкви і сфери діяльності держави, *встановлення* взаємовідносин між церквою і державою, визначення характеру державної політики щодо релігії і церкви, яка має гуманістичний, демократичний характер. Деякі вчені користуються не зовсім зрозумілими принципом про повне *відокремлення церкви від держави і держави від церкви* (О.Саган, Д.Коул). Цей принцип не має прямого відношення до теми. Він потребує теоретичного і правового обґрунтування. З правової точки зору відокремлення церкви від держави означає, що церква діє в межах Конституції, Закону про свободу совісті та інших законів. А

відокремлення держави від церкви означає, що держава і церква автономні, діють як повноправні. Виникають питання: кому належить пріоритет влади у суспільстві: державі чи церкві? Хто визначає політику у релігійному питанні: церква чи держава? Є багато й інших питань, на які ніхто чіткої відповіді не дає.

В наш час отримав поширення термін “**партнерство**” церкви і держави. Висловлюються думки про застосування цього принципу у сфері державної політики. Але не уточнено, чи всі церкви і релігійні організації попадуть у сферу партнерських відносин, чи лише окремі; чи не призведе це до дискримінації у сфері державно-церковних відносин. Знову ж, в яких питаннях – політичних, правових чи у окремих сферах соціальної діяльності, зокрема благодійної, відбуватиметься партнерство. Історично для України склалося так, що ніякого партнерства церкви і держави не було. Церква завжди була державною структурою, за виключенням колишнього СРСР. Іноді церква діяла в контексті політики комуністичного режиму. Це було в основному на міжнародній арені. Думаю, що новими термінами треба оперувати обережно, оскільки це веде до перекручення, навіть фальсифікацій. Їх необхідно теоретично і юридично обґрунтувати, а потім користуватися.

Зустрічаються перекручення інших питань, зокрема, ототожнюється теологія – релігієзнавство, місіологія – соціальна робота, світський характер освіти трактується як релікт войовничого державного атеїзму радянських часів.

Особливо перекрученню піддається принцип “**світський характер освіти**”, який трактується як обмеження права релігійних організацій на освітньо-виховну діяльність. Державна система освіти та система духовної освіти, як відомо, є незалежними. Церква не може встановлювати норми і правила для державної системи освіти. Але церква може в свою систему освіти включити державні освітні стандарти, засновувати приватні навчальні заклади і ліцензувати їх. Назріла потреба реформування богословської системи освіти в Україні, оскільки вона відстає від державної і є надто консервативною.

Проте, окремі церкви відстоюють іншу точку зору на проблему узгодження світської і богословської і освіти. Вони намагаються увійти в загальноосвітню школу з метою впровадження православних духовних цінностей в державну освіту. Так, протоієрей Анатолій Затовський, голова Всеукраїнського педагогічного товариства пропонує переглянути зміст терміну “світська освіта” відповідно до європейських стандартів. Для цього, на його думку, доцільно створити спільні державно-церковні комісії, мета яких – розробка і впровадження релігійно-орієнтованих навчально-виховних програм і підручників; підготовка і перепідготовка педагогічних кадрів; здійснення аналізу сучасних тенденцій в світі; експертна оцінка державних навчальних програм на предмет відсутності в них окультних знань; толерантне ставлення до традиційних релігійних віровчень, виходить, що Руська Православна церква Московського патріархату своє головне завдання повинна вбачати в тому, *щоб перевести на засади релігійної освіти державну і не реформувати консервативну систему богословської освіти.*

Світський характер освіти – означає, що держава вимагає, щоб рівень освіти відповідав досягненням сучасної науки, рівню сучасних наукових знань. Так записано в Законі України “Про освіту”. І це аж ніяк не позбавляє прав релігійних організацій займатися релігійною освітньо-виховною діяльністю. Чи можна знайти віруючого, який би був проти того, щоб його дитина отримала освіту на рівні сучасних наукових знань? Таких людей у нас немає.

СВОБОДА СОВІСТІ ТА ПРОБЛЕМИ ЗАПРОВАДЖЕННЯ ВІЙСЬКОВИХ СВЯЩЕНИКІВ В ЗБРОЙНИХ СИЛАХ УКРАЇНИ

Отримання політичної незалежності України сприяло розвитку демократії, розбудові демократичного суспільства на основі національних та загальнолюдських цінностей, міжнародних правових норм з метою втілення в життя конституційних прав і свобод людини, які б відповідали світовим стандартам гуманітарної сфери життєдіяльності спільноти, в тому числі й Збройних Сил нашої держави. Гуманітарна політика України у війську, розглядаючи зокрема проблеми духовного розвитку суспільства, покращення його морального стану, формування національної свідомості, відтворення етнокультурної самобутності людей, включає й гарантовану реалізацію прав військовослужбовців на свободу совісті, утвердження толерантності, міжконфесійного миру та злагоди як об'єктивної закономірності, що відображає внутрішню стійкі відносини дійсності та її основні прояви. Закономірне й змістовне розширення та удосконалення соціо-гуманітарних, правових, економічних, релігійних процесів в Україні, в тому числі й в армії – характерний аспект гуманітарної складової людського розвитку.

Будучи загальнолюдською цінністю, проголошена Конституцією свобода совісті в її широкому розумінні у військовому середовищі не реалізована, а тому повинна доповнюватись факторами повноцінного функціонування інституту військового духовенства. Запровадження штатних посад пастирів-вихователів в Збройних Силах України, виступаючи мірою високих міжнародних вимог гуманізації життєдіяльності військовослужбовців, свідчатиме про діалог церкви та армії, розвиток громадянського суспільства на основі національних традицій і ментальності нації у правовому полі.

Закономірністю військового будівництва багатьох армій буржуазних держав є утворення, поряд з іншими структурами, служби військових священників, які задовольняють релігійні потреби військовослужбовців, займаються виховною роботою та консультують командирів з питань повсякденної діяльності військ. Найявність військового духовенства служить одним із стандартів функціонування збройних сил у більшості європейських країн та США і розглядається військовим командуванням України через призму нашого вступу до НАТО.

Використання релігійної ідеології у військових формуваннях пояснюється тим, що релігія трактується як складова частина культури народу, маючи ряд спільних функціональних характеристик. Головною їх функцією є створення і зміцнення суспільної солідарності. За допомогою культу релігія констатує суспільство як ціле: готує індивіда до соціального життя, дисциплінує (дисциплінарна функція), зміцнює соціальну єдність (гуртуюча функція), підтримує традиції та цінності (відтворювальна, трансляційна функція). Релігії властиві культурозберігаюча і культуротворча функції. Разом з тим, релігія виступає формоутворюючим фактором освоєння та інтерпретації віруючими світу, несе ієрархічну систему морально-етичних норм і правил загальнолюдського характеру. Функції релігії, обумовлені рядом важливих факторів, відповідають законам людської природи й суспільства. Це використовується в практичній діяльності військового духовенства зарубіжних армій.

На доцільність запровадження інституту військового духовенства в ЗСУ вказують динамічні процеси національного релігійно-церковного життя, еволюція соціального статусу церкви, демократичні перетворення в державі та духовні зміни в суспільстві. Політична лібералізація свідчить про зростаючу роль релігійного фактору в суспільному житті та істотне пришвидшення темпів розвитку релі-

■ Уткін О. – докт. істор. наук, проф., зав. кафедрою історії Соломонового університету.

гійного середовища у доволі сприятливих властивих церковним утворенням формах. Функціонує розгалужена мережа релігійних громад, серед яких більше ніж 53% належить православ'ю, 15% – Українській Греко-Католицькій церкві, 3% – римо-католикам, понад 25% – протестантам. Відбувається процес оптимізації церковної мережі, що характеризує Україну як поліконфесійну державу з чіткою конфесійною конфігурацією. Церкви ведуть місіонерську і душпастирську роботу, збільшуючи кількість віруючих [Пріоритети державної політики в галузі свободи совісті: шляхи реалізації. – К., 2007. – С. 20].

Зростають ряди віруючих військовослужбовців. За результатами соціологічних досліджень на початку 1990-х років релігійно орієнтованих військовослужбовців нараховувалось 33%, повністю невіруючих – 24%, тих, хто коливається між релігійною вірою і невірою – 43% [Афонін Е.А. Становлення Збройних Сил України: соціальні та соціально-психологічні проблеми. – К., 1994. – С. 263]. Загальні тенденції розвитку релігійності українського населення, особливості служби військовослужбовців пов'язані з ризиком для життя і здоров'я, фізичним і психологічним навантаженням, обмеженням деяких прав і свобод сприяють зростанню релігійності в ЗСУ. Названі фактори є однією з причин збільшення кількості віруючих військовослужбовців. Про це свідчать і конкретно-соціологічні дослідження, проведені Науково-дослідним центром гуманітарних проблем Збройних Сил України в 2007 р.

Більшість військовослужбовців, які назвали себе віруючими, систематично не моляться, не знають віровчення та культової практики, рідко відвідують богослужіння. Незважаючи на такі характеристики віруючого воїна, Церкви виявляють бажання працювати у збройних формуваннях. Майже 80% опитаних священників з різних релігійних утворень вбачають присутність церкви у війську надзвичайно корисною, а 95% церковнослужителів переконані, що їхні церкви будуть достойно вести релігійну діяльність в армії [Пріоритети державної політики в галузі свободи совісті: шляхи реалізації. – К., 2007. – С. 22]. При вирішенні питання про призначення священників у багатоконфесійні збройні утворення важливо не порушити принципи рівноправ'я релігій. Проведені в 1990-х рр. конкретно-соціологічні дослідження серед військовиків показали, що майже третина опитаних недовіряє тому духовенству, яке обіцяє дбати про всіх військовослужбовців, незалежно від їх релігійних поглядів [Релігія і церква в сучасних українських реаліях. – К., 2007. – С. 54].

Існуюча практика душпастирства у військах шляхом укладання церквами спільних угод з деякими структурами Західного оперативного командування, Держкомкордоном України, МВС України духовенством і частиною віруючих воїнів розцінюється як невідповідною повноцінній реалізації права на свободу віросповідання та утворення релігійних громад в особливих умовах життя військовослужбовців. Тобто мова йде про відтворення історичних традицій та досвіду роботи священнослужителів в українських збройних формуваннях з врахуванням сучасних політичних реалій, пріоритетів суспільного розвитку, потенціальних можливостей церков по національно-патріотичному вихованню, відродженню духовності особистості в армії, основні параметри якої істотно змінилися. Оскільки армія, будучи ізольованим, консервативним інститутом відображає суспільну свідомість, то діяльність військового священства розширить зміст виховної роботи з особовим складом, запропонує нові її форми й методи і зможе подолати існуючий в цій галузі консерватизм.

Доцільність запровадження душпастирської служби у військових колективах, оформлення її правового статусу в специфічному середовищі витікає із того положення, що релігія як форма суспільної свідомості, діяльності та життя людини впливають на розвиток суспільства і держави, а їх інтереси у певних аспектах перетинаються. При цьому духовність, маючи широкі різнопланові виміри в інтелектуальному збагаченні світу та його естетичному засвоєнні, не виступає винятково феноменом релігійної свідомості особи, яка може бути віруючою і невіруючою, підтримувати прагнення держави до співпраці всіх її громадян на основі загальнолюдських цінностей та загальнодержавних інтересів. Абсолютних прав на володіння духовністю в умовах відокремлення церкви від держави та школи від

церкви, не мають ні церква, ні держава. Тому реалізацію їх спільних інтересів в армії в галузі духовності, моральності, національно-патріотичного виховання держава може передати військовому духовенству, залишивши за собою функції фінансового й матеріально-технічного забезпечення.

Сприяє такому вирішенню проблеми і те, що священнослужителі, застосовуючи різні форми і методи душпастирювання (сімейного, молодіжного, військового) – форми опіки віруючих у задоволенні їх релігійних потреб спроможні формувати високу духовність, як єдність морального, естетичного та інтелектуального. Ця духовність буде розвиватись на основі моральної орієнтації та гуманістичної спрямованості розуму воїна, очищення душі від егоїстичних інтересів для розширення співробітництва і співпереживання з іншими людьми та колективами. Виховання загальнолюдських моральних норм включає дві фундаментальні потреби особистості: індивідуальну потребу пізнання (людина духовна тією мірою, якою в неї розвинута потреба пізнання світу, себе, смислу свого життя); соціальну потребу жити “для інших” (те, що називається душевністю, добрим відношенням до інших людей, готовністю розділити радість і горе, прийти на допомогу) [Християнство і духовність. Збірник матеріалів міжнародної наукової конференції. – К., 1998. – С. 49]. Духовні потреби військовослужбовців, плекання національно-патріотичних ідеалів може задовольняти не лише релігія, а й література, мистецтво, театр і кіно, мораль, освіта та ін. В такій ситуації важливо, щоб релігійна ідеологія, релігійні цінності, що ґрунтувалися на вірі в Бога, і безрелігійні форми суспільної свідомості з принципами світського гуманізму, не вступаючи в антагоністичні протиріччя, спільно боролись проти бездуховності, аморалізму, насильства, алкоголізму і наркоманії, моральної деградації людини, позастатутних відносин та інших негативних явищ в армії, покращуючи морально-психологічний стан воїнів і боєздатність військ. Досвід, накопичений українськими військовими-миротворцями в процесі виконання бойових завдань в Югославії, Іраку свідчить, що військове священство може організовувати і вести душпастирську роботу, а релігійні ідеали отримавши узгоджену трактовку заповіді “не убий” з виконанням віруючими військовослужбовцями свого обов’язку із захисту Батьківщини, спрямовані на підтримку високих морально-психологічних якостей переможця.

Значення і роль релігії у війську оцінюють неоднозначно, бо релігійний феномен сам по собі складний і суперечливий, який може народжувати позитивні й негативні явища, широкомасштабні і небезпечні для людини, суспільства та держави. Тому поряд з аргументами на користь запровадження в українському війську посад священників серед політиків, науковців, відповідальних працівників Міністерства оборони, командирів військових частин і з’єднань поширюється система доказів недоцільності і несвоєчасності формування інституту духовенства в Збройних Силах. Противники інституту душпастирства в армії називають основну причину – відсутність правової основи: системи законів, військових статутів, наказів Міністра оборони, інструкцій Міністерства оборони, наказів командирів частин і з’єднань, в яких би не нехтувались права невіруючих, визначалась чітка військово-правова регламентація дій віруючих, духовенства, церкви і релігійних організацій у військовому середовищі. Така політико-правова база може бути створена з врахуванням положень існуючих та прийняття нових законів, вимог міжнародних правових актів, що стосуються свободи совісті, прав і свобод людини, документів релігійних організацій з проблем прозелітизму, свободи совісті, прав і гідності людини. Новоприйняте законодавство про запровадження військових священників в Збройних Силах України, відображаючи процес формування національної самосвідомості з її особливостями реалізації ідеалів загальнолюдських цінностей в політико-правову практику країни, вирішуватиме проблеми віруючих і невіруючих з їх багатогранними інтересами і прагненнями, серед яких – державність з її атрибутами, патріотизм, демократизм, гуманізм, справедливість та віротерпимість.

Втілення в життя ідеї військового духовенства в армії потребує прийняття Верховною Радою України конкретних законів про діяльність, права та обов’язки

військових священників, про статус військово-духовних управлінь і відділів, які будуть створені в установленому порядку, про підготовку кадрів військового духовенства. У зв'язку з цим слід внести зміни та доповнення в Конституцію України, закони “Про Збройні Сили України”, “Про свободу совісті і релігійні організації”, “Про соціальний і правовий захист військовослужбовців та членів їх сімей”, військові статuti та інші законодавчі й нормативно-правові акти держави [Правові основи військового будівництва та військово-цивільних відносин. Збірник законодавчих актів з питань національної оборони і безпеки. – К., 2005. – С. 67-258]. В Конституції України варто врегулювати положення про відокремлення церкви від держави і школи від церкви, зазначивши при цьому, як виняток, про діяльність військових служителів культу в Збройних Силах. Деякі країни, зокрема Франція, декларуючи в Основному Законі ідею відокремлення церкви від держави, дозволяють функціонування військово-капеланської служби за рахунок державного бюджету. У змінах чи доповненнях до Конституції України слід чітко вказати на заборону місіонерської роботи військових священників, інших осіб в армії. Навіть саме призначення священника-вихователя від конкретної церкви означатиме надання їй певних переваг перед іншими церквами, які не будуть мати своїх представників із-за відсутності в збройних силах віруючих військовослужбовців даного віросповідання. Запровадження військового священства суперечить нинішній Конституції України, яка гарантує світський характер держави і освіти в школах і вузах. В той же час в такій державній структурі як армія, буде взято курс на релігійне виховання, близьке за змістом до релігійно-навчальних закладів. Неврегульованим залишається статус невіруючих військовиків, які не будуть відвідувати релігійні заходи.

Україна, маючи законодавство про свободу совісті, що відповідає міжнародним стандартам політико-правових актів, забезпечує конституційні права та свободи громадян. Зокрема і в Збройних Силах. Основні напрямки, форми реалізації релігійних потреб воїнів розкриті в Директиві Міністерства оборони України №25 від 21 квітня 2006 р. В ній зокрема передбачається:

- організація у військових частинах (згідно з планом святкового чи вихідного дня) святкування релігійних свят, проведення богослужінь та інших релігійних обрядів, роз'яснення суті і змісту священних книг, релігійних свят для військовослужбовців та працівників Збройних Сил України;
- благословення (поза строем) військовослужбовців перед виконанням (або після) навчально-бойових та миротворчих завдань;
- отримання військовими бібліотеками релігійної літератури від релігійних організацій;
- публікація в установленому порядку у військових засобах масової інформації привітань і звернень релігійних діячів;
- організація екскурсій особового складу до місць, що мають духовну та культурно-історичну цінність;
- проведення бесід на морально-етичні та патріотичні теми;
- листування з батьками військовослужбовців;
- перегляд відеофільмів на релігійну та військову тематику;
- концерт духовної музики, а також інші заходи, що не суперечать чинному законодавству України;

у діяльності щодо задоволення релігійних потреб дотримуватися толерантного, виваженого ставлення до військовослужбовців, які заявили себе віруючими з урахуванням їх національних і культурних рис.

Названі положення розкривають механізм задоволення релігійних потреб віруючих військовослужбовців в межах правового поля, акцентують увагу на недопущення стихійності у сфері взаємодії з представниками різних церков чи релігійних організацій. Використання священників, які знаходяться на посадах завідуючих складів та інше у військових структурах і виконують обов'язки душпастиря для військовослужбовців не відповідає діючому законодавству.

Про неможливість запровадження інституту служителів культу в Збройних Силах України свідчить невідповідність армії та флоту, різних церков до повно-

цінної реалізації таких нововведень, відсутність підготовлених священників, визначених церковних і військових навчальних закладів, навчально-методичних комплексів та підручників, інструктивної документації, положень про правовий статус таких шкіл, досвідчених викладачів для навчання військових душпастирів. На створення матеріально-технічної бази навчання, утримання викладачів, обслуговуючого персоналу, слухачів, бажаючих стати військовими душпастирями, слід мати великі додаткові кошти церковних розходів або ж виділяти їх із державного бюджету країни. Сума витрат на підготовку військових священників залежатиме від запланованої щорічної кількості випускників цих закладів, потреб збройних сил, державних чи церковних шкіл, які вирішуватимуть цю проблему. Необхідно враховувати і вимоги до кандидатів у військове духовенство, які, очевидно, будуть встановлені на рівні вимог країн НАТО, тобто військовослужбовець повинен мати середню або вищу військову освіту і певний термін служби в збройних силах, а також середню чи вищу духовну освіту з досвідом душпастирювання в релігійній громаді.

Коли ж такі вимоги будуть затверджені відповідними інстанціями, то ця особа буде мати 30-40 років, потребуватиме високої зарплати, нормального житла, інших соціальних і правових гарантій. Підготовлених кадрів духовної опіки військовослужбовців з названими характеристиками, спроможних переносити труднощі та інші негаразди армійської служби, зараз в країні немає. Призначення на посаду будь-якого священика зовсім не означає, що він стане справжнім військовим душпастирем – вихователем солдат, людинолюбцем і гуманістом, знавцем і лікарем людських душ. Запровадження душпастирства в Збройних Силах України без чіткої і тривалої роботи з священиками високоосвіченого та досвідченого духовенства, яке служило у війську і військових фахівців позитивних результатів не принесе. Для істотного реформування системи національно-патріотичного виховання з використанням релігії та церкви потрібно декілька років.

В сучасній суспільно-політичній обстановці нашої держави запровадженню військово-пастирської служби перешкоджає надмірна політизація релігії та церкви, всього релігійно-церковного життя, діяльність політичних партій і релігійних утворень християнської і мусульманської орієнтації. Прихильники ідейних положень названих партій знаходяться і в Збройних Силах України. Простежується переплітання інтересів політиків у церкві, а духовенства і віруючих в програмних засадах діяльності політичних рухів та організацій. Партій, створених церквою в сучасній Україні немає. Коли ж члени певних партій симпатизують якійсь церкві, чи є її парафіянами, то церковні ієрархи не можуть заборонити це таким особам. Сьогоднішні реалії свідчать про неможливість ігнорування політичних впливів, участі церкви та духовенства в політичних акціях, зокрема і при відзначення деяких свят в збройних формуваннях.

Релігія і церква в Україні та інших постсоціалістичних країнах втягуються у новий виток політичного протиборства, вимог різних політичних угруповань підтримати їх діяльність і програму реформ церковним авторитетом, підкресливши, що саме такі погляди відповідають національним інтересам країни, у той же час їх суперники, як “вороги нації” повинні бути піддані анафемі. Широкий спектр політичних прийомів, укладання різних союзів, перевтілення, популістські вимоги, виступаючи як сталі норми політичної діяльності, не завжди ефективні і високоморальні в релігійному середовищі. Нерідко в проповідях, міжцерковній полеміці, засобах масової інформації церков, що прагнуть займатися душпастирством в армії, суто церковні характеристики релігійних об'єднань (благодатна – безблагодатна, канонічна – неканонічна, веде до спасіння – веде до загибелі) підміняються поза церковними політичними термінами (національна – антинаціональна, антиукраїнська; українська – російська; київська – московська; наша – чужа, колонізаторська). Підходи і позицію церковних ієрархів у питаннях діяльності церкви визначають “ліві” і “праві”, радикали і помірковані, націонал-патріоти і шовіністи. Офіційні документи церков містять такі політичні терміни, як “державотворчий процес”, “демократія”, “тоталітарний режим”, “незалежність України”, “самостійність”, “політичний і економічний простір України”, “приватновласницьке

суспільство”, що вживаються поряд з поняттями “автономія”, “автокефалія”. Та й у питанні про статус церкви завжди відображався політичний аспект. (Наприклад, це властиво православ'ю).

Церковні ієрархи, включаючи церкву в активне політичне життя, не врахували того, що відокремлення церкви від держави є великим благом, оскільки лише в таких умовах церква не несе ніякої відповідальності за деформації в суспільстві, кризові явища та інші негаразди. Духовенство і миряни, що розглядають церкву як політичну силу, підривають і дезорієнтують церковне життя тому, що для задоволення релігійних потреб віруючим військовослужбовцем потрібна церква, а не політична чи релігійно-політична організація. Всім, хто виступає за найшвидше запровадження у війську душпастирської опіки, слід пам'ятати, що політизація церкви, як свідчать історичні факти, вела до занепаду церкви, зниження її впливу на людей, у тому числі військовиків, і формування їх ідеалів. Політична діяльність церковних структур, що підтримують різні, інколи протилежні політичні програми, не згуртовує народні маси, воїнів Збройних Сил України, а розколює їх на угруповання за політичними і релігійними уподобаннями, способами вирішення соціально-політичних проблем. Існуючий в Україні високий рівень політизації державно-церковних відносин неприпустимий для демократичної країни, а внесення політичної заангажованості духовенством у військове середовище підриває національну безпеку і боєздатність воєнної організації держави.

Про неможливість швидкого вирішення справи душпастирства в збройних формуваннях свідчать міжконфесійні конфлікти, непорозуміння між церквами, сутність яких добре знають військовики – представники різних націй, народностей, віросповідань, які служать в українському війську. Суб'єктами міждержавних конфліктів виступають різні утворення (групи віруючих, групи духовенства, конфесійні спільноти, структурні підрозділи церкви). Вони проявляються у протиборстві сторін в середовищі однієї церкви; протиріччя в питаннях віровчення, основ діяльності церкви в суспільстві; протиборстві, викликаному зовнішніми причинами. Залежно від гостроти конфлікту, релігійності населення такі суперечки торкаються інтересів багатьох людей, зокрема військовослужбовців, а тому їх слід розглядати як конфлікти на рівні суспільства. Їм властиві велика емоційність, безкомпромісність, агресивність та гострота, внутрішній та міжнародний рівень.

Конкретними причинами конфліктів між різними конфесіями (православними і греко-католиками, прихильниками православних церков, християнськими об'єднаннями та неорелігіями) є богословсько-канонічні, історичні, культурно-духовні, політичні, соціальні, правові. Конфлікту, як подоланню соціальної реальності, сприяє недосконале законодавство про релігію і церкву, наявність відірваних від сучасного життя декларативних заяв та романтичних настроїв. Відсутність в законі положень про регіональну специфіку створює основу для появи підзаконних актів, тенденційного тлумачення законодавства на місцях. Відвідуючи богослужіння, слухаючи проповіді, віруючі військовослужбовці відзначають наявність в них між церковних чвар, взаємної неприязні, крайньої ворожнечі.

Суперечки підігривають церковні ієрархи, які прагнуть мати своїх одновірців-душпастирів в армії, лідери місцевих громад, які задають тон полеміки, намагаються знайти в позиціях суперників якісь особисті вади, переконати інших в неканонічності духовенства і всієї структури церкви-суперниці, її сумнівного ставлення до державотворчого процесу, реалізації соціального служіння нації. Причинами конфлікту у військовому колективі можуть стати незбалансованість інтересів, прав та обов'язків віруючих різних конфесій та національностей, неврахування особливостей режиму харчування воїнів-мусульман, іудеїв, християн у тривалі пости, пісні дні і визначені церквами свята, неможливість відвідувати віруючими військовослужбовцями богослужіння в місцевих громадах, невирішеність якихось істотних питань, що стосуються віруючих з одного боку й невіруючих та індивідуальних – з іншого.

У міжконфесійних конфліктах поєднуються міжнаціональні та внутрішньонаціональні ідеї, що відображаються у ставленні українців до росіян та інших народів,

у взаємних стосунках між українцями. Серед вояків нашої армії виявлені факти негативного ставлення до інаквовірующих, прояви конфесійної нетерпимості [Релігія і церква в сучасних українських реаліях. – К., 2007. – С. 55]. Конфесіофобізм – вороже ставлення до інших релігій, конфесіоогоїзм – прагнення створити своїй церкві якісь привілеї за рахунок інших. Основні риси конфлікту (суб'єкти, характер протиріч та їх напрямків, місця в організаційній структурі суспільства) свідчать, що це вищий ступінь розвитку міжцерковного протиборства, який дискредитує релігійні цінності. Перенесення цих негативних явищ військовим священством у Збройні Сили України нашкодить виховній роботі, може призвести до розколу серед військовослужбовців за релігійною приналежністю і стати дезінтегруючим фактором для всієї країни, загрожуватиме її територіальній цілісності і суверенітету.

Про неможливість запровадження служби військового священства (у найближчий період) свідчать факти про небажання віруючих воїнів захищати Вітчизну зі зброєю в руках, які були виявлені у 1996 р. при проведенні конкретно-соціологічних досліджень в армії Науково-дослідним центром гуманітарних проблем при Київському військовому гуманітарному інституті. За цими даними, братимуть участь у бойових діях у тому випадку, коли у військах противника будуть віруючі, лише 64% віруючих ЗСУ. Тобто, третина військовослужбовців може відмовитись від участі в боях. П'ята частина опитаних віруючих заявила, що вони не виконуватимуть наказ командира, коли цей наказ буде суперечити їх релігійним переконанням [Всеукраїнська міжнародна християнська асамблея. Науково-практична конференція. – К., 1998. – С.292]. Загалом близько 36% віруючих військовослужбовців вважають, що для них віровчення і культова практика мають більше значення, ніж військовий захист України. Таке тлумачення заповіді “не убий” впливає не з релігії, а відображає рівень релігійної свідомості воїнів, сформованої місцевим духовенством в регіонах їх колишнього мешкання, а також вказує на відсутність кваліфікованих богословів і незнання призовниками реальної інтерпретації сутності цієї заповіді. Підтвердити або заперечити наявність таких фактів, чи то тенденції в ЗСУ 2008 р., що свідчать про негативний вплив релігійних вірувань вояків на стан боєготовності і боєздатності армії неможливо, оскільки репрезентативних соціологічних досліджень по цій проблемі протягом останніх років у війську не проводилось.

Вивчення світового та вітчизняного досвіду діяльності військового духовенства у збройних утвореннях допоможе сформуванню та обґрунтуванню можливих моделей душпастирської опіки в українському війську. Вони можуть бути різні, але повинні функціонувати у відповідності із законами держави та іншими регламентаційними документами, а військові служителі культу будуть вмілими фахівцями виховання і душпастирями. Співробітництво держави і церкви засновується на їх тісній співпраці, взаєморозумінні церковних ієрархів та армійського командування. Основною структурою душпастирської служби у ЗСУ може стати Головне управління військового духовенства у складі Міністерства оборони України, яке виступатиме координатором роботи всього військового священства, керуватиме діяльністю підлеглих йому структур у військах.

Його очолить головний військовий єпископ – представник найбільшої релігійної організації країни – православ'я. Це управління зі штатом 8-12 осіб займатиметься реалізацією державно-церковної політики в армії разом із заступником Міністра оборони з гуманітарної роботи і представником управління з гуманітарного та соціального розвитку, керуватиме підбором і підготовкою військових священників у духовних навчальних закладах, розробкою програм, підручників, методичної літератури, статутів душпастирської служби, різних інструктивних матеріалів.

Найважливіші проблеми життєдіяльності військового священства вирішуватиме колегіальний орган – Рада військових священників, яка діятиме при Головному управлінні військового духовенства. До складу Ради залучатимуться ряд керівників Міністерства оборони та Генерального штабу Збройних Сил України, Сухопутних військ, Повітряних Сил, Військово-Морських Сил, представники Міністер-

ства освіти та науки, Міністерства юстиції, Державного комітету України у справах національностей та релігії, інших міністерств, відомств і громадських організацій, священнослужителі лише тих церков, Статути яких зареєстровані в органах влади згідно закону “Про свободу совісті та релігійні організації”, а віруючі цих церков служать в армії. Головне управління військового духовенства й Рада військових священників працюють у відповідності з розробленими планами, затвердженими Міністром оборони або ж його заступником.

Центральна ланка військово-духовної служби повинна мати чітку структуру свого апарату, функціональні обов'язки його працівників. Це ж стосується і середньої ланки – управління військового духовенства в штабах оперативних командувань, Сухопутних військ, Повітряних Сил, Військово-Морських Сил. У військових вузах, штабах армійських корпусів, бригад, полків (де вони збереглися) діятиме нижня ланка – відділи військового духовенства, які безпосередньо керуватимуть роботою душпастирів в названих структурах та окремих військових частинах. Військово-духовні утворення всіх рівнів співробітничатимуть з місцевими органами влади та управління, ієрархами церков, єпархіальними архієреями для проведення великих святкових богослужінь, урочистого відзначення державних, військових та релігійних свят, різних культурно-виховних заходів. Плани роботи управління військового духовенства, відділів військового духовенства створюються, погоджуються і затверджуються відповідним командуючим оперативним напрямком, командирами корпусів, бригад та ін. Управління та відділи військового духовенства в процесі своєї діяльності можуть сформувати групи позаштатних активістів з числа священнослужителів та колишніх військовослужбовців і залучати їх у разі необхідності до проведення різних заходів.

Важливе значення для організації й подальшої діяльності душпастирів матиме система духовного та військового навчання. Це можуть бути богословські факультети світських вузів, духовні академії чи семінарії найбільших українських церков, куди прийматимуть юнаків, які відслужили строкову службу в армії або ж молоді офіцери запасу, які виявили бажання служити військовими священниками. Для тих, хто не служив у війську, варто організувати однорічний курс навчання, а потім стажування на посаді священнослужителя військової частини, де його наставником буде досвідчений і всебічно підготовлений пастир. На навчання та службу душпастиря необхідно приймати людей, придатних до служби в Збройних Силах, морально стійких, фізично сильних, з певними педагогічними навичками і вміннями, тактичних й витриманих, оскільки працювати їм доведеться в специфічних умовах, без особливого побутового комфорту. До того ж, людський контингент військового колективу являтиме собою представників різних етносів, релігій, поглядів, уподобань, морально-етичних принципів, неоднакового розуміння прав і обов'язків військовослужбовця. Морально-психологічний клімат в збройних утвореннях характеризується, поряд з позитивними аспектами, значними недоліками – порушеннями дисципліни, пияцтвом, крадіжками державного та особистого майна, самогубствами тощо.

Тому для ліквідації всіляких негараздів душпастирю разом з командирами слід вивчити і достовірно знати обстановку, слабкі та сильні сторони військовослужбовців з тим, щоб вміло впливати на покращення ситуації, підвищуючи боєздатність військової частини. Такі складні завдання може вирішувати грамотний вихователь, професіонал, патріот, порядна людина. Майбутньому військовому священнику оволодіти такими знаннями про людину допоможуть кваліфіковані викладачі, які прочитають курси лекцій з філософії, історії, політології, психології, соціології, культурології, педагогіки. Остаточне затвердження кандидата на посаду священника в армії прийматиме Головне управління військового духовенства за рекомендацією ієрархів великих церков. Доцільно запровадити систему кількісного відбору духовенства в Збройні Сили в залежності від наявної кількості віруючих певної конфесії.

Партнерські взаємини, що сформувалися між Збройними Силами України і церквами, вказують і на їх конкретну реалізацію шляхом взаємоповаги, взаємної

відповідальності за доручену справу, врахування специфіки військової служби, дотримання законності й правопорядку, принципів демократії та гуманізму, морально-етичних норм, охорони здоров'я, духовно-історичних традицій українства та його менталітету. Названі положення і принципи можуть стати основою програмних документів діяльності військових священиків з національно-патріотичного, духовного виховання військовослужбовців, спрямованого на подолання міжнаціональних і міжконфесійних протиріч, утвердження загальнолюдських цінностей, добра, справедливості, миру та злагоди. Такі програмні документи могли б підготувати відповідні структури Міністерства оборони, Секретаріату Президента України, Міністерства освіти і науки та інші.

У законах чи підзаконних актах необхідно чітко визначити права і обов'язки військових священиків, відрізнити їх від командирів різних рівнів. Ще 1993 р. управління соціально-психологічної служби Прикарпатського військового округу, спільно з групою духовенства, розробило проект "Правил душпастирювання у Збройних Силах України на першому етапі організації капеланської служби". У ньому передбачалося, що священик здійснюватиме не тільки духовно-релігійні потреби, а й залучатиметься до виховної роботи в цілому, стаючи складовою органів виховання особового складу військових утворень. Відповідно до вимог документу, священикам заборонялося втручатися у суто військові проблеми життя підрозділів, піддавати сумніву накази і розпорядження командирів чи переносити у військові частини міжконфесійні суперечки і протиріччя [Пріоритети державної політики в галузі свободи совісті: шляхи реалізації. – К., 2007. – С.23].

Для реалізації ідеї душпастирської служби, роз'яснення її сутності, доцільності чи недоцільності її створення в українському війську варто використовувати засоби масової інформації – радіо, телебачення, газети, журнали "Військо України", "Воєнна історія" та ін. Коли ж офіційно духовенство розпочне свою діяльність в армії, його керівні структури повинні мати власні засоби інформації – центральні та регіональні, які б сприяли зростанню культурно-освітнього рівня військовослужбовців, їх психологічної комфортності, пропагували толерантне ставлення до інших церков та їх послідовників, розповідали про героїчне минуле українського народу, видатних історичних, військових і церковних діячів. Доцільно, щоб військовоє духовенство не мало спеціальних військових звань, а залишалось цивільними службовцями, які б носили військовий однострій, уніфікований до певних родів військ з визначеною символікою. І в армії слід зберегти існуючі в церкві ранжування – священик, протоієрей, митрофорний протоієрей, єпископ.

Запровадження душпастирської служби в армії – складний і тривалий процес, який можна умовно представити, розбивши його на етапи: 1) підготовчий (розробка і прийняття відповідних законів, налагодження матеріально-технічної бази, пошук та підготовка кадрів священства); 2) вивчення релігійної обстановки в місцях дислокації військових формувань, у військових частинах, утворення управлінь і відділів військового духовенства; 3) безпосереднє запровадження душпастирів у військах, проведення інструктивно-методичних зборів всіх відібраних священиків із залученням до них керівництва Міністерства оборони, Міністерства юстиції, Міністерства освіти і науки, ієрархів церков. В цілому будь-яка запропонована структура душпастирювання в збройних утвореннях України повинна виступати елементом державотворчих процесів, відображати комплексний підхід до вирішення цієї складної проблеми, будуватись на основі всебічного врахування особливостей та узгоджених принципів спільної співпраці військ і церков з метою ефективного виконання покладених на військовоє священство обов'язків. Це передбачає тісне поєднання інтересів людини, держави, суспільства і церкви, що сприятиме гармонізації державно-церковних відносин як фактора забезпечення національної безпеки нашої країни та громадянської злагоди.

ДУХОВНА ОПІКА АРМІЇ В КОНТЕКСТІ ЗМІЦНЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ БЕЗПЕКИ УКРАЇНИ

Актуальність даної теми визначається тим, що з відновленням незалежності та взятим курсом на демократизацію суспільних відносин в Українській державі постав ряд проблем у сфері національної безпеки, вирішення яких стало головним завданням для України. Ключова роль у захищеності Української держави, нації, національних інтересів та цінностей українського народу належить Збройним Силам України. За результатами соціологічних досліджень, рівень суспільної підтримки діяльності Збройних Сил є найвищим серед інших державних інститутів. Так, 19,2% українців повністю підтримує Збройні Сили України та 35,1% підтримує окремі їх заходи [9, с. 73].

Після розпаду Радянського Союзу перед українською армією постала проблема внесення суттєвих коректив у проведення виховної роботи та духовно-морального забезпечення військовослужбовців. В умовах глобалізації та трансформації суспільного життя духовно-релігійна складова почала набувати все помітнішої ролі.

На сьогодні церква, порівняно з іншими суспільними інститутами, є інститутом, до якого рівень довіри соціуму залишається стабільно високим. Так, результати моніторингу, проведеного Центром Разумкова протягом 2000–2007 рр. показали, що Церкві довіряють близько 60% українців; не довіряють – близько 30% [Щорічник “Біла книга 2007: оборонна політика України” // Міністерство оборони України. – 2008. – С. 24].

Протягом останніх років армія і церква займають провідні позиції у рейтингах довіри населення, тому цілком логічним видається встановлення партнерських взаємин між цими інституціями та пошук шляхів такої співпраці, яка стала б запорукою успішного й стабільного існування нашої держави й забезпечила б її національну безпеку.

В контексті даної проблеми важливо виділити декілька важливих сегментів такої співпраці:

- необхідність забезпечення прав віруючих військовослужбовців, для яких користування зброєю суперечить їхнім релігійним переконанням;
- необхідність залучення священників різних віросповідань до духовно-виховної роботи у Збройних Силах України.

Аналіз даної проблеми висвітлено у працях Р. Коханчука, С. Здіорука, Д. Садов'яка тощо.

В Україні на законодавчому рівні закріплено право військовослужбовців сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати жодної. Вони мають право “відправляти, одноосібно чи колективно, релігійні культи і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність з додержанням вимог Конституції України та законів України” [Закон України “Про Збройні Сили України” від 06 грудня 1991 зі змінами // Відомості Верховної Ради. 1992, N 9. С. – 108]. Ст.6 Закону України “Про соціальний і правовий захист військовослужбовців та членів їх сімей” від 20 грудня 1991 року зазначає, що “військовослужбовці вправі сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, відправляти релігійні обряди, відкрито висловлювати і вільно поширювати свої релігійні або атеїстичні переконання. Ніхто не має права перешкоджати задоволенню військовослужбовцями своїх релігійних потреб” [Закон України “Про соціальний і правовий захист військовослужбовців та членів їх сімей” від 20 грудня 1991 зі змінами // Відомості Верховної Ради. – 1992, N 15. – С.190].

■ Хмільовська О. В. – аспірантка відділу гуманітарної політики Національного Інституту стратегічних досліджень.

Ч.3 ст.21 Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації” від 23 квітня 1991 року констатує, що “командування військових частин надає можливість військовослужбовцям брати участь у богослужіннях і виконанні релігійних обрядів” [Закон України “Про свободу совісті та релігійні організації” від 23 квітня 1991 року № 987-ХІІ // Відомості Верховної Ради України. – 1991. – № 25. – С. 283]. Крім того, нині чинний Закон “Про альтернативну (невійськову) службу” надає право альтернативної служби тим громадянам України, для яких виконання військового обов’язку суперечить їхнім релігійним переконанням. Так, стаття 4 згаданого Закону наголошує, що “на альтернативну службу направляються громадяни України, які підлягають призову на строкову військову службу і особисто заявили про неможливість її проходження як такої, що суперечить їхнім релігійним переконанням” [Закон України “Про Збройні Сили України” від 06 грудня 1991 зі змінами // Відомості Верховної Ради. – 1992, N 9. – ст.108]. Свою альтернативну службу ці громадяни проходять на підприємствах та в установах, які перебувають у державній та комунальній власності, чия діяльність пов’язана з соціальним захистом населення, охороною здоров’я, захистом довкілля, будівництвом тощо. Громадяни України, що проходять альтернативну службу, користуються всіма соціально-економічними, політичними й особистими правами і свободами (за деякими винятками). За ними зберігаються право на житло, яким вони володіли до направлення на службу, черговість на одержання житла, а також попередня робота (посада), яку вони виконували (займали) до направлення на службу (в разі скорочення чисельності або штату працівників вони користуються правом на залишення на роботі протягом двох років з дня звільнення з альтернативної служби) [Там само.].

За даними Міністерства праці та соціальної політики України станом на 31 липня 2007 року альтернативну (невійськову) службу в Україні проходило 737 осіб. Кількість громадян, що були направлені на альтернативну службу цього ж року, становила 544 особи, причому останнім часом спостерігається тенденція до зниження кількості призовників, направлених на альтернативну службу. Так, за осінній призов 2007 року на альтернативну службу було направлено 340 осіб, тоді як кількість громадян, направлених на альтернативну службу вже наступного призову (весняного) 2008 року, становила лише 199 осіб. [Щорічник “Біла книга 2007: оборонна політика України” // Міністерство оборони України. – 2008. – 119 с.]. Це пояснюється рядом причин, зокрема й неспроможністю забезпечити робочими місцями громадян, що проходять альтернативну службу. Зменшується кількість підприємств державної та комунальної власності, на які згідно з вимогами законодавства України можуть направлятися “альтернативники”.

Недосконалість нині чинного Закону “Про альтернативну (невійськову) службу” деякі пункти якого потребують поправок з метою наближення їх до міжнародних стандартів, теж пояснює згадану вище тенденцію. Правозахисні організації про права людини 2007 року зазначили цей факт та виявили такі порушення міжнародних стандартів:

- право на альтернативну службу надається тільки за релігійними поглядами та не надається за нерелігійними на підставі власних моральних чи політичних переконань особи;

- це право надається тільки членам офіційно зареєстрованих релігійних організацій, хоча законодавчо не закріплено, що релігійні громади обов’язково повинні реєструватись;

- дискримінаційним вважається те, що це право надається лише членам релігійних організацій, що визначені Постановою Кабінету Міністрів України;

- строк проходження альтернативної служби є вдвічі більшим від загального строку військової служби;

- під час процедури реалізації цього права особа має підтвердити свою належність до певної релігійної організації;

- вибір щодо місця проходження альтернативної служби є надто вузьким у порівнянні з позитивною практикою європейських країн [Релігійність українсько-

го суспільства: окремі тенденції 2000–2007 років // Національна безпека і оборона. – 2007. – № 8 (92). – 44 с.]

Щодо запровадження в Україні інституту військового капеланства, чи коректніше було б сказати, відродження інституту військових священників, то варто зазначити, що така необхідність пояснюється історично. Протягом багатьох століть душпастирську опіку мало військо київських князів, запорізьке козацтво, січові стрільці, армія УНР та царської Росії. На сучасному етапі інститут військових капеланів поширений у багатьох країнах світу, наприклад, Німеччині, Франції, Великобританії, США, Нідерландах, Канаді, Польщі та ін. А тому Україні, що постійно декларує своє бажання приєднатись до плану дій Україна-НАТО, а згодом, в короткостроковій перспективі, і стати членом Альянсу, необхідно наблизити й духовні стандарти до тих, що існують в країнах – членах Північноатлантичного Альянсу.

Постійне проведення ряду Міжнародних науково-практичних конференцій свідчить про надзвичайну актуальність даного питання, що стосується проблем духовного обслуговування військовослужбовців.

Військово-християнський рух в Україні почався ще з 1994 року, коли Національний інститут стратегічних досліджень разом з Інститутом історії релігії за участю Міністерства оборони України та Київського військового гуманітарного інституту провели науково-практичний симпозіум “Духовно-гуманітарні проблеми розбудови Збройних Сил України”. На цьому симпозіумі було започатковано консультативний орган Міжцерковної ради з питань душпастирської роботи у збройних формуваннях України [Права людини в Україні – 2007. Доповідь правозахисних організацій / За ред. Є. Захарова, І. Рапп, В. Яворського / Українська Гельсінська спілка з прав людини. – Харків: Права людини, 2008. – С.7–9]. З цього часу стало доброю традицією проведення Міжнародних науково-практичних конференцій на дану тематику чи не щорічно.

Що ж стосується практичної сторони, то в цій площині результати даних конференцій проявились замало. Та й відкритими залишаються насамперед такі питання:

1. Яким чином може бути дозволена присутність священників у військових формуваннях України, якщо на законодавчому рівні церква відокремлена від держави?
2. В умовах поліконфесійності українського суспільства священників якої саме релігії слід залучати до капеланської служби?
3. Хто і яким чином має забезпечувати культовими приміщеннями віруючих військовослужбовців?
4. Хто має займатись фінансовим утриманням культових споруд і військового духовенства?

На жаль, законодавчо це ніде не унормовано. А тому сьогодні впровадження інституту військових священників (капеланів) на території України є поки що неможливим.

11 листопада 2008 року у Києві в стінах Міністерства оборони України представники семи провідних церков та релігійних організацій (УПЦ КП, УПЦ МП, УАПЦ, УГКЦ, РКЦ, Всеукраїнського союзу об'єднань євангельських християн-баптистів та духовного управління мусульман України) одногосно висловили згоду щодо укладання Меморандуму про співпрацю у справах душпастирської опіки військовослужбовців Збройних Сил України.

У Меморандумі, зокрема, зазначалось, що сторони, “розглянувши на спільному засіданні питання щодо можливості активізації військово-церковних відносин шляхом найбільш широкого використання у межах чинного законодавства потенціалу українських церков та релігійних організацій для забезпечення конституційного права особового складу Збройних Сил на свободу совісті та віросповідання, зміцнення обороноздатності України”, заявляють про свої наміри щодо спільних дій. Зокрема, Міністерство оборони України, ініціюючи створення найближчим часом Ради у справах душпастирської опіки військовослужбовців Збройних Сил України як консультативно-дорадчого органу, має здійснити практичні заходи, що

будуть спрямовані на поступове впровадження у Збройних Силах України ефективної системи душпастирської опіки та створення інституту військового духовенства (капеланства).

Отож, підбиваючи підсумки, варто зазначити, що окреслена вище проблема має комплексний, міжгалузевий характер й досить кардинально впливає на національну безпеку України, а тому вкрай важливим сьогодні є кооперування зусиль всіх науковців з метою подальшого вивчення цього надзвичайно актуального питання. В подальшому доцільною буде розробка закону про службу військових капеланів у Збройних Силах України та інших військових формуваннях.

Л. ВЛАДИЧЕНКО ■

РЕЄСТРАЦІЯ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ В УКРАЇНІ: ЗАКОНОДАВЧИЙ АСПЕКТ

В Україні на сьогодні реєстрація релігійних організацій, за законом перш за все передбачає реєстрацію статутів (положень) релігійних організацій виключно для одержання останніми правоздатності юридичної особи, а не для легалізації своєї діяльності на території України.

Як відомо, у Радянському Союзі, в Україні зокрема, релігійні громади були позбавлені права статусу юридичної особи. Спробуємо коротко висвітлити деякі аспекти реєстрації релігійних організацій та наслідків, що з цього випливали за часів радянської влади.

Поштовхом ненадання релігійним організаціям статусу юридичної особи послужило прийняття в січні 1919 року Декрету Тимчасового робітничо-селянського уряду України “Про відокремлення церкви від держави і школи від церкви”, який є аналогічним Декрету Ради Народних Комісарів РСФСР “Про свободу совісті, церковних і релігійних об’єднань або про відокремлення церкви від держави і школи від церкви” (січень 1918 р.), в якому безпосередньо в п. 12 проголошувалося: “Ніякі церковні і релігійні товариства не мають... прав юридичної особи”. Саме цей пункт був закріплений у арт. 360 Адміністративного кодексу УСРР під назвою: “Релігійні громади не мають прав юридичної особи”.

В подальшому вся законодавча практика відносно релігійних організацій була направлена на відокремлення церкви і держави, тобто на виконання зазначеного декрету. Про що, наприклад, свідчить постанова Ради Народних Комісарів УРСР від 3 серпня 1920 року “Про насадження законодавчої практики УРСР і РСФСР в питанні відокремлення церкви від держави”, яка вже є показовою за своєю назвою. Надалі, показовим у питанні проведення реєстрації релігійних громад за радянських часів в Україні є Положення народного Комісаріату Внутрішніх Справ “Про порядок організації, діяльності, звітності і ліквідації релігійних громад та систему обліку адмінорганами складу релігійних громад та служників культу” від 29 грудня 1929 року, де безпосередньо у п. 1 розділу I зазначається: “Потрібною умовою початку діяльності кожної релігійної громади повинна бути реєстрація статуту громади” і далі підкреслюється, що “до реєстрації свого статуту у відповідних органах релігійна громада будь-якого релігійного культу не може почати своєї діяльності”, що у свою чергу закріплювалося арт. 359 Адміністративного кодексу УСРР. Далі у зазначеному положенні чітко прописуються умови існування, проведення культової практики, подання звітності до крайвідділів. Як бачимо, контроль релігійних організа-

■ Владиченко Л. – канд. філос. наук, гол. спеціаліст відділу зв’язків з релігійн. організаціями Держкомнацрелігій України.

цій з боку держави був тотальним, поставив релігійні організації у жорсткі рамки і обмеження.

Щоб зареєструвати релігійну громаду в УРСР, згідно з п. 2а вищезгаданої постанови необхідною була наявність 50 фундаторів. Це вони у свого часу отримали назву “п’ятидесятки”. Цікаво, що у РСФРР для реєстрації аналогічної релігійної установи, згідно з Постановою Всеросійського центрального виконавчого комітету Ради Народних Комісарів РСФРР, від 8 квітня 1929 року, потрібно було лише 20 засновників після отримання реєстрації кожного року необхідно було подавати списки, які б підтверджували цей мінімум.

У згаданому положенні п. 12, IV підрозділу, I розділу чітко прописувалося, чому релігійна громада не мала прав юридичної особи. Причина банальна – майнове питання. Дійсно, релігійна громада не мала права набувати у власність майно, укладати угоди та інше, що має право робити юридична особа. Культурні будівлі та інше майно, пов’язане з культурною практикою, передавалися релігійним громадам у безкоштовне користування, але після відчуження його до державної власності і взяття на облік у відповідні органи. Після припинення, з різних причин, діяльності тієї чи іншої релігійної громади культурне майно, яким вона користувалася, повертається у державну власність.

Після внесення змін Указом Президії ВР РСФРР від 23 квітня 1975 року в Постанову Всеросійського центрального виконавчого комітету Ради Народних Комісарів РСФРР, від 8 квітня 1929 року, в п. 3а передбачалося, що “релігійні спільноти мають право одержувати церковне начиння, предметів релігійного культу, транспортних засобів, оренди, будівництва і купівлі споруд для своїх потреб у встановленому законом порядку”. Але статусу юридичної особи релігійним громадам не надавалося. Власне, отримали це право вони на завершенні існування Радянської влади лише 1990 року з прийняттям Закону СРСР “Про свободу совісті та релігійні організації”. Безпосередньо у ст. 13 згаданого закону зазначається, що “для отримання правосудності юридичної особи релігійною спільнотою, громадяни, які її утворили, які досягли 18-річного віку, у кількості не менше десяти чоловік подають заяву з додатком статуту (положення)” у відповідний орган. Також, у п. 4 ст. 13 зазначеного Закону СРСР передбачено, що “законодавством союзних автономних республік може бути встановлений інший порядок реєстрації статутів (положень) релігійних організацій”.

З прийняттям незалежності України усі правовідносини, пов’язані із свободою совісті і діяльністю релігійних організацій, регулюються чинним законодавством. Базовим є Закон України “Про свободу совісті та релігійні організації” від 23 квітня 1991 року, який визначає параметри взаємодії держави та релігійних організацій, а саме характер їхніх прав та обов’язків.

Безпосередньо питання реєстрації статутів (положень) релігійних організацій регулюється ст. 14 вищезгаданого закону [Див.: 8]. В основу зазначеного закону був взятий згаданий вище Закон СРСР “Про свободу совісті та релігійні організації”, але звісно, що він був відредагований під нові зміни державного устрою та міжнародні стандарти. Наприклад, у діючому законі, у частині, яка передбачає реєстрацію статутів (положень) релігійних організацій є вилученим пункт відносно встановлення іншого порядку реєстрації статутів (положень) релігійних організацій.

Згідно з п. 4 ст. 8 Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації” зазначається, що повідомлення державних органів про утворення релігійної громади не є обов’язковим (зазначимо, що при реєстрації статуту статус юридичної особи отримує окрема релігійна громада, а не релігійна організація в цілому). Тобто, релігійна громада, яка підпорядковується тому чи іншому релігійному центру, може діяти (здійснювати культурно-обрядову практику) на законних правах (легітимно) без реєстрації. Так, в Івано-Франківській області з 2007 року триває судовий процес відносно позову однієї релігійної громади Української Греко-Католицької Церкви до представників влади щодо вимог примусової реєстрації її статуту, що засвідчує прецедент відстоювання релігійними організаціями своїх прав. У свою чергу, як вже зазначалося вище, реєстрація статуту релігійної громади надає останній статусу юридичної особи.

В Україні набуття статусу юридичної особи необхідно для реалізації певних прав, які гарантовані державою. Наприклад, права: власності релігійних організацій – ст. 18; розповсюдження предметів релігійного призначення та релігійної літератури – ст. 22; ведення добродійної і культурно-освітньої діяльності – ст. 23; ведення міжнародної діяльності – ст. 24 та ін.

В деяких аналітичних статтях щодо стану релігійної свободи в Україні зустрічаємо висновки, які вказують на певні неузгодженості у законодавстві. Наприклад, автори “Моніторингу релігійної свободи в Україні” зазначають, що “...хоча законодавець передбачає, що релігійні громади можуть існувати легально без реєстрації (ст.8 закону Про свободу совісті та релігійні організації) та без статусу юридичної особи відповідно, на практиці, реєстрація є необхідним етапом для групи віруючих, які бажають у будь-який спосіб публічно сповідувати свою віру” [Антошевський Т., Коваленко Л. Моніторинг релігійної свободи в Україні : 2005-2007. – Львів: Релігійно-інформаційна служба України, Центр правових та політичних досліджень “СМІ”, 2008. – С. 27].

Потрібно зробити уточнення, відносно акцентів щодо контексту змісту закону. Отже, в контексті того, що “повідомлення державних органів про утворення релігійної громади не є обов’язковим”, на той час коли розроблялася концепція закону, акцент робився на тому, що для початку здійснення релігійною громадою культурно-обрядової діяльності не потрібно повідомляти державні органи, на противагу вимогам, які діяли при радянській владі.

Проте, не потрібно забувати, як вже зазначалося вище, що чинний Закон України “Про свободу совісті та релігійні організації” був прийнятий на основі Закону СРСР “Про свободу совісті та релігійні організації”, де вже цей пункт був присутній, на противагу попереднім редакціям радянських законів. Отже, відбувається розмежування на законодавчому рівні контексту легітимзації та реєстрації релігійної організації. Тому вищеперераховані правові гарантії держави, які передбачають державно-церковні відносини можливо здійснити безпосередньо після проходження законодавчо передбаченої процедури отримання статусу юридичної особи (реєстрації статуту (положення). У свою чергу статус юридичної особи для релігійних організацій надає останнім можливість виступати рівноправним суб’єктом правовідносин при реалізації своїх законних прав, що передбачено для будь-якого суб’єкта правовідносин у державі (і релігійні організації тут не є винятком).

Отже, між державою і релігійними організаціями закладені двосторонні відносини (як власне і між будь-якими іншими організаціями). З одного боку, держава надає певні права тим чи іншим суб’єктам, а з іншого боку – наділяє ці суб’єкти певними обов’язками. Наприклад, п. 3 ст. 35 Конституції України [Див.: Конституція України основного закону з офіційними тлумаченнями Конституційного Суду. – К.; Наукова думка, 2006. – С. 17] передбачає, що жодна релігія не може бути визнана державою як обов’язкова, а в ст. 5 Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації України” зазначено, що держава не втручається у здійснювану в межах закону діяльність релігійних організацій, не фінансує діяльність будь-яких організацій, створених за ознакою ставлення до релігії. У свою чергу в п. 4 Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації України” наголошує, що ніхто не може бути увільнений від своїх обов’язків перед державою або відмовитися від виконання законів за мотивами релігійних переконань. Тому, водночас у п. 9 ст. 5 зазначеного закону передбачено, що релігійна організація зобов’язана додержувати вимог чинного законодавства і правопорядку, а також п. 2 ст. 13 проголошує, що релігійна організація як юридична особа користується правами і несе обов’язки відповідно до чинного законодавства і свого статуту (положення). Отже, релігійній організації в Україні, для того щоб здійснювати свою обрядово-культурну діяльність, не потрібно повідомляти про своє існування державним органам, а от для набуття статусу юридичної особи релігійна громада зобов’язана пройти передбачену чинним законодавством процедуру реєстрації юридичних осіб.

У питанні реєстрації релігійних громад, після того як набрав чинності (1.01.2004р.) Закон України “Про державну реєстрацію юридичних осіб та фізич-

них осіб – підприємців” від 15 травня 2003 року процедура реєстрації релігійних організацій певним чином отримала подвійний стандарт. Наприклад, у ст. 13 Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації” зазначено, що релігійна організація визначається юридичною особою після реєстрації її статуту (положення). У свою чергу у ст. 4 Закону України “Про державну реєстрацію юридичних осіб та фізичних осіб-підприємців” зазначається, що релігійні організації набувають статусу юридичної особи після їх державної реєстрації у порядку, встановленому цим Законом. На це неодноразово звертали увагу експерти у сфері юриспруденції та релігієзнавства у ЗМІ та у виступах на конференціях та круглих столах відповідної тематики.

Отже, релігійні організації самостійно реєструють статут (положення) у державного реєстратора в два етапи.

Крок перший – спочатку реєструється статут (положення) релігійної організації у відповідному органі реєстрації релігійних статутів. Залежно від виду релігійної організації (законом передбачені такі: релігійні громади, монастирі, управління і центри, релігійні братства, місіонерські товариства, духовні навчальні заклади) реєстрація статуту відбувається або у Державному органі у справах релігій, або в обласній, у місті Києві та Севастополі міських державних адміністрацій, та в Автономній Республіці Крим – в Уряді Республіки Крим.

На сьогодні в Україні Державним органом у справах релігій є Державний комітет України у справах національностей та релігій. Згідно з п. 1 Положення “Про Державний комітет України у справах національностей та релігій” затвердженого постановою Кабінету Міністрів України від 14 лютого 2007 р. № 201, зазначений орган є центральним органом виконавчої влади, діяльність якого спрямовується і координується Кабінетом Міністрів України через Віце-прем’єр-міністра України.

На сьогодні, згідно з чинним законодавством, для реєстрації статуту (змін і доповнень статуту) релігійної громади необхідно подати такі документи: заява релігійної громади за підписом не менш як 10 осіб (які досягли 18-річного віку), які її утворили – 1 примірник; статут (змін і доповнення статуту) – 3 примірники; протокол загальних зборів релігійної громади, на яких прийнято статут – 1 примірник; заява щодо юридичної адреси релігійної громади – 1 примірник; документи необхідно подавати на ім’я голови обласної (або міської – у містах Києві та Севастополі) державної адміністрації [Див.: Перелік документів, необхідних для реєстрації статуту (змін і доповнень статуту) релігійної громади // <http://www.risu.org.ua/ukr/resourses/otherresourses/registerdoc/>].

Зазначимо, що у п. 2 ст. 124 Конституції України [Див.: 10, с. 76] визначено, що правосуддя в Україні здійснюється виключно судами. Юрисдикція судів, тобто їх повноваження вирішувати спори про право та інші правові питання, поширюється на всі правовідносини, що виникають у державі. Делегування або привласнення цих функцій іншими органами чи посадовими особами не допускається. Отже, згідно з чинним законодавством кожна релігійна громада у випадку порушення її прав може подати відповідний позов до судових органів для оскарження в суді релігійною громадою дій органу, який здійснює реєстрацію.

Крок другий – безпосереднє набуття статусу юридичної особи через державного реєстратора за місцем знаходження. Орган державної реєстрації визначається відповідно за юридичною адресою (яка зазначалася релографізацією у попередньому кроці під час реєстрації статуту) релігійної організації, тобто за місцем знаходження юридичної особи. Згідно з ст. 5 Закону України “Про державну реєстрацію юридичних осіб та фізичних осіб – підприємців” державні реєстратори діють при виконавчому комітеті міської ради міста обласного значення або у районній, районній в містах Києві та Севастополі державній адміністрації.

Тобто, релігійні організації самостійно надають до вище зазначених органів статут і решту документів, щоб отримати остаточно статус юридичної особи, з усіма наслідками, які з цього випливають (визначення діяльності за КВЕД (для релігійних організацій відповідно до Наказу Державного комітету стандартизації, метрології та сертифікації “Про затвердження Державного класифікатора України” від

22 жовтня 1996 р. № 441 визначений такий вид діяльності за КВЕД як 91.31.0), отримання довідки з Єдиного державного реєстру підприємств та організацій України (ЄРДПУО), реєстрація в органах статистики, взяття на облік у Пенсійному фонді, Фонді загальнообов'язкового державного соціального страхування, Фонді соціального страхування від нещасних випадків на виробництві, Фонді соціального страхування з тимчасової втрати працездатності, податковій адміністрації, отримання дозволу виготовлення печатки, відкриття банківського рахунку) [Див.: Яцків Т.Г., Тарасенко Л.Л. Державна реєстрація громадських організацій, релігійних організацій, профспілок, благодійних організацій в Україні: від А до Я. – Львів: Юриспруденція. – 2008. – С. 56-84].

Зазначимо, що питанню реєстрації релігійних організацій на міжнародному рівні приділяється значна увага, наприклад у документах Парламентської Асамблеї Ради Європи, Організації Об'єднаних Націй тощо. Для прикладу наведемо витяг документа “Громадянські і політичні права, включаючи питання про релігійну нетерпимість”, прийнятого Комісією з прав людини Організації Об'єднаних Націй від 20 грудня 2004 року [Див.: Доклад, представленый Специальным докладчиком по вопросу о свободе религии или убеждений Асмой Джахангир “Гражданские и политические права, включая вопрос о религиозной нетерпимости” // <http://daccessdds.un.org/doc/UNDOC/GEN/G06/117/21/PDF/G0611721.pdf?OpenElement>].

Зазначений доклад був заслуханий у квітні 2005 року на 61-й сесії Комісії з прав людини ООН, який представляла спеціальна доповідачка питань про свободу релігії чи переконання Асма Джахангир. Доповідачкою було проаналізовано великий обсяг інформації відносно питань чи проблем релігійного характеру, зокрема, у висвітленні блоку “Загальних питань, які стосуються свободи релігії чи переконань” було наголошено на тому, що у деяких країнах (Республіці Білорусь, Киргизькій Республіці, Монголії, Республіці Молдова, Туркменістані, Республіці Узбекистан, Еретрії) існує проблема реєстрації релігійних організацій. В їх документах проголошуються рекомендації, які слід враховувати країнам при прийнятті відповідного законодавства та й безпосередньо при втіленні цього законодавства в життя.

Зазначені рекомендації зводяться до наступного: реєстрація не повинна мати обов'язкового характеру, тобто вона не повинна бути попередньою умовою для відправлення релігійних обрядів, а використовуватися тільки для набуття правосуб'єктності і отримання пов'язаних з цим пільг; процедура реєстрації має бути простою і швидкою і не повинна обумовлюватися багаточисленними формальними вимогами про кількість членів чи часу існування тої чи іншої релігійної групи; реєстрація не повинна обумовлюватися отриманням думки про сутність релігійних переконань, характером організаційної структури, складом духовенства; жодній релігійній групі не повинно бути дозволено приймати рішення про реєстрацію іншої релігійної групи.

Питання реєстрації релігійних організацій цікавить міжнародну спільноту в контексті дотримання прав людини. Нагальність даного питання показує нещодавня (травень 2008 р.) зустріч керівництва Держкомнацрелігій та МГО “Права людини без кордонів”, на якій були підняті та обговорювалися актуальні питання щодо конфесійної ситуації в Україні, зокрема порядок реєстрації релігійних організацій, процедуру експертизи статутних документів та про державні органи влади, які приймають остаточні рішення щодо реєстрації чи нереєстрації тієї чи іншої релігійної громади.

Отже, питанням свободи віросповідання, державно-церковним відносинам, особливо в пострадянських країнах, в міжнародній спільноті надається досить підвищена увага з боку органів державної влади, громадських, правозахисних організацій тощо. Фокусування уваги саме на цих аспектах є не випадковим, оскільки вони безпосередньо торкаються питань дотримання основних прав та свобод людини, що веде до зміцнення позицій громадянського суспільства.

Розділ III

КОНФЕСІЙНИЙ ЧИННИК В РОЗБУДОВІ
ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

ДІЯЛЬНІСТЬ КВАЗІЦЕРКОВНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ ЯК ЗАГРОЗА СУСПІЛЬНІЙ БЕЗПЕЦІ УКРАЇНИ

Європейський поступ України передбачає забезпечення сталого, передбачуваного розвитку українського суспільства в усій повноті його складових – політичній, економічній, правовій, соціальній, культурній – на засадах цінностей світової демократії. У цьому напрямі за час членства Української держави у Раді Європи зроблено чимало. Однак на поточний момент зберігається ще достатньо ускладнень, які перешкоджають консолідації національного суспільного простору. Це і світоглядно-ідеологічна нетотожність регіонів країни, й брак духу патріотизму та надмірна заполітизованість вітчизняної еліти, це і постійні суперечки між різними інститутами влади, і корумпованість чиновницького апарату, і недосконалість правової системи, це і відсутність збалансованої економічної політики, і “газові” спекуляції з боку Росії, і міжконфесійні негаразди тощо. *Досить серйозним дестабілізуючим чинником, очевидність якого не підлягає сумніву, але далеко не завжди усвідомлюється з усією повнотою відповідальності українською владою, залишається діяльність так званих православних громадських організацій, які безпосередньо й опосередковано керуються Московською патріархією.* Найбільш відомі з них – Союз православних громадян України “Єдине Отечество” (СПГУ), Союз православних братств України, Православне братство св. Олександра Невського, Всеукраїнське громадське об’єднання “Православний вибір”.

Сутнісними ознаками цих організацій є:

а) *сповідування імперської русофільської ідеології.* Квазіцерковні громадські структури культивують та пропагують ідею політичної, економічної, культурної єдності “руського мира”. Прообраз такої єдності вони схильні вбачати у “Святій Русі”, які, за їхніми переконаннями, є спільною вітчизною трьох слов’янських народів – російського, українського та білоруського. В нових історичних реаліях відродження Святоруської державності мисляться представниками православних громадських структур в координатах Російської імперії чи Радянського Союзу. В обох випадках першість залишається за Москвою. Незалежність України сприймається як невдалий сценарій розгортання історичного процесу, які позбавляє країну гідних перспектив, а її народ щасливого майбутнього. А тому цей тимчасовий “історичний казус” необхідно виправити.

Прихильність навколоцерковних об’єднань до неокolonіальної русофільії простежується у вшануванні символів імперської державності та зневажанні героїчних образів національної історії. З особливим пієтетом адепти православних братств ставляться до особи російського царя Миколи II, якого РПЦ канонізувала як святого мученика-страстотерпця. У день пам’яті самодержця, 17 липня, братчики кілька років поспіль влаштовують поминальні хресні ходи. Цього річна хода в столиці мала ще й додатковий підтекст – не допустити проголошення автокефалії УПЦ під час перебування в Києві Вселенського патріарха з нагоди святкування 1020-ліття хрещення Русі.

Привертає увагу антураж акції: лозунг “Украина, Россия, Беларусь – это есть Святая Русь”; фрази на кшталт: “Української мови не існує!”, “Україну геть!”, “За Русь мы и кровь готовы пролить!”. Учасники заходу перед Успенським собором

■ Здіорук С. І. – завідувач відділу гуманітарної політики Національного Інституту стратегічних досліджень, кандидат філософських наук, доцент, Заслужений діяч науки і техніки України.

Києво-Печерської лаври відслужили молебень за відновлення всеросійського самодержавства й спробували завадити будівництву меморіального комплексу, присвяченого Голодомору 1932-1933 років, що по вулиці Івана Мазепи, та встановити там російські прапори.

Активісти православних громадських організацій причетні до проведення акцій, спрямованих: проти перейменування вулиці Січневого Повстання у Києві на вулицю Івана Мазепи (український гетьман для них – клятвопорушник, зрадник, анафемат, людина аморальна і грішна); проти реабілітації вояків ОУН-УПА; на вшанування пам'яті Казанської ікони Божої Матері (день пам'яті – 4 листопада – співпадає із Загальноросійським днем народної єдності); на підтримку встановлення в Одесі й Севастополі пам'ятника російській імператриці Катерині II тощо.

б) *протидія автокефалії УПЦ МП та єдності Українського православ'я*. Квазіцерковні громадські об'єднання розглядають входження УПЦ МП до складу РПЦ як ключової сполучної ланки між двома “братніми народами”, яка збереглася після розпаду СРСР. З втратою й цього зв'язку з'являється реальна небезпека повного дистанціювання України від Росії, тобто здобуття справжнього суверенітету. Позиція православних братств цілковито перегукується з позицією священноначалля Московського патріархату. На Архієрейському соборі РПЦ, що відбувся у червні 2008 року, патріарх Алексій II наголосив, що, попри будь-які політичні зміни, “не може ставитися під загрозу дорогоцінний для нас усіх духовний зв'язок наших народів, духовна цілісність нашої спільної Вітчизни – великої Святої Русі...”¹

На ниві заперечення й недопущення помісності українського православ'я проросійські квазіцерковні громадські інституції досить активні. Ось декілька прикладів.

У березні поточного року делегація Союзу православних братств України мала зустріч з патріархом Алексієм II. Вона висловила предстоятелю і синоду РПЦ свою стурбованість “загрозою” автокефалії УПЦ МП і висловилася за тісніше адміністративне єднання з Московським патріархатом. Прозвучало також побажання – у разі неможливості уникнути автокефалії взяти під свій омофор ті храми і монастирі, які забажають залишитися в єдності з Російською церквою.

У квітні цього року представники навколоцерковних православних організацій провели спільний з'їзд у Києві. Учасники зібрання критикували нові положення Статуту УПЦ МП, прийнятого 21 грудня 2007 року, де відсутнє положення про набуття ним сили після затвердження Священним синодом Російської православної церкви і благословення патріархом Московським і всієї Росії. Також занепокоїв делегатів у новому Статуті факт замовчування того, що вищими судовими інстанціями для Української православної церкви є загальний церковний суд і Архієрейський Собор Російської православної церкви. Відсутність у новому Статуті положення про те, що Українська православна церква отримує святе миро від Московського патріарха, була розцінена учасниками київського зібрання як прояв автокефальних тенденцій. Відтак, промосковська православна громадськість з'їзду звернулася до священноначалля УПЦ МП привести її Статут у відповідність із Статутом РПЦ.

У січні 2007 року об'єктом для критики став Глава Української держави. Лідер Союзу православних громадян України В. Кауров розцінив об'єднанчі ініціативи Президента України В. Ющенка, спрямовані на консолідацію православних церков різних юрисдикцій, як спробу “знищити канонічне Православ'я в Україні”. Зокрема, цей одіозний тип звинуватив Президента України за зустріч з Патріархом Філаретом, під час якої обговорювалися перспективи утвердження УПЦ. Голова СПГУ назвав дані перемовини свідченням того, що Президент України В. Ющенко “є адептом розколу”. За словами В. Каурова, це “тяжкий злочин проти Святої Церкви. Ющенко, підтримуючи Філарета, сам підпадає під анафему”².

¹ Доклад Святейшого Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви. Москва, 24 июня 2008 года.

² <http://www.otechestvo.org.ua/main/20071/1501.htm>

У липні того ж року Президента України знову паплюжили противники помірності Українського православ'я. Цього разу чільник громадського об'єднання "Православний вибір" Ю. Єгоров висловив думку, що Президент України В. Ющенко порушує церковні канони, оскільки спілкується з представниками розкольніцьких структур. Звідділя діяльність Глави Української держави, як вважає лідер "Православного вибору", за своєю суттю є антиправославною.

Прикметно, що промосковські орієнтовані навколоцерковні об'єднання осуджують навіть канонічно витримані шляхи отримання автокефалії Українським православ'ям, виступаючи тим самим проти зміцнення духовної незалежності України.

в) заперечення прав українського народу на вільний вибір та нівелювання євроінтеграційної стратегії України. Європейський вибір Української держави заперечується й руйнується громадськими православними інституціями в силу двох причин. По-перше, він сприймається як спроба політичного керівництва країни нав'язати переважній більшості українців непритаманну для них цивілізаційну тотожність.

У серпні 2007 року Православне братство св. Олександра Невського та громадське об'єднання "Православний вибір" поширили спільну заяву з вимогою до МЗС України негайно опустити прапор Євросоюзу з фасаду будівлі зовнішньополітичного відомства. Підстава – чужа державна символіка, розміщена, в офіційних місцях, викликає особливе неприйняття у православної громадськості, "ображає патріотичні та громадянські почуття мешканців України".

Навесні 2008 року за позовом Всеукраїнського громадського об'єднання "Православний вибір" в Адміністративному окружному суді міста Києва порушено справу проти Президента України В. Ющенка, прем'єр-міністра України Ю. Тимошенка, голови Верховної Ради України А. Яценюка. Приводом до позову став "Лист трьох", направлений Генеральному секретарю НАТО. Активісти організації звинуватили керівників Української держави і влади "у злочині проти українського народу через втягування України в НАТО та зраді Батьківщини".

По-друге, євроінтеграційний курс розцінюється як каталізатор незворотних змін у російсько-українських взаєминах, перетворення нібито України на антиросійську державу. На доказ цього у квітні поточного року СПГУ поширив заяву, в якій наголосив: "Всі ці дії стосовно втручання України в НАТО та розчленування Російської Православної Церкви свідчать тільки про одне – втягування України в НАТО робиться тільки для того, щоб "стримувати" Росію. Громадяни України дійсно будуть "гарматним м'ясом" для радикальних антиросійських дій"³ Пізніше, у червні, з'явилася Декларація III позачергового з'їзду "СПГУ Єдине Отечество". У пунктах 15 та 17 документа сказано: "Ми не можемо залишатися осторонь негативних процесів зневажання Конституції України, її позаблокового статусу та спроб втягування країни в агресивний блок НАТО... Ми докладемо усіх зусиль для того, щоби зірвати плани по вступу України в НАТО й перетворенню України в антиросійську державу, плацдарм для розчленування самої Росії"⁴.

Як бачимо, антиєвроатлантична істерія посідає чільне місце в діяльності православних громадських організацій промосковської спрямованості.

г) зв'язок з російськими православними об'єднаннями, що обстоюють ідею неподільності "Великої Росії" так званої Святої Русі. Зокрема, квазіцерковні громадські організації України активно контактують із Союзом православних братств Росії (СПБР), Союзом православних громадян Росії, Союзом "Християнське Відродження", Союзом православних хоругвеносців, Свято-Сергієвським Союзом руського народу, Російським загальнонаціональним союзом і т. п. Формат взаємодії різний: це інтерв'ю та виступи у ЗМІ, спільне проведення форумів, організація хресних ходів.

Мета акцій одна – зберегти церковно-політичну єдність України і Росії.

³ <http://kirillfrolov.livejournal.com/294023.html?mode=reply>

⁴ <http://www.otechestvo.org.ua/main/20086/1419.htm>

Необхідно зауважити, що російська сторона всіляко підтримує своїх українських однодумців. Наприклад, 1-го квітня поточного року СПБР з іншими, так званими, “православно-патріотичними” організаціями взяв участь у пікетуванні американського посольства у зв’язку з підтримкою США євроатлантичного курсу України. Учасники пікету тримали в руках плакати з надписами: “Бог Єдиний і Русь єдина”, “Скинь австро-польсько-католицький ярлик “Україна” та “українець”, “Вилікуйся від вірусу “українства”, повернись до російського імені своїх предків”⁵ 30 травня цього року СПБР влаштував на Золотому острові у центрі Москви хресну ходу на честь 1020-ліття хрещення Русі, за єдність Церкви, проти загрози автокефалії УПЦ МП.

Лідери найбільших навколоцерковних організацій України промосковської орієнтації – СПБУ, СПГУ – відзначені російськими нагородами. Так, голова СПБУ В. Лукіяник 29 травня 2008 року у Міжнародному слов’янському фонді культури і писемності отримав почесну грамоту за труди по збереженню єдності Святої Церкви. Окрім того, він, як співголова СПБР, був нагороджений медаллю святих благовірних князів Бориса і Гліба “За подвижницьке служіння” Громадським рухом “Росія православна”. Раніше відзнаки удостоївся чільник СПГУ В. Кауров, який отримав з рук керівника Відділу зовнішніх церковних зв’язків РПЦ митрополита Кирила російський церковний орден князя Даниїла Московського. При цьому ієрарх зазначив: “Ваші діяння мають велике значення не тільки для Одеси, не тільки для України, але й для всієї нашої Церкви”⁶.

Можна припустити, що квазіцерковні громадські організації України отримують фінансування через аналогічні російські структури. Заяви їхніх лідерів про функціонування виключно за рахунок членських внесків та благодійних пожертвувань видаються малоюмовірними, враховуючи розмах суспільно-політичної активності цих об’єднань. Більше того, російська сторона прямо зацікавлена в діяльності православних громадських інституцій на українських теренах з вираженням антинаціональним спрямуванням.

д) *ангажованість антиукраїнською політикою.* Квазіцерковні громадські організації безпосередньо причетні до політизації конфесійного простору країни. Проаналізувавши ситуацію після президентської виборчої кампанії 2004-2005 років, ними був зроблений висновок щодо нібито посилення антиправославних дій по відношенню до УПЦ МП в умовах приходу до влади “помаранчевих сил”. Йдеться про активізацію зусиль на ниві конституювання Помісної православної церкви та перехід храмів Московського патріархату у юрисдикцію, перш за все, УПЦ КП. Аби не допустити подібного в подальшому й перешкодити обранню “помаранчевих” кандидатів до Верховної Ради України та органів місцевого самоврядування, активісти СПБУ та Православного братства св. Олександра Невського вирішили під час чергових виборів до Парламенту і місцевих рад “підкорегувати” електоральні симпатії православної громадськості. З цією метою на базі двох вище згаданих інституцій у вересні 2005 року створили Всеукраїнське громадське об’єднання “Православний вибір”. Його основні завдання зводилися до проведення “роз’яснювальної роботи” серед віруючих та організації представників православно-проросійської спільноти для участі в тій чи іншій роботі на майбутніх виборчих перегонах. Зокрема, “Православний вибір” заявив про себе на позачергових виборах до Верховної Ради України. Активісти організації, мотивуючи свою позицію антиправославною спрямованістю “помаранчевих” політичних сил, закликали православних виборців не голосувати за БЮТ, НУ-НС, Блок Володимира Литвина. “Православний вибір” також сформулював ідеологічні засади, що повинні бути прописані у програмах суб’єктів виборчого процесу: підтримка канонічної Церкви, недопущення втягування України в далекі цивілізаційні структури Заходу – НАТО і Євросоюз, надання державного статусу російській мові тощо. З аналогічною позицією об’єднання виступило й під час травневих виборів до Київради.

З іншого боку, типовим прикладом заполітизованості навколоцерковних громадських структур став осуд Архієрейським Собором УПЦ МП (грудень 2007 року) діяльності СПГУ та його голови В. Каурова. Поважне зібрання ієрархів кон-

статувало факт, що привнесенням політичних гасел на церковну ниву СПГУ дискредитує імідж Церкви, провокує дестабілізацію внутрішньоцерковного життя, ускладнює її взаємовідносини з керівництвом держави. Наслідком обвинувачень виявилось відмежування УПЦ МП від діяльності каурівської організації.

е) *нетерпимість до демократії інакомислення*. Квазіцерковним громадським організаціям абсолютно неприйнятна елементарна “гнучкість” мислення. Їхня публічна риторика вимірюється переважно спектром категорій, що несуть “полярне” смислове навантаження: свій/чужий, істинний/неістинний, правовірний/єретик, канонічний/неканонічний тощо. При цьому поняття “канонічний”, “правовірний”, “істинний” застосовуються виключно по відношенню до віруючих та кліру УПЦ МП. Адепти й духовенство інших конфесій сприймаються як розкольників, прозеліти, сектанти, агресори і т. ін. Красномовним підтвердженням сказаного може слугувати одна із заяв, поширена Православним братством св. Олександра Невського у червні минулого року. В ній міститься низка обвинувачень на адресу греко-католиків: УГКЦ проголошується “руйнівником православ’я”, їй приписується “агресивний наступальний характер”, сповідання “ідеології русофобії та українського шовінізму”. Інший приклад – заява СПГУ з приводу прохання релігійних організацій Одеси виділити їм 100 земельних ділянок для будівництва культових споруд. В документі, зокрема, стверджується: “Коли розкольників й сектантів вимагають в Одесі більше ста (!!!) землевідведень для створення форпостів своєї експансії на канонічній території УПЦ Московського Патріархату, ми цього терпіти не будемо! Ми доб’ємося землевідведень у КОЖНОМУ МІКРОРАЙОНІ ОДЕСИ для храмів Української Православної Церкви Московського Патріархату. Їх повинно бути кілька тисяч, як у Греції, де на 10 мільйонів населення – понад 20 тисяч храмів! І ми будемо уважно стежити, щоб розкольникам, у тому числі з “Київського патріархату”, уніатам і сектантам, земля під будівництво їх “храмів” не виділялася. У них і так повно центрів експансії”⁷

Зрозуміло, що подібні дії та висловлювання тільки посилюють лінії поділів між віруючими, значно звужують поле діалогу та взаємодії між адептами різних конфесій.

Висновки

Діяльність квазіцерковних громадських організацій спрямована на:

- консервування юрисдикційного підпорядкування УПЦ Московській патріархії;
- упередження та знищення будь-яких автокефальних тенденцій і прагнень у середовищі українського православ’я;
- утвердження атмосфери нетерпимості та ворожості у міжконфесійних відносинах;
- політизацію релігійно-церковного простору та дестабілізацію суспільно-політичних відносин в Україні, особливо в періоди виборчих кампаній;
- поглиблення регіоналізації країни за конфесійно-церковними ознаками й підживлення на цій основі сепаратистських тенденцій.

Окрім того, вносячи дисбаланс, напруженість і ворожнечу в розвиток суспільно-релігійних взаємин, функціонування промосковськи орієнтованих православних братств виступає каталізатором суспільної напруги загалом, оскільки:

- паплюжить історичну пам’ять українського народу;
- дискредитує імідж очільників української влади;
- збуджує громадськість проти європейського курсу України;
- є джерелом поширення сепаратистських настроїв.

Отже, маємо підстави стверджувати, що діяльність квазіцерковних громадських об’єднань суперечить національним інтересам і становить загрозу національній безпеці Української держави.

Пропозиції

Враховуючи небезпеку функціонування квазіцерковних громадських організацій для національних інтересів України, вважаємо за доречне:

⁷ <http://www.otechestvo.org.ua/main/20076/2511.htm>

1. Проводити широкомасштабну (з використанням телебачення, радіо, друкованих ЗМІ тощо) публічну кампанію з роз'яснення сутнісної специфіки означених вище структур.

2. Приділити належну увагу діяльності проросійських православних об'єднань з боку вітчизняних спецслужб з метою:

– встановлення відповідності їхніх статутних положень чинному законодавству;

– виявлення ступеню кореляції статутних положень з практикою конкретних дій;

– визначення джерел їхнього фінансування;

– виявлення в даних організаціях чисельності іноземних громадян та таких, які мають водночас з українськими й паспорти інших держав;

– відслідковування їхніх контактів з іноземними організаціями, які спрямовують їхню діяльність.

3. У разі виявлення порушень чинного законодавства квазіцерковними громадськими організаціями вживати негайних заходів щодо припинення їхньої діяльності та притягнення винуватих осіб до кримінальної відповідальності.

С. КИЯК ■

РЕЛІГІЙНО-ЦЕРКОВНИЙ ЧИННИК В СТАНОВЛЕННІ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА: УКРАЇНСЬКИЙ КАТОЛИЦЬКИЙ АСПЕКТ

Проблема становлення громадянського суспільства в Україні і місця в ньому релігії 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 та аналізу в контексті демократизації українського суспільства, але й визначенню місця і ролі релігій, зокрема християнства, в сучасному українському суспільному житті. Розгляд останнього аспекту досліджень в контексті сучасного аджорнаменту є невіддільним від витворення історично об'єктивної картини церковно-богословської ідентичності провідних християнських церков та їх ролі у формуванні сьогоденного громадянського суспільства в Україні [Див.: Яроцький П. Дискурс аджорнаменту: від сотеріологічного ексклюзиву до інкультурації // Віра і розум – двоє крил людського духу. – К.; 2001. – С. 204-215].

Українська католицька церква (УКЦ), за якою закріпилась офіційна назва “Українська Греко-Католицька Церква” – історично-еклезіологічна та богословсько-літургійна спадкоємиця Київської церкви – за свою більш ніж тисячолітню історію нагромадила значний досвід співпраці з суспільством в різноманітних сферах його діяльності. Впродовж всієї української історії ця церква виступала чинником єднання суспільства у розв'язанні духовно-культурних, соціально-економічних і суспільно-політичних проблем. Київська церква, об'єднавши Київську Русь у централізовану християнську державу, стала надійним засобом національної самооборони та соціальної організації і вдосконалення суспільства завдяки своєму активному впливові на всі суспільні сфери.

Дослідження проблеми багатогранності та історичної динаміки християнського впливу на становлення українського громадянського суспільства потребує передовсім вияву і аналізу богословських й церковно-історичних джерел суспільно-

■ С.Кияк – докт. філос. наук, доктор теології, проф., зав. кафедрою релігієзнавства і теології Прикарпатського національного університету.

го вчення українського католицизму з врахуванням суспільного вчення Католицької церкви та в контексті витворення УКЦ своєї ідентичності як помісної, самоуправної церкви – органічної складової частини Вселенської церкви.

Вивчення історичних коренів та генезису суспільного вчення Українського католицизму, особливо невід’ємної його аспекти – становлення громадянського суспільства, набуло особливої актуальності у зв’язку з розбудовою незалежної Української держави та становленням УКЦ 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 надає їм особливого духовно-емоційного забарвлення, збагачуючи сьогоdnішній український суспільний процес колосальним історичним досвідом, усталеною віками християнською традицією [Див.: Колодний А. Національна церква як вияв національної ідентичності: український контекст // Релігійна свобода. – №6. – С. 21].

Тому сьогодні особливо важливим є дослідити богословсько-історичні корені, процес становлення та сучасне бачення проблеми громадянського суспільства у соціальному вченні Українського католицизму. Дослідження цієї проблеми є актуальним і з позицій витворення об’єктивної картини ідентичності та суспільної ролі УКЦ як однієї із традиційних українських християнських церков, з одного боку, а з другого – як органічної складової Вселенської – Католицької церкви, котра сорок років тому на II Ватиканському соборі сама зніціювала, власне, як внутрішнє так і зовнішнє преображення – гармонізацію ставлення церкви до суспільних проблем людства, яка отримала на сьогодні всім добре відому назву “аджорнаменто”. Рішення цього собору перенесли церкву в самий епіцентр сучасних суспільних проблем, якими церква не лише переймається, але й багато з них успішно розв’язує, що сьогодні не лише викликає похвальне поцінування її місії навіть у західних секулярних мас-медіа і спричинилося до повернення симпатій широкого світового загалу до Католицької церкви. Ця церква, як слушно підкреслюють сучасні політологи та релігієзнавці, знову здобула собі авторитет не тільки в Європі, але й в усьому світі, зокрема на пострадянському просторі, де стараннями цієї церкви відроджується духовно-соціальна і екуменічна діяльність місцевих церков [Див.: Маринович М. Українська ідея і християнство, або Коли гарцюють кольорові коні Апокаліпсису. – К.; 2003. – С. 236].

Проблематика церковного аджорнаменто, з огляду на складні історичні події в житті УКЦ і України останніх шістдесяти років, відносно мало досліджена в українській богословській та релігієзнавчій літературі, лише від часу легалізації цієї церкви питання суспільного церковного вчення й церковної діяльності набули активного розгляду, хоча суспільне вчення Католицької церкви реалізується вже понад сто років, однак в українському католицизмі, через вище згадані історичні обставини, ці проблеми були предметом наукового розгляду лише в діаспорі. Саме тому доцільним є дослідження історичних коренів, становлення і сучасних засад суспільного вчення українського католицизму в контексті сучасних офіційних документів Католицької церкви та праць провідних теологів з проблем суспільного вчення католицизму.

В Українському католицизмі впродовж всієї його історії, а особливо в останні п’ятнадцять років, набув дальшого розвитку історичний досвід Київської церкви, що засвідчують численні документи синодів і соборів та звернення єпископату УГКЦ. Це дозволило цій церкві добитися реалізації важливого підходу до суспільної адаптації божественних істин – “розбудови” істини через практику життя, через “спорудження” правди, здійснення добра в історії через усі форми людської діяльності, аж до турботи про загальне добро за допомогою церкви і держави [Див.: Звернення єпископів Української Греко-Католицької Церкви до вірних та всіх людей доброї волі про завдання християнина в сучасному суспільстві // Нова Зоря. – 1999. – Ч. 13 (333). – С. 4-5].

Дана засада суспільного аджорнаменто Української Католицької Церкви засвідчує успадкування нею підходів раннього українського християнства Київ-

ської традиції до суспільних питань, викладених, зокрема, в праці “Слово про закон і благодать” першим київським митрополитом-українцем Іларіоном (1051-1054) – першим ідеологом Київського, виразно противізантійського християнства. Засади богословського і суспільного вчення митрополита склали основу київської (української) суспільно-богословської доктрини. Спорідненість суспільних засад вчення митрополита із суспільним вченням католицизму засвідчена всією історією УКЦ, а особливо – його сьогоднішньою соціальною доктриною, в основі якої лежить намагання означити, що є добром для конкретної людини-громадянина в контексті загальносуспільних вартостей, а також – вияв бажання захищати її в процесі інкультурації різних рівнів. Це є також свідченням геніальної пророчості вчення митрополита Іларіона, який, майже за дев'ятсот років до офіційної появи суспільного вчення Католицької церкви виклав в згаданій праці його майбутні засадничі положення, зокрема виявив універсальний характер християнської суспільної доктрини, котрий є невід'ємною її сучасною складовою [Див.: Катехизм Католицької Церкви. – Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002. – С. 61; Бадджо А.-М. Християнське соціальне вчення: ідентичність та методологія // Соціальна доктрина Церкви. – Львів: Свічадо. – 1998. – С. 61]. Тому суспільне вчення митрополита Іларіона не лише відіграло важливу роль в становленні раннього українського суспільства, але його засади залишаються актуальними й сьогодні для формування громадянського суспільства в Україні.

Зокрема, митрополитом Іларіоном був сформульований християнський соціальний принцип, основоположною засадою якого була відповідальність особи і народів за дар людського життя, активне використання дарованого Богом милосердя для побудови справедливого людського суспільства. Цей принцип був яскравим свідченням католицькості християнського світогляду митрополита та всієї Київської церкви, що підтверджує сучасне суспільне вчення Католицької церкви [Див.: Іван Павло II. Енцикліка “Centesimus annus” – “Сотий рік” (01.05.1991) // Церква і соціальні проблеми. Енцикліка “Сотий рік”. – Львів, 1993. – С. 454].

Наступна суспільна засада Київського християнства зобов'язувала до дотримання в громадському й приватному житті суспільства євангельських правд милосердя й солідарності, актуальність і католицькість якої засвідчена не лише історією, але й сучасним соціальним вченням Католицької церкви, в якому наведеному принципу відводиться надзвичайно важлива роль [Див.: Папа Лев XIII. Енцикліка “*Regum novarum*” – “Нові речі” // Церква і соціальні проблеми. Енцикліка “Сотий рік”. – Львів. – 1993. – С. 531, 533. Іван Павло II. Енцикліка “Centesimus annus” – “Сотий рік” // Церква і соціальні проблеми. Енцикліка “Сотий рік”. – Львів. – 1993. – С. 530-532. Див.: Климичин І., Климичин О. Збагнути світ і себе в ньому (тим, хто задумується над місцем релігії у своєму світогляді). – Івано-Франківськ.; 2004. – С. 141-143].

Дані принципи-засади Київського християнства мали надзвичайно великий вплив на духовне виховання українського народу та на становлення української нації й саме вони склали рушійну силу подальшої української історії: християнство принесло у свідомість українського народу живе розуміння Бога, яке змінило українське суспільство, і саме церква дбала про цілковиту реалізацію християнських засад в житті як окремих християн, так і всього народу.

Християнство виявило та зреалізувало на українському ґрунті поняття добра, зробивши його загальнозрозумілим та загальнозживаним, обов'язковим, що в свою чергу склало засадничу духовну базу в об'єднанні розрізнених племен Київської Русі в один український народ. І саме це заклало початок українського історичного процесу [Див.: Великий А.-Г. Релігія і церква – основні рушії української історії // Київська Церква. – 2000. – №5 (11). – С. 49-51, 57]. Цей процес виявив та закріпив також універсальні цінності української культури, котрі, з іншого боку, стали також історичними виразниками становлення духовного життя українського суспільства і завдяки християнству сприяло досягненню українською культурою європейських висот, що стало яскравим

свідченням вдалої інкультурації Христового Євангелія на українському ґрунті. Тому саме церква стала об'єднуючим, концентруючим фактором, витворюючим національну спільноту, який визначив становлення української нації, а християнство стало вагомим чинником соціальної активності людини на усіх щаблях розвитку українського суспільства, зокрема сьогодні воно є покликаним до великої місії творення нової української людини [Див.: Кульчицький Б., Кульчицький Я. Християнство у системі орієнтирів соціальної активності людини // Київська Церква. – 2000. – № 5(11). – С. 111].

Християнське соціальне вчення витворило релігійні основи державної влади, оскільки християнство само є джерелом та носієм суспільної сили. Відтак сам Ісус Христос, як наголошує папа Іван Павло II в Апостольському посланні “Ecclesia in Europa” та в численних листах-зверненнях до різноманітних церковно-державних європейських інституцій, дав людству дієве Євангеліє, котре є джерелом надії як в особистому, так і церковно-державному житті [Papst Johannes Paul II. Nachsynodales Apostolisches Schreiben “Ecclesia in Europa”. – Vatikanstadt: Libreria editrice Vaticana. – 2003. – S. 38-40. Див.: Giovanni Paolo II. Profezia per l' Europa. – Roma: Piemme, 1999. – 1021 p.]. Саме завдяки новій євангелізації класичне католицьке суспільне вчення, однією із центральних цілей якого є оголошення християнської благовісті спасіння, змогло сьогодні суттєво розширити діапазон досліджуваних проблем, включивши в нього аналіз на євангельських і морально-етичних засадах питань гармонійного співіснування особи і суспільства, з точки зору дотримання прав і духовних свобод першого, а також – підходів до проблем побудови громадянського суспільства з врахуванням його релігійних реалій [Див.: Karrenberg F. Evangelische Soziallehre // Katholisches Soziallexikon. – Innsbruck: Tyrolia Verlag, 1964. – S. 215-216. Roos L. Über Gegenstand, Erkenntniswege und heutige Aufgaben einer christlichen Gesellschaftslehre // Die eine Ethik in der pluralistischen Gesellschaft. – Innsbruck: Tyrolia Verlag, 1987. – S. 258].

При цьому як церква, так і держава покликані для служіння народові, дбаючи, відповідно, про його духовні потреби та про забезпечення всіх його прав на засадах справедливості, що вимагає їх тісної співпраці, але без взаємного втручання. Це зумовлено вже навіть тим, що справжньою метою держави та її політичної влади, як підкреслює Олів'є Клеман, є не пригноблення людини, але гарантування їй свободи, охорона її життя й перешкоджання руйнівному насильству, бо роль держави, стверджує цей вчений, цитуючи Володимира Соловйова, полягає не в тому, “щоб перетворити суспільство в рай, а в тому, щоб запобігти перетворенню його в пекло” [Клеман О. Віра і влада // Соціальна доктрина Церкви. – Львів.; Свічадо. – 1998. – С. 104].

Саме справедливий порядок в суспільстві й державі є, як наголошує папа Бенедикт XVI в енцикліці “Deus caritas est” – “Бог є любов”, центральним завданням політики, оскільки, держава, котра декларує себе справедливою, не може руйнувати релігії, але мусить гарантувати свободу й спокійний розвиток для різноманітних релігій. Церква ж, “як спільнотне вираження віри християнської, має свою незалежність й на основі віри живе у формі спільноти, яку держава повинна респектувати. Обидві сфери є розділеними, але завше залишаються у взаємній відповідальності” [Benedykt XVI. Encyklika “Deus caritas est” do biskupow, presbiterow i diakonow do osyb konsekrowanych i wszystkich wiernych [wieckich o miBo[ci chrze[ijaDskie]. – Warszawa; 2006. – s. 35-36. Див.: Яроцький П. Відношення українських церков і релігійних організацій до розбудови громадянського суспільства // Релігійна свобода. Взаємини держави і релігійних організацій – правові та політичні аспекти. – 2006. – № 10. – С. 115-116].

Відтак церква і держава у виконанні своїх завдань повинні діяти як партнери, не допускаючи взаємної залежності. Тому, – підкреслюється в “Зверненні Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви до вірних щодо результатів Третьої сесії Патріаршого Собору УГКЦ, що відбулася у червні – липні 2002 року”, – “Церква має бути відкрита на життя спільноти, на всі її проблеми, однак, вона не повинна втручатися у сферу діяльності держави. А держава не сміє тисну-

ти на Церкву. Їхні відносини повинні будуватися на загальнолюдських та християнських засадах”. В цих взаєминах є надзвичайно цінним для держави, – як наголошується далі в Зверненні синоду єпископів УГКЦ, – столітній досвід церкви в збереженні родини та в розвиток освіти, як важливих громадянських чинників поступу українського суспільства, повинен враховуватись й державою задля вирішення даних питань [Звернення Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви до вірних щодо результатів Третьої сесії Патріаршого Собору УГКЦ, що відбулася у червні – липні 2002 року // Документи єпархіальних соборів Української Греко-Католицької Церкви (2001-2002). – Львів.; 2003. – Т. 1. – С. 9-10].

Даний досвід українського католицизму є цінний для влади найперше тим, що в ньому реалізований засадничий принци католицького суспільного вчення про владу – принцип виконання влади, як її служіння народові, й поваги до головних прав людини, в основі якого, згідно сучасного католицького суспільного вчення, повинна бути покладена справедлива ієрархія суспільних вартостей, “щоб усім полегшити користування свободою і відповідальністю. Вище керівництво повинно мудро виконувати “розподільчу справедливість”, враховуючи потреби і внесок кожного, маючи на меті згоду й мир. Вони повинні стежити за тим, щоб встановлені ними закони й розпорядження не спричинювали спокуси протиставлення приватних інтересів суспільним” [Катехизм Католицької Церкви. – Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002. – С. 514].

Саме завдяки усвідомленому дотриманню цих засад співдії церкви і держави, якими керувалось українське християнство ще майже за тисячу років до появи офіційного суспільного вчення Католицької церкви, український католицизм, як невід’ємна складова українського християнства, завдяки новій євангелізації продовжив розвиток традиції Київського християнства про відповідальність церкви і держави за долю народу. Він розширив коло суспільних об’єктів церковного аджорнаменту в контексті співпраці церкви і держави на принципах католицького суспільного вчення про владу як активну форму служіння народові на засадах збереження головних прав людини, миру й злагоди, дотримання “субсидіарності” та “розподільчої справедливості” у відповідальності влади і особи. УГКЦ, дотримуючись базового й універсального принципу суспільної доктрини Католицької церкви – пошанування гідності людини, реалізує свій підхід до розбудови громадянського суспільства в Україні на засадах антропоцентричності, відповідно до яких світ і суспільство отримують своє вираження в людині як в універсальному суспільному центрі та в оберіганні її гідності, оскільки людська особа, розвиток та реалізація її гідності є основою, суб’єктом і метою діяльності держави, котра, як громадянське й світське утворення, покликана дотримуватися разом із церквою взаємної автономії та здорової співпраці на службі людині. Саме тому для Українського католицизму християнська солідарність та релігійна толерантність разом із пошануванням природного права і справедливості, як найвищих конституційних засад громадянського суспільства, є наріжними складовими в підходах до його розбудови на засадах співпраці кожного громадянина для загального добра і процвітання. Така активна участь українських католиків у громадському житті є загальним правилом і регламентується “Суспільним дороговказом віруючого” – своєрідним “декалогом” суспільної поведінки віруючих УГКЦ, який містить засадничі принципи їх морально досконалого приватного, сімейного й суспільного життя.

СОЦІАЛЬНЕ ВЧЕННЯ УКРАЇНСЬКОГО ГРЕКО-КАТОЛИЦИЗМУ Й УТВЕРДЖЕННЯ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА В УКРАЇНІ

Вихід з підпілля східних католицьких церков у країнах Центрально-Східної Європи посприяв відтворенню католицьких структур на їх теренах. Радикальні зміни, які відбулися наприкінці 1980-х – початку 1990-х рр. в Україні, піднесли питання розвитку громадських інституцій на такий рівень, про який багато борців за цю свободу не наважувались і мріяти. Та для того, щоб на тлі цих незворотних демократичних перетворень соціальна місія церкви, в тому числі й Української Греко-Католицької Церкви (УГКЦ), мала можливість реалізуватися, постали необхідними ряд передумов.

Відомий американський дослідник В. Коул Дюрем виокремлює чотири таких передумови. Першою серед них є мінімальний релігійний плюралізм. Допоки в суспільстві відсутні принаймні елементи цього поняття, питання про релігійну свободу є практично безпідставним. Лише тоді, коли відмінність у світоглядах починає сприйматися як неминуча даність, виникають підстави для релігійної свободи. Іншою передумовою автором визнається економічна стабільність у суспільстві. Наступна передумова стосується політичної легітимності того чи іншого суспільного устрою. Нарешті, остання передумова стосується бажання однієї релігійної спільноти, як правило панівної, співіснувати з іншими релігійними групами у толерантному режимі. Така спрямованість до толерантного співіснування, у переважній більшості випадків постає не як іманентна даність, а радше як результат доволі тривалої еволюції богослов'я та релігійної культури. [В. Коул Дюрем Перспективи щодо релігійної свободи: порівняльна структура // Релігійна свобода і права людини: правничі аспекти. – Львів., 2001. – С.25]

На наш погляд, в усій повноті жодна з цих передумов наразі не досягнута у сучасному українському суспільстві, саме тому здійснювати свою соціальну місію церква змушена під значним суспільним тиском. Навіть українське релігійне різноманіття, яке справді створює мінімальні релігійні передумови до розвитку релігійної свободи, – це не релігійний плюралізм у повному сенсі, як його розуміють соціологи. Адже плюралізм вимагає визнаної усіма багатоманітності і встановлення цими суб'єктами певних умов мирного співіснування. Далеко не всі суб'єкти релігійного життя України визнають реальність конфесійного розмаїття. [Там само. – С.27]

На думку одного з ієрархів Української Греко-Католицької Церкви, владики Софрона Мудрого, Церква і держава є тими громадськими інституціями, які спільно відповідають за те, щоб утвердити успадковані християнські цінності для побудови високодуховного, розвинутого, демократичного, громадянського суспільства. На думку архієрея, не можемо забувати що саме християнство покликане стати для нас базою, щоб сформувані таке суспільство, [Див.: Кияк С. Ідентичність українського католицизму: генезис, проблеми, перспективи / – Івано-Франківськ, Нова Зоря, 2006. – С.467]

О крім вище наведених суспільно-духовних засад та вартостей, які заслуговують на пошанування й увагу, в сьогоденній Україні в контексті побудови в ній громадянського суспільства та які є також метою й критеріями досконалого суспільного життя, в греко-католицькому суспільному вченні особливий наголос робиться на чесності, справедливості, взаємоповазі, працьовитості, правді, турботі 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 й пря-

муватиме до суспільного беззаконня. Це є цілком виправданим, оскільки засадничою цінністю існування громадянського суспільства є реалізація гідності й покликання людини. Для досягнення цієї мети якраз і є необхідне 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, необхідним є внутрішнє навернення суспільства до духовних і моральних цінностей.

Стан розвитку громадянського суспільства в Україні на даний час є наслідком взаємодії відразу кількох чинників, серед яких дуже складно виокремити головний. На думку Віктора Єленського, релігійно-суспільний розвиток посткомуністичних країн, до яких належить Україна, є дуже значною мірою процесом відтворення – відтворюються типи релігійних культур, які формувалися впродовж тривалого історичного періоду і різною мірою були піддані руйнуванню з боку комуністичного режиму. У цьому ж контексті слід вказати й на відносну слабкість українського націоналізму і відсутність у ньому жорсткої конфесійної ідентифікації. Український національний наратив значно меншою мірою пов'язаний із релігією, ніж національні конструкти багатьох інших східноєвропейських народів. Коли йдеться про українця, то це зовсім не означає такої ж релігійної визначеності, як у випадку серба, хорвата чи поляка. [Колодчин В. Перспективи й завдання мирянського руху в діаспорі // Роль мирян в Українській Греко-Католицькій Церкві. Матеріали конференції мирян. – Львів, 1998. – С.106]

Відтак не випадково однією з фундаментальних засад сучасної католицької суспільної доктрини, якою керується УГКЦ, є її антропоцентричність: світ і суспільство знаходить своє вираження в людині, в її суспільному централітеті, універсалітеті та дотриманні її гідності. Людська особа, розвиток та реалізація її гідності є основою, суб'єктом і метою суспільної діяльності, зокрема побудови громадянського суспільства. Тому католицьке суспільне вчення виводить як найвищу конституційну засаду громадянського суспільства пошану прав людини, оскільки основним завданням суспільного порядку є дати і забезпечити повноту дії природного права і природної справедливості. Це забезпечення продиктоване вимогами людської природи (особистості) і вимогами самого сенсу й цілей суспільства та його правового і культурного порядку. При цьому правовий лад громадянського суспільства завжди повинен перебувати під опікою і контролем совісті людини, яка 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. [В. Коул Дюрем. Перспективи щодо релігійної свободи: порівняльна структура. // – Львів, 2001. – С. 47].

У контексті наведених вище міркувань спробуємо проаналізувати одну з головних проблем соціального характеру, яка значною мірою ускладнює побудову громадянського суспільства у нашій країні. Йдеться про тотальне явище корупції, яке огорнуло усі без винятку соціальні інституції. Роль Церкви у цьому питанні полягає в аналізі явища корупції з моральної точки зору, тобто з перспективи гідності людини та її призначення до життя в спільноті, а також в моральній оцінці в ситуації, що склалася. Корупція, на думку А. Костюка, містить, зокрема, такі аморальні елементи:

1. Порушення закону. Корумпований представник порушує свій договір з державою і загальнообов'язковий до виконання закон. Таким чином, він не виконує моральний обов'язок діяти відповідно до приписів легітимної влади.

2. Шкода для загального добра. Загальнообов'язковість приписів легітимної влади впливає з того, що вони видані для захисту і розвитку загального добра суспільства. Шкода буває безпосередньою (коли клієнт незаконно збагачується за рахунок спільного добра) або опосередкованою (коли сторони, хоч і не шкодять спільному добру, але занедбують його, ставляться байдуже до його розвитку).

3. Часто в результаті корупційних дій страждає розподільча справедливість і клієнт збагачується за рахунок інших членів суспільства. Таким чином, іншим

членам суспільства може завдаватися пряма шкода, за яку несуть відповідальність учасники корупційних стосунків.

4. Обман. Оскільки корупція заборонена і карається законом, учасники корупційних стосунків, змушені приховувати їх чи навіть надавати їм видимості законності. Це призводить до прямого обману, який заборонений з моральної точки зору. [Костюк А. Корупція як соціальний феномен і як моральна проблема // Документи єпархіальних соборів УГКЦ (2001-2002). – Львів., 2002. – Т. 1. – С.523]

Щоб вирішити цю проблему, неохідне своєрідне “колективне навернення” найрізноманітніших суспільних прошарків. Не менш важливою, однак, є проблема моральної настанови керівників держави. Без їх бажання безкорисливо, патріотично служити спільному добру будь-які політичні чи правові кроки не спроможні покращити ситуації. Український греко-католицизм здатний у цьому сенсі виробити моральне вчення церкви з питань корупції, враховуючи пастирську доцільність та особливості української ситуації. Особливу увагу у вирішенні підстав сприйняття корупції, потрібно звернути на те, коли індивідуальні прояви корупції є безумовним моральним злом і тяжким гріхом, а коли вони є лише моральною недосконалістю, зумовленою несприятливими обставинами. Необхідно також наголосити на руйнівних наслідках, які має корупція для суспільства, та відповідальності, яка лежить на державних та громадських лідерах.

Перефразовуючи папу Івана Павла II, який дав десять власних заповідей польському народові, констатуємо, що деякі з них були б актуальні для побудови справді громадянського суспільства в Україні. Так, зокрема, папа Іван Павло II пише: “Не відрікайся імені свого народу, ані його історичного досвіду, бо то його власний корінь. Навіть за найгірших обставин, змінюючи середовище чи громадянство, не забувай віри своїх предків. Твоя родина повинна стати як церква – учителькою та матір’ю. Розголошуй добре ім’я свого народу, і не дозволяй, щоб воно було надуживане противниками для своїх власних політичних, шовіністичних чи якихось інших цілей. Учися від інших народів усього, що в них добре, але не повторюй їхніх помилок” [Костюк А. Корупція як соціальний феномен і як моральна проблема // Документи єпархіальних соборів УГКЦ (2001-2002). – Львів., 2002. – Т. 1. – С. 523].

За сучасних умов розбудови громадянського суспільства в Україні об’єктивно необхідними і надзвичайно важливими є, як підкреслюють дослідники цієї проблеми, чітке окреслення й вироблення кінцевої мети державотворення, а також формування, з урахуванням українського християнського досвіду та сучасної конструктивної суспільної позиції Вселенської церкви, чітких ціннісних національних критеріїв побудови громадянського суспільства, які б узгоджувались із загальнолюдськими цінностями. Це є необхідним та виправданим в силу того, що цілі й суспільнотворчі зусилля влади й церкви є односпрямованими і доповнюючими, які не гальмують, а навпаки – прискорюють побудову громадянського суспільства в Україні як відкритого демократичного суспільства.

Саме тому ця проблема є вже більше ніж впродовж десяти років предметом постійної уваги провладу Української Греко-Католицької Церкви, яка в зверненнях та рішеннях Синодів ієрархії окреслює суспільні завдання християнства, закликає не лише до вирішення пекучих суспільно-економічних проблем українського суспільства. Також УГКЦ закликає до протидії владі в її маніпуляціях голосами виборців, а й до демократичного волевиявлення як своїх вірних і духовенства, так і всього українського суспільства, забороняючи при цьому своїм священикам не тільки ставати кандидатами в депутати різних рівнів, але й агітувати за тих чи інших осіб та партій. Тим самим УГКЦ, відповідно до своєї ідентичності, засвідчує свою небайдужість до важливих політичних подій в Україні, що торкаються морально-етичних аспектів життя українського суспільства, оскільки вона, поряд із державою, покликана самим Богом служити цьому суспільству. Завданням цієї душпастирської місії, як, зокрема, наголошується у “Зверненні Синоду єпископів Української Греко-Католицької Церкви до вірних і всіх людей доброї волі щодо соціально-політичної ситуації в Україні” від 28 січня 2004 року, “зробити все від неї залежне, щоб суспільно-політичні процеси відбувались якнайкраще,

якнайчесніше і найсправедливіше. 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, і пошану з боку громадян до держави, якщо вона дбає про спільне благо. ... Підстава нашої надії – в будіванні суспільного життя на таких міцних підвалинах як мораль і закон. Християнська мораль постійно плекає в людині почуття внутрішньої свободи та відповідальності за прийняті рішення... Хай з новою силою прозвучить у нинішній час духовна заповідь Володимира Мономаха: “Не дайте сильним погубити людину!”. Бадьорімося, вірмо й надіймося, діймо по совісті – і Бог миру буде з нами!” [Владика Софрон Мудрий До питання вдосконалення правого забезпечення діяльності Української Греко-Католицької Церкви в Україні // Релігія і закон: проблеми правового врегулювання державно-церковних відносин. – К.; 2002. – С.123]

Саме тому соціальні ініціативи українського греко-католицизму тісно пов’язані з усвідомленням необхідності екуменічного діалогу з іншими християнськими церквами і нехристиянськими спільнотами в Україні.

Підсумком суспільної діяльності УГКЦ впродовж останнього десятиліття і її результативним внеском у випрацювання засад суспільного вчення й розбудови в Україні громадянського суспільства став так званий “Суспільний дороговказ віруючого”, своєрідний “декалог”, який містить десять основних принципів суспільної поведінки віруючих УГКЦ, затверджений 2002 року Синодом цієї Церкви. Основу цього “Дороговказу”, що є своєрідним “декалогом” суспільної діяльності українського католицизму, склали принципи, які накреслили шлях морально досконалого приватного, сімейного й суспільного життя християн. На переконання О. Недавної, показовим в “Дороговказі” є те, “що в усіх пунктах так чи інакше закладається адекватне бачення ролі індивіда в демократичному громадянському суспільстві як вільної одиниці, свобода якої забезпечується повагою до свобод інших та свідомістю солідарності у спільноті... Будучи квінтесенцією суспільно значущих настанов УГКЦ, “Суспільний дороговказ віруючого” є ланкою у послідовній стимуляції Церквою у своїх вірних свободи вибору й персональної відповідальності за неї кожного”[Цит. За: Кияк С. Ідентичність українського католицизму: генезис, проблеми, перспективи. – Івано-Франківськ., 2006. – С.451]

Зокрема, від українських католиків вимагається: жити вірою і надією в Ісусі Христі за вченням Церкви; допомагати суспільству через своє особисте життя, шануючи в кожній людині образ Божий, уникаючи забобонів і ворожби; шанувати своє тіло, не оскверняючи його алкоголем, тютюном, наркотиками, сексуальною розбещеністю, а протиставляти їм мудрість і силу Євангелія та християнську мораль; впливати на засоби масової інформації; сумлінно виконувати свої обов’язки, докладаючи зусиль до подолання розбрату, злоби і ненависті між людьми, поцінуючи суспільну єдність; оберігати життя та допомагати хворим, беззахисним і безправним; зберігати чистоту життя, плекаючи подружню любов і вірність, зміцнюючи на християнських засадах родину. В основу матеріальних відносин УГКЦ закликає покласти: безкорисливість, незазіхання на спільні чи особисті матеріальні цінності, поборювання хабарництва, пошанування прав дитини, справедливих законів і прав інших, протидію усім видам насильства. Не оминуло суспільне вчення УГКЦ й екологічних питань. Так, “Дороговказ” закликає до шанування і розсудливого користування природними багатствами Землі – дару Бога.

Таким чином, головною передумовою функціонування громадянського суспільства в Україні є динамічна взаємодоповнюваність державної та церковної функції. Серйозний вплив на формування потреби громадянського суспільства має характер релігійності в Україні. Усвідомлення трансцендентності головного джерела прав і свобод, складової громадянського суспільства робить їх справді невідчужуваними та універсальними. Однак маємо сказати і про наявність певного колективного релігійного досвіду, необхідності усвідомлення “колективного навернення”, спільного суспільного переживання, поєднаного з непоборною волею розвивати у собі відблиск Божої подоби. Цей розвиток кристалізує наріжний

камінь релігійної свободи. Було б некоректним говорити про релігійність наших співвітчизників у її соціальному контексті категоріями “добра – погана”. Адже це не ті категорії, якими можна охарактеризувати стосунки з Богом.

Розмірковуючи про досягнення України у сфері розбудови громадянського суспільства, все ж слід наголосити, що певною мірою, саме завдяки свободі слова, релігійній свободі та іншим демократичним перетворенням, можемо говорити про певні успіхи в цьому сенсі. У кожному разі державна влада жодним чином не вдавалася до обмеження будь-яких прав і свобод людини, хоч і намагалася певною мірою абсолютизувати свій вплив у цьому сенсі ще у пер. пол. 90-х рр. м. ст. Ступінь організованості опору, на який могла б наштотхнутися влада у тому разі, якби вона наважилась обмежити демократичні свободи, які є основою громадянського суспільства, стане дуже точним тестом на потребу свободи в українському соціумі.

М. ЧЕРЕНКОВ ■

УКРАЇНСЬКИЙ ЄВАНГЕЛЬСЬКИЙ ПРОТЕСТАНТИЗМ: ПАРАДИГМА РЕФОРМАЦІЇ В СУЧАСНОМУ КОНТЕКСТІ

В Україні протестантизм представлений переважно пізніми течіями, найбільш масові та впливові серед яких належать до євангельського протестантизму і складають громади віруючих баптистів та п'ятидесятників. Євангельський протестантизм – це дослідницький конструкт, що дає змогу об'єднати декілька протестантських конфесій в одну групу за неформальною ознакою з відносно стійким характером конфесійних кордонів та внутрішніх протестантських демаркацій. Водночас євангельський протестантизм як спільнота віруючих, в якій посилюються богословські та історичні відмінності серед ідентичних груп, стає реальністю сучасного релігійного життя. Вітчизняні богослови стверджують саме про євангельську спільноту, а не окрему церкву, включаючи до неї основні групи євангельських християн, баптистів та п'ятидесятників [Негров А. Герменевтика в процессе преобразования: три герменевтических горизонта славянского евангелического сообщества в постсоветский период // Богословские размышления. – 2004. – №4. – С. 7–8].

Хоча П. Бергер та Т. Лукман, вказуючи на сконструйований характер соціальної реальності, закликають відмовитися від спроб відновити тотожність ідеальних типів і реальних феноменів, а з тим визнати проблему співвідношення між повсякденними типізаціями та соціальними конструктами: “Пуританин знав, що він – пуританин, та без особливих зусиль визнавався таким, зокрема, англіканцями; але соціолог, який хотів би перевірити тезу Макса Вебера про протестантську етику, має спиратися на дещо інші і більш складні процедури задля того, щоб “пізнати” емпіричні референти веберівського ідеального типу” [Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.; Academia, 1995. – 323 с.]. У руслі цієї логіки можна говорити, з одного боку, про те, що євангельський протестантизм став реальністю ще задовго до його типізації, а з іншого про те, що методологічні конструкти впорядковують соціальну реальність та формують новий її гештальт.

У сучасних міждисциплінарних дослідженнях можна виокремити три перспективні напрями, що адекватно пояснюють феномен та тенденції розвитку Реформації: концептуальне осмислення євангелізму як соціального християнського ідеалу; специфікація євангельського протестантизму як народної, бідної церкви; ультрамодерністське прочитання євангельської віри.

Концептуальне осмислення евангелізму як опозиції до візантизму – цей напрям активно розробляється евангельським вченим-соціологом В. Бачиніним та істориком І. Подберезьким. Враховуючи відродження ідей візантизму та імперської ідеології в пострадянських країнах, евангелізм може бути дієвою альтернативою цьому процесу, альтернативою, яка спирається на європейськи зорієнтоване евангельське християнство. Російський соціолог, автор нового дослідницького напрямку – “імперіології” С. Лур’є обґрунтовує, що для Росії імперія – це доля [Лур’є С. Община, империя, православие в русской этнической картине мира XV–XVII веков // Отечественные записки. – 2001. – №1. – С. 18–46]. Російська свідомість, продовжуючи традиції Риму та Візантії, є імперською за власною сутністю. До того ж слід зазначити, що особливу роль у легітимації імперської влади і в Другому, і в Третньому Римі відіграло православ’я. В основі Візантійської імперії ми знаходимо ідею, що земна імперія є копією Царства Небесного та що правління імператора є проявом Божественного панування. Візантійська імперія усвідомлювала себе унікальною та єдиною державою як зразок для наслідування всіма православними народами. Навіть про політично незалежних русичів патріарх Фотій писав як про підданих імперії.

С. Лур’є простежує також зв’язок між протестантизмом та Британською торговою імперією, яка ґрунтувалася на своєрідному альянсі релігії та торгівлі. Навіть без допомоги держави, протестантські місіонери відіграли важливу роль у експансії, оскільки були переконані, що вони є знаряддям Провидіння. Цікаво, що однією з цілей Ост-Індійської компанії було навернення язичників до християнства.

Водночас самі евангельські протестанти протиставляють імперіям з їх колективістською домінантою та культом влади особисту віру та християнську громаду, вважаючи евангелізм альтернативою візантизму (В. Бачинін) та “ординській спадщині” (І. Подберезький).

Специфікація евангельського протестантизму як “народної”, “бідної” церкви має давню традицію, але є особливо актуальною сьогодні – у паноптичному соціумі, в умовах глобалізації та домінування влади й капіталу. Евангельський протестантизм у власному соціальному вимірі репрезентує себе як народна, дешева, бідна церква. Спочатку реформаційні ідеї знайшли відгук серед бідних мас. Але “бідність” можна розглядати і в символічному вимірі, співвідносячи її з простотою, безпосередністю, доступністю віри. Саме в такому сенсі філософ М. Епштейн говорить про “бідну релігію” в постатеїстичних суспільствах, вважаючи її єдиною можливою вірою для втомленої від владних ідеологій постлюдини.

Розкритий постмодерністами зв’язок влади та ідеології (в тому числі релігійної) примушує радикально відокремити віру від політики, ідеології, влади. У чистому вигляді віра буде не католицькою та православною (і в тому, і в іншому випадках такою, що претендує на універсальність та виключну істинність), а евангельською. Сучасний французький філософ М. Онфре у своїй типології соціально-політичних систем протиставляє Платона Діогену як носіїв двох типів ставлення до влади.

Згідно з “діогенівською” традицією справжня політика – це не заняття професіоналів, а логіка мереж та інтерсуб’єктивних відносин. Церква знову зміщає ці дві сфери політичного, але й опозиція офіційній владі сформується також всередині християнства. Соціально-політична відповідальність християнства, опозиційного до влади та офіційної церкви, знаходить відображення у такій характеристиці: “Екзистенційна стриманість та суворість, розумове та фізичне напруження, реалізована у спільноті дружба, незмінність духовного начала, надмірне медитування, онтологічна забудова... без жодної турботи про тимчасову владу. Це ідеальне товариство, лібертарна спільнота рівних” [Онфре М. По різні сторони барикади // Критика. – 2006. – №12. – С. 12–13].

Евангельський протестантизм у власній соціальній позиції спирається на ідеали свободи, рівності та братерства, об’єднуючи на цій основі бідних та багатих. Так що веберівський ідеальний тип протестанта, так само як і антивеберівський, у новому прочитанні повинні співвідноситися з архетипом “бідної” віри. Народна віра є завжди радикальною та критичною щодо пануючої ідеології та суспільного

ладу. Тим самим вона зберігає за собою простір духовної свободи та право дотримуватися власних переконань.

Ультрамодерністські прочитання євангельської віри акцентують увагу на її актуальності у соціокультурному контексті, співзвучному духовній ситуації часу. Протестантський соціолог релігії Ж.-П. Віллем розглядає євангельський протестантизм як актуальний напрям сучасної реформації церкви [Віллем Ж.-П. Європа та релігії. Ставки ХХІ століття. – К.; 2006. – С. 331]. Сама церква, як інститут, переживає кризу та відмирає, а на зміну їй приходить мережа співтовариств одновірців. Нові об'єднання засновані не на традиції, а на свідомому особистісному виборі. Євангельська віра, що безпосередньо не пов'язана з певною національною та культурною традицією, об'єднує та перевтілює їх, створюючи глобальну мережу товариства євангельських віруючих.

Сучасні прочитання Реформації як світоглядної та соціокультурної парадигми, а точніше тих трансформаційних імпульсів, що виникли в її контексті, є можливими лише за умов поєднання особистісного та соціального, конфесійного та загальнохристиянського, національного та глобального, священного та світського. І саме ті підходи, за яких поєднуються дані полюси, уможливають нетривіальний та евристичний розгляд феномену.

Зазначені підходи розкривають соціальний потенціал Реформації, закликаючи до творчої трансформації духовних традицій християнства, активної громадянської позиції, перегляду взаємовідносин церкви та держави; але при цьому відзначається необхідність критичного дистанціювання щодо секулярного світу та апологетики консервативних цінностей особистості, сім'ї, церкви, нації.

Теоретичними засадами концептуалізації феномену євангельського протестантизму є осмислення принципу плюралізму як фундаментальної соціальної і богословської категорії. Соціальними передумовами специфікації євангельського протестантизму як окремого конфесійного чи міжконфесійного типу можна вважати соціальну і культурну неоднорідність церков.

У протестантизмі, поруч із “магістерською” (“основною”) реформацією, в якій збереглося чимало рис католицької церкви і претензії на особливе місце в суспільстві, виділяють також реформацію радикальну. Остання продовжила традиції середньовічних сепаратистських і еретичних рухів, наполягаючи на спільнотності і рівності, простоті культу та відмежуванні від світу.

Прийнявши основні богословські тези європейської Реформації, євангельський протестантизм запозичив соціальні форми у анабаптистів та інших радикальних рухів. У своїй соціальній практиці євангельський протестантизм акцентує увагу на своїй опозиційності щодо офіційної релігії, протиставляє літургії спілкування, складності культу простоту і безпосередність, а духовній ієрархії – неформальні міжособистісні стосунки.

Існує суперечність між богослов'ям, яке відкриває широкі можливості актуальних, зокрема модерних, інтерпретацій, та соціальною практикою євангельських громад, котрі посідають зазвичай маргінальне місце у суспільстві. Ця напруженість пояснюється не стільки різноманіттям течій у протестантизмі (від державних лютеранських і реформатських церков до маргінальних й раніше переслідуваних менонітських і євангельських громад), скільки внутрішньою особливістю парадигми Реформації, її сутнісним антиномізмом, що впливає з євангельського принципу “бути в світі, але не від світу” та церковного вчення про “нероздільність – незлиятність”. Як наслідок, загальні установки на активне повсякденне служіння та перетворення світу, покликання і добробут, соціальну роботу, культурну діяльність, участь у державному управлінні та політичній сфері життя в євангельському протестантизмі помітно проблематизуються. Адже особисте благочестя, пієтистська замкнутість на вивченні Біблії й молитві, етичний ригоризм обмежують можливість участі у суспільному житті, а також вияву підприємницької ініціативи, творчості та розвитку власної культури.

Основною формою соціального служіння в євангельському протестантизмі виступає “мала група”, а її стратегію відображає принцип “малих справ”, що

пояснюється як маргінальним становищем у суспільстві, так і есхатологічними уявленнями віруючих. Спільною тезою для богословських вчень євангельських церков є впевненість у швидкому пришестві Христа за церквою і початку суду над світом. А ця висхідна позиція суперечить загальнопротестантському принципу активної діяльності віруючого у світі, яка не вичерпується проповіддю духовного спасіння, але закликає також до соціальної, культурної й економічної діяльності у перетворенні світу згідно з євангельськими ідеалами.

У євангельському протестантизмі соціальне служіння безпосередньо пов'язане із місіонерством та провіщенням швидкого кінця світу. При цьому самоцінність та самодостатність добродійності у соціально-богословському вченні залишаються не розкритими. У зв'язку з цим можна констатувати наявність системної богословської кризи євангельського протестантизму, особливо в контексті традиційних сотеріологічних та есхатологічних уявлень.

Водночас заперечення протестантськими церквами Європи буквалістського розуміння есхатології та редукція місіонерської роботи до соціального служіння викликають неприйняття в українських консервативних колах протестантського спрямування. Євангельський протестантизм об'єднує консервативні церкви, які всіляко дистанціюються від процесів модернізації та екуменізму. При цьому кодифікація власного соціально-богословського вчення для євангельського протестантизму стає головним способом ідентифікації, тоді як поглиблення розриву богослов'я та соціальної практики, відчуження внутрішньоцерковного життя від громадських процесів сприятиме маргіналізації євангельської громади.

Різні протестантські течії й групи до початку ХХ ст. об'єднувалися за двома ознаками: визнання авторитету Святого Письма та виправдання вірою. Однак під впливом ліберального протестантського богослов'я відбувається диференціація протестантизму на власне протестантизм та євангельський протестантизм. Фактором, що дає підстави розрізнити ці напрями, є неоднозначне розуміння співвідношення між особистою вірою та її соціальними вимірами. Як зазначає євангельський богослов Р. Спраул, "євангельським християнином ставав тепер кожний, хто вірив в особисте спасіння завдяки особистій вірі, на відміну від тих, хто сприймає спасіння переважно в суспільних або культурних формах" [Спраул Р.Ч. Верой единой. Евангельское учение об оправдании. – СПб.; Библия для всех, 2005. – С. 16]. Дещо згодом богословські дискусії призвели до виникнення ліберальних та консервативних, модерністських та фундаменталістських течій. Можна передбачити соціально-історичну зумовленість даної диференціації, з чого випливає висновок про особливий зв'язок євангельського протестантизму з сучасними суспільними та культурними процесами, його внутрішню співвіднесеність з ними.

З позицій історичних церков протестантизм видається протестним релігійним рухом, якісна своєрідність якого визначається негативною логікою критики та опозицією щодо історичної церкви. При цьому, використовуючи слово "протестантизм", об'єднується в одну категорію значна кількість церков та рухів, які відрізняються як своєю історичною роллю, так і богословським підґрунтям та соціальною спрямованістю.

Підкреслюючи різноманітність складу протестантського співтовариства та виокремлюючи в ньому євангельський протестантизм, слід привернути увагу до різноманіття інтерпретаційних можливостей, які закладені в архітектоніці протестантського віровчення, а також наголосити на одній з них – євангельській вірі – як бідній та доступній для широких верств, особистісній та не зосередженій на обряді, принциповій та консервативній.

Внутрішньо притаманна протестантизму гетерогенність, якісна неоднорідність його як духовного руху засвідчуються різноманіттям соціальних форм, відкриваючи значні можливості для пошуку оптимальної моделі відносин індивіда, церкви, суспільства, держави. В архітектоніці протестантського віровчення акцент на особистісному аспекті та внутрішньому досвіді блокує саму можливість універсальної симфонії як тотальності, в якій особистість підкоряється авторитарному чи соборному началу, а внутрішнє втрачає автономію та включається в імперативну логіку соціального.

Автономія особистості як суб'єкта релігійних відносин, а також співприсутність (навіть агоністика) альтернативних соціальних форм та структур вирізняють протестантизм серед історичних церков та роблять його важливим чинником духовного життя з огляду на активну апологію свободи совісті та принципову опозицію до тотальності.

Слід зазначити, що природною умовою релігійної свободи є наявність альтернативи, можливості обирати недомінуючу традицію. Протестантизм в Україні – це не тільки інослав'я та віра європейців, а й віра тих українців, які не поділяють фундаментальні презумпції візантизму: принцип тотальності, винятковості, колективізму, традиціоналізму.

На думку емігрантського історика пастора В. Домашовця, заперечення національного характеру українських євангельських церков є зловмисною фальсифікацією історії: “Це, – заявляє він, – зробив священник Арсеній Рождественский, коли назвав свою дисертацію “Южнорусский Штундизм”, замість того, щоб назвати її “Український Баптизм” [Домашовець В. Український євангельсько-баптистський рух в його 150-літній ювілей. – Луцьк, 2002. – С. 6–7]. Отже, наскільки євангельський протестантизм в Україні усвідомлює себе як національно, історично, культурно адекватний, настільки він має право називатись українським євангельським протестантизмом. Така можливість пов'язана з принциповою відкритістю протестантського віровчення до інкультурації та актуалізації.

Хоча опозиційні й навіть катакомбні групи існуватимуть ще довго, сьогодні протестантська спільнота загалом уже адекватно реагує на суспільні трансформації і модернізує форми свого існування в соціумі. Відкритість до суспільства і намагання бути актуальними в своєму християнському свідченні – ці інтенції визначають і визначатимуть main stream вітчизняного євангельського протестантизму на найближчу перспективу і в майбутньому.

Сучасний євангельський протестантизм став об'єктом спеціальних досліджень, ключовими словами яких стали “інституціалізація”, “десектантизація”, “еволюція”, “демаргіналізація”, “трансформація”, тобто ті концепти, які є взаємодоповнюючими, але не самодостатніми. Отже, завдання полягає не тільки в розгорнутому аналізі на основі одного із понять, а й у приведенні їх у відповідність та взаємну узгодженість. Логіка подвійності, мислення опозиціями вимагає обґрунтування понять власними протилежностями. Цей підхід дає змогу розглядати еволюцію з врахуванням незмінних архетипів, і не стільки з огляду на прогресивні зміни, скільки як диференціацію, коли вічні архетипи виявляються у множинності соціокультурних форм.

Таким чином, якщо вважати концепт еволюції ключовим, то доведеться визнати, що чимало громад не розвинулось до рівня свідомої інституціалізації й дистанційовані від суспільства, сприймаючи будь-яку трансформацію завідомо негативно. Очевидно, що за такого вихідного посилу не можна описати реальні процеси в євангельській спільноті. Консервативні євангельські церкви не тільки не розвинулись до рівня соціалізації й інституціалізації, а навіть і не розвивались у даному напрямі, бо інституціалізація сприймається ними як загроза живій спільноті вірних. Натомість неієрархічні зв'язки, неформальність відносин для євангельських громад є домінантною. Тому казати про інституційні трансформації євангельського протестантизму можна лише видаючи частину за ціле й описуючи внутрішні процеси термінами соціології, розуміючи при цьому, що не кожному терміну позитивістської науки відповідає реальний феномен сучасного релігійного життя. Аналогічно не варто перебільшувати значення десектантизації як тенденції в євангельських церквах. Такі радикальні фундаменталістські об'єднання, як Рада церков ЄХБ чи незареєстровані п'ятидесятники не можуть існувати в модусі повноцінної легальної церкви, тому їх маргінальне сектантське існування є свідомо обраним способом соціального життя.

Узгодження понять можливе лише на основі системного опису комплексної ідентичності, поєднуючої різні аспекти та рівні об'єкта. Потрібно узгодити предикати “пізній” і “євангельський”, які у поєднанні дають адекватну характеристику баптистів, євангельських християн і п'ятидесятників як відносно сучасні деномінації, що

підлягають трансформаціям модерного суспільства, але при цьому залишаються консервативними, і в своєму ідентифікаційному вимірі зорієнтовані на ідеали раннього християнства та євангельські принципи, а не на історичну традицію.

Узгодження понять передбачає відповідність зовнішнього і внутрішнього, соціального і богословського. Логіка відповідності вимагає співвідносити зовнішні впливи і внутрішню логіку самоідентифікації церков. Так, предметом дослідження О. Списа були соціально-політичні та соціокультурні імплікації пізнього протестантизму, але зазначені зовнішні впливи не знайшли належного богословського осмислення, тому висновок про те, що еволюцію пізньопротестантських спільнот в Україні визначає їх послідовна інституціоналізація та десектантизація, а також формування теоретичного богослов'я й підвищення соціального статусу [Спис О. Соціально-політичні і соціокультурні імплікації пізнього протестантизму в процесі трансформації українського суспільства: Автореф. дис. ... канд. філос. наук за спец. 09.00.11 – релігієзнавство. Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України (Відділення релігієзнавства). – К., 2008. – С. 16–17]. базується лише на одній детермінанті – трансформаціях українського суспільства, тоді як друга необхідна посилка – ідентифікація євангельських церков – відсутня. Нам видається, що сьогодні недостатньо вивчати сучасний євангельський протестантизм лише на матеріалах конфесійних ЗМІ, бо навіть якщо вважати ці окремі статті, інтерв'ю, доповіді, репортажі фрагментами “нарративного богослов'я”, то без теоретичної богословської бази адекватно зрозуміти цей нарратив принципово неможливо. Можна хіба що знайти численні імплікації соціальних процесів, але аж ніяк не віросповідну ідентичність.

Узгодження понять, які використовуються при аналізі сучасних процесів у євангельському протестантизмі, необхідним чином стосується і з'ясування логічних відносин між лібералізмом та консерватизмом. Іноді нові євангельські громади з сучасними формами поклоніння демонструють більший консерватизм у богословських питаннях, ніж традиційні церкви. Тому, на нашу думку, за сучасних обставин під лібералізмом правомірніше було б розуміти плюралізм богословських підходів і форм служіння у їх модерному вияві, а консерватизмом називати традиційність у житті та зовнішніх вимірах релігійності. Очевидно, що на богословському рівні нині майже відсутні відповідні до цих феноменів теоретичні напрацювання. Богословського лібералізму євангельські церкви взагалі не знають, бо поки що не створені ні освітні програми, ні дослідницькі центри з історії богословської думки, а відтак не існує й оформленої фундаментальної богословської науки.

Очевидно, що конче актуальним є дослідження процесів формування богословської рефлексії, яке відповідало б суспільним трансформаціям та відображало еволюцію соціальних форм церкви; необхідне богословське осмислення змін, “богослов'я змін”, а не “богослов'я повторення”, яке не може пояснити характер та напрям внутрішніх і зовнішніх трансформацій. Тому стверджувати про еволюцію євангельських церков у контексті богословської науки чи “філософії” (тобто світської науки та інтелектуальної культури), було б перебільшенням. Водночас перспективи релігійно-культурного діалогу та богословсько-філософського синтезу можуть пов'язуватися не з еволюцією соціально-богословських поглядів, а з поверненням до парадигми Реформації, з відтворенням її ренесансно-протестантських архетипів. Іншими словами, не завжди актуалізація євангельського служіння в суспільстві здійснюється не шляхом еволюції. Тут більше важать незмінні архетипи, відтворення яких дає змогу розкрити вічні принципи в сучасному соціокультурному контексті.

Навіть у далекій перспективі будуть існувати субкультури, секти, маргінальні рухи, а на виклики глобальних тенденцій лібералізації чи екуменізму відповідатимуть неофундаменталізм і сепаратизм. Отже, в сучасному євангельському світі, як і в спробах наукового аналізу його тенденцій, маємо справу з плюралістичністю образів євангельського протестантизму, а також з множинністю соціальних форм і типів його богословської рефлексії. Однак, попри помітну еволюцію, слід виокремлювати незмінні віросповідні засади, а відтак і архетипи євангельського вчення, які дають змогу співвіднести соціальну динаміку сучасного українського євангельського протестантизму з її богословською основою – парадигмою Реформації.

НОВІ РЕЛІГІЙНІ ТЕЧІЇ В УКРАЇНІ: ЗАГРОЗИ УЯВНІ І РЕАЛЬНІ

З'явившись в Україні наприкінці 80-х-початку 90-х рр. ХХ ст., нові релігії за роки свого існування тут стали елементом її релігійного ландшафту, фактором духовного життя, суб'єктом міжрелігійних, навіть державно-церковних відносин, об'єктом постійної уваги з боку мас-медіа. Навколо нових релігій йдуть багаторічні дискусії щодо їхньої суті, причин виникнення, наслідків функціонування в суспільстві, впливу на свідомість особи і спільноти тощо. Але особливо гаряче в ЗМІ та експертних колах обговорюється питання небезпек і загроз, які несуть з собою нові релігійні течії (НРТ).

Саме тому назріла необхідність розібратися: чи дійсно НРТ такі вже небезпечні для України і як реагувати українському суспільству та державі на їх присутність в українському релігійному полі? Як втримати баланс між національним інтересом держави, законодавством України у сфері свободи совісті та вимогами міжнародного співтовариства, зафіксованих в різноманітних документах з прав людини?

Перш за все, виходячи із статистичних даних щодо нових релігій в суспільстві, немає підстав ані перебільшувати, ані применшувати їхнє значення ні в житті всього людства, ні в житті українського народу. Серед загальної кількості віруючих доля прихильників НРТ складає не більше 1,5% [Див.: Introvigne Massimo. The Future of Religion and the Future of New Religions // http://www.cesnur.org/2001/mi_june03.htm]. Близькими є статистичні показники і щодо кількості релігійних організацій новітньої орієнтації – до 5 відсотків [Пораховано за: Таблиця змін мережі релігійних організацій України 1991-2000 рр. // Історія релігії в Україні: У 10-ти т. – Т.10. Релігія і церква в незалежній Україні // Редкол.: А.Колодний (голова) та ін. – К., 2001; Релігійна мережа України. Таблиця змін за даними на 1 січня відповідного року // Релігійна панорама. – 2002-2008. – №2]. Абсолютна кількість неовірян може зрости у зв'язку із збільшенням кількості населення Землі, успішному поширенню того чи іншого нерелігійного руху, відповідно збільшуватиметься і кількість релігійних об'єднань цих віруючих, але відносні показники будуть залишатися в межах до 10%. Тому і в структурі релігійної карти світу чи окремої країни новим релігіям треба відводити відповідне місце.

Враховуючи молодість НРТ та відсутність тривалої віросповідної традиції, треба передбачати, що прихильники нових релігій занадто активні в сповідванні того чи іншого вчення, сповнені надмірним бажанням поділитися зі всім світом результативністю своїх духовних пошуків у рамках якоїсь нової системи поглядів, агресивно налаштовані щодо тих, хто критикує їх, виступає проти їхньої діяльності тощо. Так званий синдром неофіта, відомий в усі часи і в усіх духовних традиціях, проявляється в проявленій екзальтації, в незвичних реакціях на події індивідуального й суспільного життя. Але з часом нинішні НРТ, долаючи “дитячі хвороби росту”, стають респектабельнішими та більш врівноваженими. Вже зараз ми спостерігаємо, що настає новий етап у поширенні НРТ в Україні. На зміну першому – екстенсивному – етапові приходиться інший – інтенсивний, що пов'язаний з певною стабілізацією стрімкого зростання кількості релігійних громад, некерованому притоку нових віруючих. Зараз головним стає те, чи обрана релігія відповідає зовнішнім і внутрішнім потребам людини, чи здатна вона дотримуватися всіх тих приписів, які сповідуються даною релігією, зокрема, чи здатна вона важко працювати над собою, ходити на зібрання, слухати проповіді, читати священні тексти,

■ **Филипович Л. О.** – докт. філос. наук, проф., зав. відділом релігійних процесів в Україні Відділення релігієзнавства ІФ ім. Г. С. Сковороди НАН України

жити відповідно до релігійно-церковних вимог. Тому то другим етапом постає вже як етап відбору дійсно віруючих з випадково зайшлих до церкви, це етап сутнісної трансформації вірних, їх якісного внутрішнього зростання, утвердження і зміцнення у вірі. Це етап організаційного оформлення громад, висування лідерів вже українського походження, здобуття себе як інституції серед інших подібних інститутів. Все це визначає характеристику сучасного стану НРТ в Україні, який можна кваліфікувати як суперечливий, що детермінований як певними успіхами, так і поразками.

Беручи до уваги достатньо складну ситуацію, в якій перебувають новітні релігії в Україні і яка буде погіршуватися у зв'язку з глобальною економічною кризою, бажано виходити з того, що НРТ не постають якимось ексклюзивом для релігійного життя України, тому природно означити своє ставлення до них як до будь-якого іншого типу релігійних організацій, які в пріоритетах державної політики займають не домінуюче місце, які не є головною проблемою суспільства. НРТ – це не особливий, а ситуативний сегмент нинішньої релігійної ситуації, державно-церковних відносин, щодо якого держава демонструє рівноправну і законом визначену позицію: ніяких преференцій, але й ніяких дискримінацій чи переслідувань.

Виділяючи деякі результати присутності НРТ в українському соціумі, ми неодноразово наводили докази вітальності неорелігійних явищ [Филипович Л.О. Нові релігійні течії в українському соціумі // Україна релігійна. Колективна монографія. Книга перша. Стан релігійного життя України. – К., 2008. – С.358-360]. Але присутність НРТ в релігійному полі України актуалізувала і деякі проблеми, які пов'язують із наявністю нетрадиційних для України релігій. За останні роки, як вже зазначалося, релігійна карта України, яка раніше була обмежена лише “дозволеними” 9 конфесіями, істотно збагатилася, релігійне життя українців конфесійно урізноманітнилось. І це посилює релігійну гетерогенність українського народу, розділення, роз'єднання українського суспільства за релігійною ознакою. До різнополітичності, поліетнічності додалася і полірелігійність. Зростаюча кількість релігійних течій і центрів (з 9 до 120) свідчить про плюралізацію суспільної свідомості, релігійного світобачення зокрема. З одного боку, в житті народу України створена унікальна ситуація реального (практичного) релігійного і світоглядного плюралізму, а з іншого – це є загрозовим 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 – НРТ розвивають етнічну ідентичність, створюючи тим самим так звану проблему конфлікту ідентичностей. Чи сприяють НРТ духовній консолідації нації, чи формують зрозумілий і прозорий релігійний простір, в якому сучасній людині, зокрема громадянину України, легко зорієнтуватися? Як в цій ситуації бути державі, яка б мала дбати про свою цілісність, єдність, і не тільки територіальну чи економічну, але й духовну, релігійну, культурну, ідеологічну, про безпечні і прогнозовані духовні орієнтири своїх громадян?

Саме завдяки новим релігіям ідейний і екзистенційний простір України збагатився нетрадиційними підходами і способами життя, що будуються на інших світоглядних засадах, ніж ті, що були притаманні українцям від роду. Присутність нових, альтернативних релігійних явищ струснуло традиційний світогляд, спосіб мислення, традиційні устої українського суспільства. Українці побачили, що є ІНШЕ, і воно не завжди гірше від українського. За кожною нетрадиційною релігією стоїть інша культура, інші стереотипи, які не збігаються з автохтонними. Світоглядна революція відбувається не просто в змінених умовах, а в умовах ринкової конкуренції. Недарма 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 релі-

гій (відомо, що перші певною мірою підтримуються владою, особливо місцевою, а більшість НРТ – в кращому випадку, іншими державами, а то й матеріальними вливаннями для організації місіонерської діяльності). Перед державою постає проблема: підтримувати власного “виробника духовних послуг” чи пустити на ринок “імпортний духовний продукт”, оскільки відсидітися, спостерігаючи, як конкурують між собою історичні і нові церкви, не вдасться.

НРТ утвердили повагу до прав людини на особистий вибір, але при цьому не врахували баланс інтересів особи і спільноти, що призводить до нехтування загальнонаціональних пріоритетів. НРТ пропонують нові трактування, нові концепції, нове розуміння життя і світу, Бога і людини, чим створюють, без сумніву, певну загрозу традиційним релігіям, традиційній духовності, традиційному способу життя. Самі НРТ, базуючись на певній традиції, як правило, чужій для українців, надають можливість познайомитися з іншим світом, з іншими культурами, привчаючи українців до толерантного співжиття з іновірцями. Але у держави, як і у всього суспільства, виникають питання: чи не призводить це до негачії українських традицій? Чи не виступають НРТ невідповідно додатковою можливістю розсварення своїх із своїми, розмиття поняття єдиної церкви, єдиної нації, єдиної культури тощо? Не постаючи наслідком внутрішнього розвитку традиційного українського релігійного простору, чи перетворюються НРТ з часом на рідні для духовного життя нації релігії, як довго чекати на їхню українізацію? Хіба держава зацікавлена в існуванні на її території чужих, часом ворожих ідеологій, вчень, організацій?

Демонструючи новітню форму співіснування різних релігій, НРТ подають приклад того, як можна жити за новими правилами – не в ситуації постійного конфлікту, а в режимі діалогу. Але при цьому, зрозуміло, НРТ використовують виключно чужий, частіше всього американський досвід, який ґрунтується на ідеї рівності всіх віросповідань перед законом, на повазі до індивідуального релігійного вибору кожного громадянина. Але чи спрацьовує цей досвід в Україні, яка духовно поставала не на повазі до свободи вибору релігії певною особою чи спільнотою, а на слухняності і згоді із рішенням її державних або релігійних лідерів?

Пропагуючи ідеї родини, поваги до батьків, НРТ невідповідно 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 при цьому не розуміють молодь за її дещо нові життєві орієнтації, а тут з’являється ще й додатковий дратівливий момент у відносинах “батьки-діти” – світоглядний, релігійний, що свідчить про більш глибокий розрив традиції, багатовікової духовної спадщини, культурної неперервності поколінь. Держава, первісною клітинкою якої є сім’я, менше всього зацікавлена в розхитуванні століттями перевіреної соціальної одиниці, на яку в першу чергу вона опирається в своїй політиці, тому вона всяк буде протестувати проти нестабільності у сфері родинних відносин.

Тим не менш, подобається це чи ні державі, суспільству й іншим церквам, НРТ, успішно справляючись з духовними, соціальними проблемами, виявилися достатньо функціональними: крім звичайних (комунікативна, інтеграційна, компенсаційна тощо), нові релігії стали виконувати ще й специфічні функції (дипломатична, міжкультурного спілкування, орієнтації чи американізації та ін.) в українському суспільстві, про що вже мовилося. Але, розширюючи функціональність релігії в соціальній та культурній сфері, чи не втрачають від цього НРТ себе, власне, як релігію? Чи залишається там віросповідна компонента, а чи ж тільки надаються послуги на віросповідні потреби споживача-віруючого? Нові релігії менше всього подібні релігіям в традиційному їх розумінні: віровчення існує як просто вчення або філософська концепція, але частіше відсутня система спільнотного вшанування Бога – молитися-спілкуватися с Богом (Абсолютом, надприродним світом тощо) можна будь-де з будь-ким і будь-коли, організація совірників (сомислеників) немає усталених форм, розмірів. З новими релігіями, крім неохристиянських громад, які прагнуть наслідувати спільноти первісних християн, але погано інституалізовані

на макро- (не кажучи вже про мега-) рівні, державі важко спілкуватися, оскільки таких автономних громад безліч, які нікому не підпорядковуються, крім свого релігійного лідера. Ці громади не переросли рамки окремої релігійної групи, не перетворилися на самобутню деномінацію. За законом, всі релігії рівноправні. Але державі важко гарантувати рівність конфесії, за якою стоїть 5 млн. сповідників, і груп релігійних організацій, які об'єднують до сотні своїх послідовників.

Незважаючи на збільшення кількості неофітів, появу все нових церков, НРТ не здатні охопити духовним впливом більшу частину українців, які у своїй основній масі залишаються все таки поза конфесіями, ставляться до релігії індиферентно, незважаючи на проповідницькі та організаційні зусилля як традиційних церков, так і нових течій.

Повній адаптації нових релігій до українських умов і перетворення їх на українське духовне явище заважають чимало факторів, серед яких домінуючими є інtrarелігійні або внутрішньоцерковні проблеми НРТ, що відбивається на їх невизначеному і в цілому невизнаному статусі в українському суспільстві.

В цілому українське суспільство й досі не прийняло НРТ як свої, рідні, природні. Незважаючи на певні успішні спроби організувати повноцінне релігійне життя НРТ, вони й досі є маргінальними і не зовсім вписаними в культурний контекст України, почуваються чужими в цьому середовищі, важко сприймаючи українські реалії. На перших порах неовіряни ставилися до своїх громад як до можливості виїхати за межі України, на батьківщину НРТ. Міграційні настрої серед них були надто високі. Але з часом стало зрозуміло, що всі виїхати в зарубіжжя не зможуть, а тому потрібно пристосовуватися до цього життя. Хоч багато неовірян так і живуть, перебуваючи в Україні як в еміграції, оскільки їхні сподівання на краще життя продовжують бути пов'язаними з країною походження їхнього релігійного руху. Все це накладає свій відбиток на взаємини між релігійною організацією, напрямом, деномінацією, об'єднанням і державою, суспільством, переважно історичними релігіями і церквами.

Немаловажними для негативного сприйняття НРТ, які не є українським явищем (крім рідновірів), виявляється їхня реакція на національні процеси, ставлення неорелігій до етнонаціонального сегмента життя. В цілому ж, будучи позаетнічними, а інколи й антиетнічними, що не притаманно українській ментальності, в умовах відновленої актуалізації етнічного фактора в очах українців посилюватиметься чужість цього явища. Хоча позаетнічність НРТ також зазнає змін: все менше є таких нових рухів, які в ситуації національного відродження хотіли б набутти репутації неукраїнського руху, маргіналізуватися, не вписавшись в місцевий контекст.

Слабка соціальна інтеграція українського суспільства сприяла безконтрольному поширенню різних НРТ і водночас призвела до певної сектантизації та сепаратизації неорелігійних течій. Останні виявилися безсилим відстоювати свої інтереси як релігійних меншин. Релігійна свобода, право людини вільно сповідувати будь-яку або не сповідувати ніякої релігії не є незворотними, духовна стабільність, міцність і єдність соціальної системи, в якій діють рівноправно різні релігії не закарбовані на вічно. Розгойдують ситуацію важко досягнутого балансу різні організації, в т.ч. й антисектантські, які дезінтегрують суспільство за релігійною ознакою, конфесійною належністю.

Українське суспільство має підстави для незадоволення діяльністю тих релігійних течій, які не враховують історичної релігійної традиції українців, в неприйнятній українській ментальності силовій формі нав'язують те чи інше вчення, вважають цінності своєї конфесії далеко вищими (а то й єдиноприйнятними) за традиційно українські, безпардонно й примітивно проводять місіонерську роботу, не поважають українську мову тощо. Нещодавно оприлюднені факти масового фінансового ошукування українців, шахрайського заволодіння їхнім майном, коли обманним шляхом заставляють працювати на інші держави тощо. Якщо порушуються права громадян України, держава повинна захищати останніх. Але переслідувати за погляди, які відрізняються від загальнопоширених, якщо вони не явно

антигуманні, заборонено; піддаються засудженню тільки дії та наміри здійснити протиправну дію.

Гадаємо, що НРТ відчули “дихання зими” у ставленні до них як з боку держави, так і суспільства загалом. Вони готуються до ускладнень у своєму бутті в українському соціумі, яке стало більш обізнаним (хоч і однобічно) щодо НРТ. Нові релігії вже не дивуються негативізму і спротиву державних, церковних та частини громадських структур на свої ініціативи. Не здивуєш НРТ і антисектантськими виступами ЗМІ. Можна передбачити, що все це тільки посилиться: і ворожість та упередженість людей щодо НРТ, і невиконання державою конституційних і законодавчих норм у сфері свободи совісті, й необґрунтовані обмеження з боку держави на пропаганду неотечіями своїх релігійних істин тощо.

За таких умов можна передбачати декілька моделей або стратегій поведінки і розвитку НРТ, які вкладаються з усією варіативністю останніх у дві основні лінії: відмовна (rejection) й пристосовницька (adaptation). Перша стратегія, що базована на неприйнятті, відкиданні цінностей сучасного секуляризованого світу, нагадує за своїми формами і методами “релігійну революцію” [Berger P. The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999. – P.1-18], наслідком якої буде створення релігійної субкультури, інституалізованої чи неінституалізованої, але яка прагнучиме до інституалізації. НРТ все більше орієнтуватимуться на практичну корисність й результативність. Тому вони мають бути дієвими і тотальними. Цим шляхом вже ідуть багато неорелігійних утворень, які розвиваються в межах консервативних і фундаменталістських парадигм. В даному випадку, як слушно зазначає Грейс Деві, неможлива “віра без належності”, а тим більше “належність без віри” [Davie G. Believing Without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain? // Social Compass. – 1990. – #37. – P. 455-469].

Через свою нечисельність НРТ не здатні будуть продемонструвати протест чи боротьбу проти історичних релігій і конфесій, в тому числі й в Україні, проти державної політики дискримінації. Хоча є поодинокі спроби відстояти свої інтереси та авторитет в судах через відповідні позови, де відповідачами постають масмедійні засоби. Але переважна більшість НРТ своє невдоволення зафіксує ігноруванням суспільства, ще більшою ізоляцією від нього, створенням закритих структур у рамках своїх релігійних об’єднань.

Друга стратегія – стратегія “пристосування до секулярності” – мала б забезпечити можливість НРТ вижити в складних умовах сучасних суспільно-релігійних і міжрелігійних відносин. Це стосуватиметься тих нових релігій, які відносно давно існують в Україні і мають певну підтримку, негласну симпатію або нейтральність щодо себе з боку суспільства та влади. Ця стратегія, яка домінувала у другій половині ХХ ст. в політиці більшості церков та релігійних організацій, зрештою, на думку більшості експертів, зазнала поразки. Але Україна ще не пройшла свого історичного шляху в цій еволюції, тому адаптативна стратегія буде активно використовуватися НРТ доти, доки ця політика приносить користь таким релігіям.

Але будь-яку агресивну критику на свою адресу, несправедливість у ставленні, переслідування своїх послідовників НРТ сприймуть як знак до протесту – активного чи пасивного, видимого чи невидимого. Скоріше всього вони підуть в опозицію до соціуму, втомившись доводити йому свою світоглядну нешкідливість, соціальну корисність, навіть український патріотизм. Суспільство дивним чином вже розділило всі НРТ на ті, які можуть існувати в Україні, і ті, які є небезпечними для її духовного і національного розвитку. Тому свобода віросповідання все більше залежатиме не від законів, які регулюють цю сферу суспільних відносин, а від тих, хто їх інтерпретуватиме і застосовуватиме на практиці, від орієнтацій носіїв громадської думки, від суб’єктивних преференцій лідерів держави, на що впливає позиція звичайних віруючих, кліру, наукових і громадських інституцій як антисектантського, так й об’єктивно-наукового спрямування.

Виокремлення двох стратегій функціонування НРТ в Україні не означає, що не виникатимуть якісь інші моделі, зокрема й суспільно небезпечні, які враховувати-

муть безліч обставин, зокрема ступінь загальної релігійності суспільства, характер державно-конфесійних відносин, рівень релігійної свободи, тенденції внутрішнього розвитку самих релігій, зокрема нових, співвідношення “зрілої” і “незрілої” релігійності [Див.: Оллпорт Г. Личность в психологии. – СПб., 1998], тісно пов’язаних з так званою дорослою чи дитячою релігійністю (не за віком, а за внутрішніми сутнісними характеристиками). Чим скоріше НРТ здолають стадію “незрілої” і перейдуть до “зрілої” релігійності, тим ефективніше вони набуватимуть ознак терпимого, а може й співчутливого ставлення до інших релігій та їх носіїв, характеризуватимуться високою вимогливістю до свого віровчення і поведінки, соціальною відповідальністю і солідарністю.

Пророковане тотальне панування нової нетрадиційної релігійності на фоні постійних попереджувальних меседжей щодо небезпеки нетрадиційних і нових вірувань не відбулося, а останні, досягнувши свого кількісного піку в середині 90-х рр. м.ст., з часом почали навіть спадати. Не кращі часи зараз переживають громади неорелігійного спрямування та їх члени. Приток нових вірян до НРТ дуже повільний, оскільки виявилось, що бути послідовником не пануючої релігії в Україні не так просто, незважаючи на всі законодавчі гарантії свободи совісті та віросповідань. І повального захоплення новими релігіями не сталося не тому, що активізувалися антисектантські організації в Україні (вони заявили про себе як інституалізований рух лише в останні 3-4 роки) чи українська держава відреагувала попереджувальними кроками на заклики ультраправославних патріотів. Загалом у світі з кінця 90-х рр. XX ст. з’явилася і набирає сили тенденція до пригальмування поширення НРТ. Основна причина повільності проникнення НРТ в Україну в тому, що нові течії – генетично, ментально, культурно не укорінені в житті нашого народу. Вони й досі виступають як чужеродний феномен, який ґрунтується не на українській матриці, не на українських звичаях, не на українській мові. Він несе в собі інакшість, навіть чужість, яку не хочеться опановувати, з якою не виникає потреби навіть знайомитися. За ці роки втратилася цікавість до іншого, не нашого. Ця інакшість навіть почала дратувати, оскільки хочеться знайомого, спокійного, впевненого, перевіреного, усталізованого. Хвиля активного експериментування в духовній сфері зійшла нанівець, суспільство досить обережно ставиться навіть до незначних реформ у традиційних течіях і церквах. Все більше людей схиляється до традиційних форм релігійності, сприймаючи поодинокі зацікавлення модерністськими формами релігійності як дань недосвідченості молодості, як духовній нерозвинутості і релігійній безкультурності.

В надрах нашої культури назрівають певні настрої, які реактивно пов’язані з хвилею хаосу, безсистемності, вседозволеності, втрати будь-яких гальм у сфері економіки, політики, людських відносин. Суспільна свідомість готова до незгоди, неприйняття, відторгнення. Вже зараз можемо вловити симптоми майбутнього бунту проти безпорядку, множинності думок, безвідповідальності. Суспільство саме відпрацює захисні механізми як природну реакцію на домінуючу тенденцію. А тотальне заборонство на існування нових релігій з такою знайомою “застережливостю” і широкомасштабною боротьбою із “зловредними явищами” тільки зміцнить нові релігії в бажанні протистояти монополізму однієї ідеології, однієї точки зору.

Зрозуміло, що зміни в неорелігійному сегменті духовного життя України корелюватимуться загальними стратегічними прогнозами щодо всього релігійного ареалу, в т.ч. і українського. Не можна не погодитися з висновком А.Колодного, який писав: “Християнство в Україні вижило в органічно витворених і прийнятих її народом формах при збереженні в непорушності його євангельського змісту, його вихідного духу. Однією із заporук цієї живучості є те, що це християнство було живим, незакостенілим на якихось довічних стандартах, богословських установах і обрядових формах. Тому зараз, коли в Україні звучать застереження від якихось змін від представників наявних в ній традиційних релігійних систем, заклик навіть до держави використати ледь не силу, щоб зберегти усталені віками релігійні форми, то все це виглядає явним анахронізмом. Україна живе в глобалізова-

ному світі. Всі ті релігійні процеси, яким підвладний цей світ, не можуть не позначитися на її релігійному житті” [Колодний А. Релігійне життя України в його перспективах // Україна релігійна. Книга друга: Прогнози релігійних процесів в Україні.– К., 2008. – С.12-22].

Таким чином, нові релігійні явища завжди будуть обов’язковим елементом духовного розвитку людства. Вони свідчитимуть про вітальність релігії. Без сумніву, окремі релігійні напрями можуть зникати, трансформуватися, перероджуватися, з’єднуватися, утримуючи в собі потенційні можливості певних небезпек для культурної і духовної тожсамості (ідентичності) народу і держави, серед яких треба навчитися розрізняти уявні і реальні загрози, щоб вчасно сформулювати адекватні відповіді на виклики епохи.

С. КОНОНЕНКО ■

ПОЛІТИЧНИЙ РЕЛІГІЙНИЙ ФАНАТИЗМ БІЛЯЦЕРКОВНИХ ПРАВОСЛАВНИХ СПІЛЬНОТ

Виникнення феномену **фанатизму** перш за все пов’язують з релігією. Саме це слово має латинське коріння (від лат. *fanaticus* – шалений, відчайдушний). І це показово. Постання у давніх римлян окремої форми ритуалу, яка відзначалася екстатичними приступами, голосними викриками, неадекватною поведінкою, сприяло поширення серед жителів Великого міста східних релігійних культів, зокрема Кибели (Великої матері). Відокремлюючи служителів власних греко-римських культів від східних прибульців, римляни цим терміном виявляли свою окремішність, вищість, культурність та наділяли протилежну сторону удаваною дикістю, кровожерливістю, формою культових відправ, табуйованих з погляду суспільної моралі давньоримської спільноти.

Фанатизм – це феномен, дослідження якого пов’язане з психологією, соціологією, релігієзнавством, конфліктологією, фізіологією, економічними дисциплінами. Розглянемо визначення цього терміна, які подають сучасні словники В “Релігієзнавчому словнику” **фанатизм** розглядається як “доведена до крайньої міри відданість релігійним ідеям, прагнення неухильно дотримуватися їх у практичному житті, нетерпимість до інших вірувань та іновірців. Характерною особливістю релігійного фанатизму є перевага емоційного над раціональним [Релігієзнавчий словник. – К., 1996. – С. 353]. У сучасній філософській довідниковій літературі **фанатизм** визначається як будь-який тип односторонньої, упередженої релігійної активності. При цьому виділяються особливості фанатичного способу діяльності, які характеризують, з одного боку, спосіб мислення або специфіку психології фанатика, а з іншого – специфіку його поведінки, характерною ознакою якої є некритична переконаність у тому, що тільки притаманні даному індивіду погляди, ідеї, думки про світ є єдино істинними. Специфічне визначення **фанатизму** подає “Психологічний словник”. Фанатизм в ньому подається як непохитне, відкидаюче будь-які альтернативи слідування індивіда визначеним поглядам, які знаходять своє вираження в його діяльності і спілкуванні. Фанатизм зближується з готовністю до жертви. Відданість ідеї поєднується з нетерпимістю до інакомислячих, зневагою до етичних нормативів, які перешкоджають досягненню визначеної мети. Для фанатиків характерна підвищена емоційність, некритичне ставлення до будь-якої інформації щодо їх поглядів, відкидання критики, навіть позитивної.

Найчастіше в літературі **фанатизм** розглядається як форма масового, колективного психозу, що виражається в маніакальній одержимості певною ідеєю чи

ідеологією. Іноді наголошується на тому, що **фанатизм** – це явище не тільки масової, але й індивідуальної психології. Проте психологічні особливості фанатичного стану психіки, які виділяються в літературі, характеризують, на наш погляд, лише формальні, зовнішні ознаки цього стану і не дають ключа до розкриття його істинної сутності, оскільки вона не може бути пізнана без аналізу специфіки тих ідей, котрі заволодівають свідомістю, психікою і поведінкою фанатика.

Розглядаючи чинники виникнення означеного феномена в соціальній площині, потрібно звернути увагу на явище групової ідентичності. Цей механізм, який притаманний людині як соціальній істоті, зіграв велику роль у самозбереженні людського роду, в боротьбі з ворожим природним середовищем, звищенням виду *Homo sapiens* серед інших істот. Входячи з різним рольовим навантаженням в різні суспільні утворення малого, середнього й великого масштабу, людина тим самим відчуває себе, бачить себе в поглядах інших та прагне до самоутвердження через визнання цього оточуючими. Однак коли вона виявляє свою неспроможність охопити, окультурити собою, зробити своїми всіх, то вона залишає більшість за “дужками”. Намагаючись протиставити себе іншим, вона означає те, хто вона є для самої себе. Виділення групи по ідентичними для всіх рисами, сприяло згуртованості первісного колективу, а з іншого боку – було однією з причин появи антагонізму в межах групових відносин, адже “чужий” відрізнявся від представника групи не стільки візуальними ознаками, а більше позбавленістю прав на рівні абстрактного колективного нормоутворення, іншими словами – відмежованістю від таємничого коду спільності групи, витвореного в процесі її соціалізації. Відтак закони групового добросусідського співжиття у формі табу на нього не поширювалися. Яскравий приклад цього ми знаходимо у Аристотеля, де він, розмірковуючи над видородовою структурою, відносить рабів в одну шереду з худобою та сільськогосподарським реманентом. Згадана особливість людського погляду на світ очима інших стала однією з причин конфліктності людини, частого переважання деструктивного первня в її діях, агресивного ставлення до інших людей.

Дуже довго **фанатизм** ототожнювали саме з релігійною сферою. Нового значення він набрав у зв'язку з подіями, які відбувалися в контрреформаційній Європі XVI-XVII століть та були пов'язані з боротьбою представників двох різних поглядів на сутність християнської віри, трагічною сторінкою якої стала Варфоломійська ніч у Парижі. На відміну від античної доби, де східні культури були привнесені в Рим як безпечна альтернатива, малочисельні послідовники якої робили її ще однією модною забавкою та розвагою розбещеною римської знаті, релігійне протиставлення у Французькому королівстві пішло далі простих відмінностей культового характеру і мало глибоке політичне підґрунтя. Боротьба двох владних угруповань перетворилась в криваву бійню не лише із-за вільного поводження з церковними символами, із-за відходу у відправленні обрядів від традиційного богослужіння, невизнання богообраності Папи, а політичним інтересом кожної з сторін, де релігійний чинник ставав основою групової самоідентифікації, іншими словами – віра людей у вищу надприродну сутність, віра, яка на той час являла собою безальтернативну етичну основу людського співжиття, була покладена на вітар політичної доцільності, що засліпила собою головні принципи християнського віровчення. Епоха просвітництва відобразила цю моторошну сторінку французької історії словами Вольтера “Найогидніший приклад фанатизму – фанатизм паризьких буржуа, які кинулися вбивати, різати, кидати у вікна, роздирати на шматки своїх співвітчизників, які не ходили з ними до обідні” [Вольтер. Поэмы. Философские повести. Памфлеты. – К., 1989. – С. 496].

Релігійний фанатизм присутній у всіх без винятку релігіях. Це – побічний результат індивідуального сприйняття релігійного вчення, від існування якого намагаються відмежуватись, навішуючи ярлики *сектантства, облуди, гріха*, відмовляючись визнати його у середовищі одновірних. Але загроза виникнення фанатичних осередків в сучасному світі лише опосередковано залежить від сприйняття віри індивідом. Політична еліта не гребує використанням релігійної віри як “бренду” – відомого означеній кількості електорату, спекулюючи відно-

шенням до якого вдалими піар-кроками провокується атмосфера нетерпимості, зорієнтованості на відкрите протистояння, розпалення фанатизму по відношенню до вірян, прихильників іншої політичної сили.

Сучасність значно розширила коло явищ, позначити які ми можемо словом **фанатизм**. Вони вже можливі у сфері не тільки релігії та політики, а й масової культури, спорту, економіки, що свідчить про негативний вплив навколишньої занадто механізованої дійсності, нелегку трансформацію свідомості індивіда щодо перетворень технологічних, в сфері задоволення первинних людських потреб.

Чи можливий фанатизм у активній формі на українських теренах? Які ідеї можуть бути причиною його виникнення? Становлення України як суверенної держави відбувається складно, бездарно розтрачено економічний потенціал, який залишився країні у спадок від СРСР. Маємо явну неспроможність політичної еліти до самостійного державотворення, відсутність у неї ясних і зрозумілих програм подальшого розвитку країни, корупцію у виконавчій, законодавчій, судовій гілках влади та ін. Негативні чинники призвели до тотальної недовіри по відношенню до влади. В свою чергу, на процес розвитку країни негативно впливає наявність нездоланного балансу між прозахідним і просхідними уподобаннями політичних сил. За словами О.Дергачова, “російський чинник, що створює альтернативу чиннику європейському, серйозно утруднює внутрішнє цивілізаційне самовизначення України, ускладнює вибір стратегії забезпечення її національної безпеки, як і стратегії суспільного розвитку” [Демони миру та боги війни. – К., 1997. – С. 466].

Складною залишається ситуація в сфері міжцерковних відносинах. Намагання створити Помісну Православну Церкву в Україні при сприянні керівництва держави 1992 року призвело до розколу між православними християнами – домінуючою релігійною спільнотою країни. Ці невдалі спроби були викликані, з одного боку, прагненням відновлення історичної справедливості щодо втраченої церковної автономності, а з іншого – політичною пересторогою негативного проімперського впливу, використання певними політичними силами УПЦ МП як ще одного каналу для привнесення ідей, несумісних з національною розбудовою, незалежністю, власним шляхом розвитку.

Проблеми співіснування православних церков ускладнюються не лише наявністю в Українському Православ'ї внутрішніх конфліктів між ними, але й підключенням до цього різного роду біля церковних спільнот, котрі використовують християнську віру як фетиш, прикриваючись нею для здійснення далеких від релігії прагматичних цілей. Проголошуючи захист канонічної православної віри (а така нібито притаманна лише УПЦ МП) одним з програмних положень своїх організацій, вони при цьому “забувають” що означає насправді буди віруючим, що означає бути християнином, називаючи всіх вірних інших конфесій та церков еритиками та сектантами. Тим самим ці спільноти ще більше розпалюють ворожнечу між віруючими, намагаючись спровокувати своєю діяльністю конфлікти в політичній площині, провокують ускладнення відносин між Україною та сусідніми країнами. Після критичного розгляду програмних положень низки біляцерковних організацій УПЦ МП з'ясувалося, що найбільш виразно це проявляється у статутах Союзу православних громадян України, “Духовно-Патриотического Союза “Новороссия”, Одеської регіональної громадської організації “Единое Отечество”. Наведемо деякі з програмних принципів роботи т.зв. новоросійської структури: “... Організація носить символічну назву “Новороссия”, яка означає не тільки історичну назву південного краю Великої Російської Імперії, але і майбутню **Нову Росію**, відроджену, як пророкуватимуть наші російські святі старці, в минулій величі.” <http://www.novorossia.org/about.html>. При цьому програмні положення підкреслюють належність (місце, статус) України, як канонічної території РПЦ, загальність Московського Патріархату як єдиної церкви для “великороссов и украинцев”. Тим самим заперечується існування будь-яких інших легітимних згромаджень на базі віровчення православля: всі вони сприймаються під кутом зору “тоталітарних сектантських угруповань”.

Подібну направленість має й Одеська регіональна громадська організація “Єдине Отечество”, створена, як зазначається на її офіційному сайті, “як відповідь православних громадян на блюзнірський візит на Україну папи Римського” [<http://www.otechestvo.org.ua>]. Крім суто релігійних питань, пов’язаних з обороною канонічної території Московського Патріархату від католико-протестанської експансії, присутні тут і політичні, а саме: боротьба з НАТО, дружба з Росією, підтримка ЄСП, федералізація України, захист російської культури та протидія українізації.

Бажання безпосередньо впливати на ситуацію в країні штовхає структури відповідного штибу Московського Православ’я на об’єднання з політичними партіями. Слід підкреслити, що апелювання до релігії, духовних цінностей громадян, спекулювання на почуттях вірних все ж таки залишається уділом малочислених маргінальних політичних партій, котрі не мають достатніх фінансових можливостей для ширшого позиціонування на політичній арені та заявляють про себе в будь-який спосіб. На слухну думку того ж О.Дергачова, “в Україні прихильниками проросійської орієнтації є ортодоксальні ліві сили, що протиставляють реформам соціалістичну реставрацію і роблять ставку на механізми інтернаціонального утримання... Поряд з ілюзіями щодо можливості нового соціалістичного процвітання залишається поширеним міф про “стару добру Росію”, нібито здатну перейти на українськими інтересами. [Демони миру та боги війни. – С. 466]

Прикладом такого нетипового поєднання соціалістичних ідей, канонічного православного християнства, сепаратистських закликів може служити Круглий стіл “Православна спільнота в момент цивілізаційного вибору України”, організований Союзом православних громадян України, головою якого є Валерій Кауров, 27 жовтня 2005 року в Києві. Зокрема, там були присутні: голова союму підкарпатських русинів Димитрій Сидор, лідер “Братства” Дмитро Корчинський, лідер ПСЦУ Наталя Вітренко та партії “Союз” Володимир Алексєєв. Робились заклики активізувати діяльність УПЦ МП в політичній сфері, делегувати своїх представників у виборчі списки окремих партій. Зокрема, політолог К. Фролов закликав “не обмежуватися активною обороною, а перейти в контрнаступ, тому що вони (представники влади, УПЦ КП – Є.К.) Церкву у спокої не залишать Мир. – 2005. – №22. – С. 5. Гарантування майбутнього України круглостолівцями пов’язувалося не з Президентом України, а з УПЦ МП. Наголошувалося, що “тільки у колі братніх слов’янських народів можливий розвиток України. Бо ж вона залишається матрицею Руси-України, її духовної й національної єдності”.

Заклики представників цих маргінальних угруповань йти церкві у владу, чільниками УПЦ МП мудро було відкинуто, а своє ставлення до їх діяльності знайшло місце у резолюції Собору єпископів УПЦ МП з приводу діяльності пана Валерія Каурова. Зокрема своїм документом УПЦ МП відмежовувалася від його діяльності і організацій створених ним, забороняла використовувати авторитет православної церкви та висловлюватися від її імені з будь-яких питань, а також визнала діяльність В.Каурова такою що “шкодить спасительній місії церкви в суспільстві”. Іншим пунктом було означено офіційне ставлення до втручання в церковне життя політичних, навколополітичних а також закордонних організацій на підтримку діяльності В.Каурова, яка характеризувалася як деструктивна.

Окрім біляцерковних політичних утворень, існують також об’єднання, метою яких, як вони це визначають, є захист “чистоти” Канонічної православної церкви. Це – новоутворені Братства (Братство Олександра Невського, Союз православних братств України, Братство Архістратига Михаїла та ін.), більша частина яких активно співпрацює з подібними псевдоправославними організаціями Росії.

Ставлення церкви до діяльності подібних організацій пройшло кілька етапів. Від благословення на богоугодну діяльність, намагання не звертати увагу на дії деяких з них, котрі, м’яко кажучи, йдуть в розріз з офіційним церковним ставленням до держави, до відмежування від релігійного фундаменталізму та надмірної догматичності, яка присутня в них як таких, що шкодять авторитету православної церкви.

Серед причини цього розриву зазначається відмінність у поглядах на ідею канонізації московського царя Івана Грозного та Григорія Распутіна, так званий “-чин всенародного покаяння”, який, у прихованій формі, відроджуючи еретичне вчення про “викупний подвиг царя”, вимагає від віруючих каються у недостатньому прославленні царської родини; поширюючи хибні есхатологічні страхи, закликає віруючих каються в тому, що вони прийняли ідентифікаційний номер платника податків, новий паспорт, медичний поліс тощо, тобто безвідповідально спонукає чад Церкви до сектантства та асоціальної поведінки. Сіючи серед віруючих Української Православної Церкви МП смуту, непорозуміння та недовіру до священноначалія, Союз православних братств України поширює звернення колишнього єпископа Діоміда, діяльність якого засуджена Архієрейським Собором Російської Православної Церкви 24-29 червня 2008 року, розповсюджує видання, які містять: пропаганду “чину всенародного покаяння” та інших псевдоцерковних наслідувань Таїнства сповіді, вчення про викупний характер смерті царя Миколи II, підтримку ідеї канонізації царя Івана Грозного та Григорія Распутіна, проповідь недовіри до церковної ієрархії, наклепи на адресу Святішого Патріарха Московського і всієї Русі Сергія (Страгородського), нагнітання паніки та страху у зв’язку з персональною ідентифікацією громадян та новими документами, пропаганду хибної есхатології. На наш погляд велику роль у зміні прихильності церковнослужителів зіграли події навколо заяви єпископа Діоміда, з якою він звернувся до “всіх вірних чад Російської Православної Церкви”. Зокрема єпископ засудив співпрацю РПЦ з діючою “безбожною” владою, взаємодію з іншими релігіями і конфесіями, ІНН, закликав ієрархів РПЦ до покаяння.

Аналізуючи діяльність на Україні вищезначених біляцерковних організацій з політичним ухилом, не можна не звернути увагу на документ, до якого час від часу апелюють їх представники на запит від влади, громадськості, самої Православної Церкви про мотиви їх діяльності. Йдеться про “Основи соціальної концепції Російської Православної Церкви”, прийняті на ювілейному Архієрейському соборі у серпні 2000 року. В них велику увагу приділено питанню відношення держави і церкви. Зокрема “популярним” серед біля церковних братств є звернення до вчення про право Церкви й християн на спротив, а таке право надається “якщо влада примушує православних віруючих до відступлення від Христа й його Церкви, а також до гріховних духовношкідливих діянь”. Але право на таку діяльність, що чомусь не помітили означені братства в “Основах”, надається з благословіння Церкви. Іншим пунктом “Основ” вітається участь вірних в політичній боротьбі, але знову ж там наголошено, що лише “у згоді з віровченням церкви, її моральними нормами та її офіційною позицією з суспільних питань”. Церква також засуджує агресивний націоналізм, ксенофобію, національну вищість, міжетнічну ворожнечу та вчення, “котрі ставлять нації на місце Бога або ж зводять віру до одного з аспектів національної самосвідомості”. В данному документі важко відшукати усталену позицію з того чи іншого питання щодо політичних реалій. Можливо саме тому для вирішення спільних як для політики, так і віри питань необхідно підтвердження-благословіння церковних ієрархів у вигляді офіційної, сучасної позиції церкви, в чому чомусь зовсім не мають потреби представники “політичного православ’я”.

В сучасних умовах вдається зберегти хиткий баланс сил між радикально налаштованими представниками різних конфесій, а це в свою чергу свідчить, що прояви фанатичності щодо інших віросповідань ще можливі в одиничній або ж пасивній формі. Акції, котрі час від часу проводяться ними у вигляді хресних ходів, пікетів, перешкоджанні вільній діяльності віруючих інших конфесій, українофобські висловлювання їх лідерів, носять здебільшого емоційно-імпульсивний характер. Спостерігається задогматизоване сприйняття віри членами означених організацій, відсутність достатнього знання соціальної концепції православної церкви, нехтування законами держави, окремими церковними приписами, намаганням лідерів окремих з них користуватися авторитетом церкви у власних інтересах, прагнення стати вище ієрарха, собору, синоду. Позбавленість значної підтримки російськомовного населення країни, несприйняття в своїй більшості пра-

вославною паствою догматичних самообмежень у вигляді кодів, цифрових паспортів, безальтернативної відмови від цивілізаційних благ також роблять примарною успішність й політичну діяльність цих організацій.

Безсумнівно серед послідовників і братств і православно-патріотичних організацій більшість щиро вірить в Бога та виняткову роль для спасіння душі православної церкви. Тому й не дивно, що фанатичний спротив їх носить більше імпульсивний, емоційний, ніж логічно обґрунтований характер, адже віра йде перш за все від серця. Саме тому Церква лишає місце для покаяння, визнання власних помилок, чим одні користуються (як, наприклад, єписком Іполіт), а інші через власну духовну сліпоту не бачать цього шансу, ставлячи власні інтереси вище загально церковних і тим самим все більше засвідчуючи те, що їх віра несе в собі досить мало від духовних пошуків, а все більше від матеріальних.

Л. ШУГАЄВА ■

ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА І ФЕНОМЕН ЛЕОНТІЇВЩИНИ

“Каменем спотикання” серед православних віруючих Рівненщини стала особистість бродячого проповідника Леонтія, його діяльність, а також діяльність його послідовників.

Автор вже неодноразово зверталася до аналізу суспільно-духовних витоків, особливостей віровчення релігійного об’єднання харизматичного спрямування православного походження леонтіївців, особистості Леонтія, діяльності його послідовників [Див.: Шугаєва Л.М. Витоки та особливості віровчення харизматичного релігійного об’єднання леонтіївців // Українське релігієзнавство. – К., 2006. – № 38. – С. 136-144; Шугаєва Л.М. Православне сектантство в Україні: особливості трансформації. – Рівне, 2007. – С. 203-210].

Активні дії послідовників Леонтія створюють враження, що вся православна Рівненщина прихильно ставиться до його особи (так вважає і зовнішній православний світ). Таке враження пояснюється тим, що його послідовники згуртовані, їхня об’єднаність зміцнюється за допомогою місіонерської діяльності, заходів, спрямованих на канонізацію Леонтія, які породжені думками, що він був людиною незвичайної, особливої святості. І саме цей факт приводить до неоднорідності й неоднозначності ставлення до ідей і релігійної практики проповідника. Одні вважають його благочестивою людиною, а оскільки він помер у мирі з Православною церквою, то за нього, безумовно, потрібно молитися.

Інші вважають його за великого святого, дотримуються і пропагують вчення Леонтія про небажаність вступу до шлюбу і заперечення подружнього життя через близький кінець світу, заборону на споживання м’ясної їжі. Ще одна група віруючих вшановує Леонтія як самого Бога Саваофа. Тобто вони є виразниками найбільш крайніх поглядів стосовно релігійної спадщини проповідника.

Після смерті Леонтія найближчі учні почали змагатися за право наступництва “отця”, але потрібні були рішучі кроки, щоб зберегти це надбання і не дати йому розпорозитись і розчинитись, як це сталося із багатьма феноменами протягом століть у Православній Церкві. Насамперед потрібно було очолити послідовницький рух і якомога тісніше пов’язати його з православ’ям. Таке важливе завдання взяли на себе священик Миколай Данилюк (Микола Рогачівський, монах Никодим) та найближчий учень Леонтія – Михайло Гнесюк. Обоє зібрали навколо себе однодумців, обоє проповідували і проповідують ідеї Леонтія і обоє втілюють ці ідеї у вчення Православної церкви. Нагадаю, що отець Микола Данилюк належить до

■ Шугаєва Л. – докт. філос. наук, професор Рівненського державного гуманітарного університету.

Української Православної Церкви Московського Патріархату. Підходи в обох послідовників Леонтія до теорії і практики вчення різні: Данилюк – людина імпульсивна і фанатична. Гнесюк же є спокійним, врівноваженим, розсудливим і поміркованим, та з великим життєвим досвідом, якого він набрався в різних скрутних обставинах життя (в тому числі відбуваючи покарання у виправних таборах). Приналежність Миколи Данилюка до офіційної Православної Церкви імпонувала Леонтію і він ще за життя, особливим благословінням поставив отця Миколая своїм наступником. Після смерті проповідника отець Миколай, наскільки це було можливим для людини в сані, намагався в усьому наслідувати вчителя. 2000 року в с. Рогачеві Рівненського району він закінчив будівництво досить оригінального храму в ім'я 12 апостолів. До стін храму примикають келії для гостей. Крім храму є трапезна і ще декілька молільних та господарських приміщень, присадибна ділянка. Все це разом нагадує мініатюрний монастир. Насправді це – леонтіївський скит, який є офіційно зареєстрованим від Білівського жіночого монастиря. Звичайно, він зареєстрований просто як скит і на офіційних паперах жодного відношення до леонтіївців немає.

У дні православних свят, у суботу і в неділю до Рогачева приїздить значна кількість народу і не лише з Рівненщини, а й з Хмельницької, Житомирської, Київської, Вінницької та інших областей.

Нещодавно архієпископ Рівненський і Острожський Варфоломій заборонив Миколі Рогачівському відправляти службу. Під час приватної розмови автора із секретарем Варфоломія протоієреєм Іоанном (Солодчуком), ми не змогли отримати конкретної відповіді про причини цієї заборони. Протоієрей Іоанн лише наголошував на тому, що до Варфоломія повинен звернутися Микола Рогачівський особисто з проханням про покаяння, а не його прихожани, які неодноразово виступали на захист свого наставника. Доречі, саме від протоієрея Іоанна ми дізналися про те, що нещодавно Микола Рогачівський прийняв чернецтво і тепер він отець Никодим.

Ми хочемо акцентувати свою увагу на тому, що проблема леонтіївців на Рівненщині не вичерпується лише взаємовідносинами архієпископа Рівненського і Острожського з протоієреєм Миколаєм Рогачівським, які належать до Української Православної Церкви Московського патріархату. Проблема набагато глибша і складніша, як може видатися на перший погляд. Наприклад, православний світ не лише Рівненщини, а й інших областей, і не лише Московського Патріархату, а й Київського, говорить про те, що (і не безпідставно) такі монастирі Рівненщини, як Корецький жіночий монастир, Городоцький Свято-Миколаївський жіночий монастир, Білівський жіночий монастир Різдва Божої Матері, Свято-Троїцький Дерманський жіночий монастир, Гоцанський Свято-Покровський жіночий монастир, Свято-Троїцький Межирицький чоловічий монастир, а також Городищенський чоловічий монастир Хмельницької області фактично є вотчиною леонтіївців. І тут слід сказати про ту роль, яку відіграє у справі поширення, пропаганди і утвердження леонтіївщини Михайло Гнесюк. Серед леонтіївців він має титул “архістратига”, а 2001 року Михайло був рукоположений у сан архідиякона. Вся діяльність Михайла Гнесюка визначається конкретними місцями, а зокрема, монастирями, які ми назвали. Цікавим є те, що по приїзді у один із названих монастирів, всі повинні взяти благословіння у архідиякона Михайла, з його благословіння видаються піддячник, чотки, а також зверщується постриг в монашество; ієрархи чи настоятелі монастирів тут мають значення лише як виконавці. Головною складовою приїзду Михайла є проповіді про Леонтія, в яких він його називає або “пророком Іллею” або “богом Саваофом”.

В останні роки діяльність леонтіївців починає все більше активізо-вуватись. Майже всюди прихильники Леонтія намагаються поширити віру в те, що Леонтій – “святий” або “пророк Ілля”, а для обраних відкривають таємницю, що Леонтій – “бог Саваоф”. Все частіше почали з'являтися фото та ікони Леонтія. З Дерманського монастиря все більше розповсюджуються листівки з поясненням про “складання рук” при загальному благословінні. Складання рук при загальному благословінні є одним із головних пунктів віровчення леонтіївців (за правилами Право-

славної Церкви руки складати не потрібно). Складання рук, а потім і цілування їх йде ще від самого Леонтія. На зауваження православного духовенства і мирян, що так робити у Православній Церкві не прийнято, леонтіївці пояснюють, що так поступали ще первісні християни, але з часом цей важливий, на їх погляд момент забувся. Завданням ж леонтіївців є відновлення історичної достовірності.

Під час відвідин (неодноразових) Свято-Восресенського собору, що належить Московському Патріархату, а також Покровського собору Київського Патріархату м. Рівного, автор звертала увагу, що під час загального благословіння, особливо у дні православних свят, приблизно 60% присутніх складають руки, а деякі їх і цілують. Ми не схильні вважати, що всі, хто дотримуються цієї процедури, є леонтіївцями. Частина прихожан це робить через незнання, наслідуючи інших, але більша частина складає руки під час загального благословіння абсолютно свідомо. Протоієрей Іоанн (Солодчук) запевняв автора у тому, що ця процедура здійснюється несвідомо, як данина традиції (невідомо якій), і жодним чином не свідчить про приналежність цих прихожан до леонтіївців. Він навіть назвав як аргумент, що складання рук не є ознакою приналежності до цієї течії, той факт, що і його мама під час загального благословіння складає руки.

Дедалі частіше піднімається питання не лише про канонізацію Леонтія, а його сподвижниці – схимомонахині Херувими (Олександри Наумової), яка померла 1958 року і похована у с. Застав'я Гоцанського району. Земля з її могили (так само, як і з могили Леонтія) вважається цілющою, а фото, де вона зображена з посохом та клунком теж мають нібито “цілющі” властивості.

Неоднозначною є трактовка діяльності Леонтія і леонтіївців у середовищі вищого і парафіяльного духовенства Православної церкви.

Знаковим є те, що у Городоцькому жіночому Свято-Миколаївському монастирі, з благословіння Митрополита Володимира (Сабодана), тричі відбувалися засідання Синодальної комісії начолі з архієпископом Августином з питання Леонтія і леонтіївців. Окрім владики Августина, на засіданнях комісії присутніми були й інші архієреї, а також ректори духовних семінарій та інші представники нижчого парафіяльного духовенства.

На перших двох засіданнях Синодальної комісії, які відбулися у 1999–2000 рр. було виявлено, що повсюдно тривають прагнення нав'язати думку про Леонтія, що ніби то він “святий”, а наближеним “відкривають і саму таємницю – Леонтій “бог Саваоф”. Крім того, було доведено, що це проповідують не лише миряни, але й духовенство.

18 травня 2001 року відбулося третє засідання Синодальної богословської комісії і теж в Городоцькому монастирі. На цьому засіданні були присутні архієреї з різних єпархій: митрополит Луцький Ніфонт, архієпископ Рівненський Варфоломій, архієпископ Тернопільський Сергій, єпископ Кам'янець-Подільський Федор, єпископ Володимир-Волинський Сімеон, єпископ Почаївський Володимир. Крім архієреїв, були представники нижчого духовенства. Зрештою Синодальна богословська комісія прийшла до наступних висновків. Шанування Леонтія як Самого Господа Саваофа, вияв йому почесей, що належать одному Богу, а також надання його особі сотеріологічного значення є запереченням православного вчення про Святу Трійцю. Це єретичне вчення знецінює і руйнує основ нашого спасіння, закладену Ісусом Христом. Ті, хто підтримує це псевдовчення, відлучили себе від Святої Православної Церкви. Так само неприпустимо бачити в Леонтію будь-якого з святих пророків (Почаївський листок. – 2001. – 05. – С. 1).

Рішенням комісії також було заборонено проповідувати, повчати, благословляти людей хресним знаменням чи класти руку на їх голови послідовникам Леонтія, які не є духовними пастирями і не мають архієрейського благословіння на виголошення проповіді чи проведення місіонерської діяльності. Заборонено також вважати архідиякона Михаїла “архістратигом”, а також рекомендувано правлячим архієреям Рівненської області заборонити окремим священослужителям проповідувати, що “антихриста не буде, бо він вже був”, оскільки таке сприйняття суперечить загальноновизнаному церковному вченню з цього питання. Необхідно пояснювати, що звичай

складати руки при загальному благословінні під час Богослужінь, має неблагочестивий характер і не повинен поширюватися в православному середовищі.

Здавалося, що рішення Синодальної богословської комісії мали б все розставити на свої місця. 2002 року побачила світ, невеличка за обсягом, чудово ілюстрована книга нині покійного протоієрея Української Православної Церкви Московського Патріархату Василя Остапчука: “Дивен Бог во святых Своих... Жизнь и деятельность отца Леонтия”. До речі протоієрей Василь був духівником Рівненсько-Острозької єпархії. Так ось, саме він був одним із головних ініціаторів канонізації Леонтія і приклав чимало зусиль, щоб зібрати належні матеріали з його життя для розгляду Синодальною комісією з метою подальшого причислення Леонтія Грицана до лику святих.

У відповідь на працю протоієрея Василя виходить вже більш солідна робота “Дві сторони однієї медалі, або мисливці за благодаттю”, авторство якої належить монаху Венедикту (Лимару). Книга виходить з благословіння митрополита Одеського й Ізмаїльського Агафангела, митрополита Чернівецького і Буковинського Онуфрія, архієпископа Вінницького і Могилів-Подільського Симеона, єпископа Почаївського Володимира, єпископа Володимир-Волинського і Ковельського Никодима. Такий солідний склад “редакційної колегії” свідчить про неабияку гостроту і актуальність проблеми Леонтія і леонтіївців для православ’я. Книга містить добротний фактологічний матеріал і є аналітичною спробою довести еретичність вчення проповідника і його послідовників. Майже одночасно з працею монаха Венедикта з’являється праця невідомого автора, без зазначення року й місця видання, “Из мертвых идолів спада на землю тлін. Леонтий і леонтіївці”, яка також кваліфікує вчення Леонтія і релігійну практику його послідовників еретичними.

Але все ж, на загальному тлі толерантного ставлення деяких ієрархів нинішнього православ’я до феномена леонтіївщини, наявності великих груп православних священиків, ченців, мирян, підживлення культу окремими групами молодих священиків, які не лише симпатизують, а й намагаються популяризувати леонтіївщину, втрачається гострота цих праць, губиться головний нерв, який кваліфікує леонтіївців як еретичну течію. Все разом це засвідчує, що такий феномен потрібний нинішньому православію України, яке переживає кризу. З самого початку виникнення леонтіївщини, у вчення була і є яскраво вражена містична сторона, яка виявляється у “вигнанні нечестивого з людини”; вода, якою омивали ноги Леонтію, вважалася цілющою. Такими ж властивостями наділена земля з могили Леонтія і його сподвижниць – Херувими. Саме в очкуванні чуда воєдино зливається містицизм вчення леонтіївців з пропагандою Православною Церквою всіляких чудес з метою якомога більшого впливу на прихожан та їх збереження.

УКРАЇНСЬКЕ ХРИСТИЯНСТВО І ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО: БЕЗПЕКОВИЙ ВИМІР

Проблема становлення громадянського суспільства в Україні і місця в ньому релігії набула сьогодні у вітчизняній філософській, історичній, політологічній, та інших суспільних науках особливої актуальності. Не менш важливою є вона і для такої наукової галузі як державне управління, оскільки демократичне врядування передбачає достатню участь у вирішенні суспільних проблем інститутів громадянського суспільства, активною і впливовою частиною якого є й релігійні організації. З іншого боку, передача інститутам громадянського суспільства якомога більше функцій, які раніше виконувала держава, завжди повинно проглядатися через призму національних інтересів та національної безпеки. Тому дослідження цієї проблеми в площині національної безпеки сприяє не лише об'єктивному висвітленню її сучасного розуміння у контексті демократизації українського суспільства, але й місця і ролі релігії і церкви, в сучасному суспільному житті. Розгляд останнього аспекту досліджень в контексті необхідного наближення християнських церков до потреб суспільства є невіддільним від витворення історично об'єктивної картини церковно-богословської ідентичності провідних християнських церков та їх ролі у формуванні сьогоденного громадянського суспільства в Україні [Яроцький П. Дискурс аджорнаменто: від сотеріологічного ексклюзиви до інкультурації // Віра і розум – двоє крил людського духу. К., 2001. – С. 204-215].

Українські християнські церкви, які є спадкоємицями Київського християнства, за свою більш ніж тисячолітню історію нагромадили значний досвід співпраці з суспільством у різноманітних сферах його діяльності. Впродовж всієї української історії церква виступала чинником єднання суспільства у розв'язанні духовно-культурних, соціально-економічних і суспільно-політичних проблем. Київська церква, об'єднавши Київську Русь у централізовану християнську державу, стала надійним засобом національної самооборони та соціальної організації і вдосконалення.

Зв'язок демократії з християнством полягає в тому, що за час свого існування християнство постійно було одним з впливових факторів розвитку держав і культур. На думку німецького мислителя Т. Манна, демократія ідентична до основ і принципів всієї західної цивілізації з її мораллю “являється не чем иным как политическим аспектом западноевропейского христианства” [Элиаде М. Священное и мирское. – М.: Прогресс, 1994], а сама політика є нічим іншим, як моральністю духу, без якої він приречений на загибель.

Передчасно говорити також і про те, що процес секуляризації відчутно похитнув позиції релігії, яка не зникла, а навпаки, демонструє своє різноманіття. Зокрема, М.Еліаде вважає, що “несмотря на “расколдовывание мира” больше половины людей на планете идентифицируют себя верующими в рамках мировых религий, а число принципиальных атеистов не превосходит 13-15%. Большинство же “неверующих” ведут себя религиозно, хотя сами не осознают этого” [Элиаде М. Священное и мирское. – М.: Прогресс, 1994. – С. 129].

На нашу думку, безпековий фактор загострюється ще й тим, що процес секуляризації, як процес звільнення людини від гніту релігійних догм, повинен був

■ Тернопільський Б. Й. – начальник відділу Міністерства праці та соціальної політики України.

повернути людині справжню сутність. Але, як бачимо, він привів до ще більш жорстоких форм поневолення, обезцінення основних духовних людських вартостей, розриву міжособистісних відносин, морального нігілізму. Можна з жалем констатувати, що замість справжніх людських відносин суспільству пропонують ілюзорні форми комунікації. З'явилася небезпека не лише втратити повноцінне людське життя, але й саму людську сутність.

Як відзначає з цього приводу Г.С. Кисилев “в наше время становится все яснее, что человек без Бога, человек, сведенный до природного существа, не только не способен осуществить свой идеал, но что он прямо обречен на гибель – и, скорее всего, от собственных рук. И вот человек склонен снова обратиться к Богу...” [Киселев Г.С. Современный мир и “новое” религиозное сознание // Вопросы философии. – 2000. – № 6. – С. 3-19].

З точки зору безпекового виміру, та враховуючи системну кризу сучасного суспільства, особливого значення набувають концепції демократизації суспільства як форми становлення громадянського суспільства. Серед них на особливу увагу заслуговують погляди Д. Медісона, четвертого президента США, який вважав, що будь-яка необмежена влада, незалежно чи то влада більшості чи меншості, є теранією.

Дослідження проблеми багатогранності та історичної динаміки християнського впливу на становлення українського громадянського суспільства потребує передовсім вияву і аналізу філософсько-богословських й церковно-історичних джерел суспільного вчення українського християнства з врахуванням суспільного вчення Церкви та в контексті витворення українськими церквами своєї ідентичності як помісних самоуправних церков – органічної складової частини світового християнства.

Вивчення історичних коренів та генезису суспільного вчення українського християнства, особливо його складової частини проблеми становлення громадянського суспільства, набуло особливої актуальності у зв'язку з розбудовою незалежної української держави та становленням українських християнських церков. Досліджувана проблема має також суто українську актуальність у контексті сучасних державно-церковних відносин та міжконфесійних і суспільно-політичних стосунків в Україні. Саме етнічно-конфесійна специфіка цих стосунків надає їм особливого духовно-емоційного забарвлення, збагачуючи сьогоднішній український суспільний процес колосальним історичним досвідом, усталеною віками християнською традицією [Колодний А. Національна церква як вияв національної ідентичності: український контекст // Релігійна свобода. – №6. – 2002. – С. 21].

Проблема церковного аджорнаменто (наближення релігійної діяльності церкви до сучасних потреб суспільства), з огляду на складні історичні події в житті українських церков і України минулого століття, відносно мало досліджена в науковій літературі. Лише з проголошенням незалежності України проблеми суспільно-релігійних відносин набули активного розгляду. В цьому контексті доречно відмітити, що суспільне (соціальне) вчення християнської церкви існує і реалізується вже понад сто років. Зрозуміло, що в Україні, де офіційна ідеологія розглядала релігію з позицій атеїзму, не могло бути й мови про якесь інше, крім негативного, значення релігії в житті суспільства. Однак українське християнство в діаспорі не тільки жило активним суспільним життям, ідучи в ногу з християнським світом, але й брало активну участь в науковому осмисленні нових суспільних і релігійних викликів. Завдяки науковій діяльності вчених – українців діаспори, що продовжували не тільки осмислювати і розвивати наукові праці українських вчених, які були заборонені і вилучені з наукового обігу в Україні, а й значно розширили джерельну базу, ввівши в науковий обіг невідомі архівні документи і матеріали.

Враховуючи ту обставину, що в Україні, через слабку контрольованість інформаційного простору, активно здійснюється пропаганда ворожого ставлення до західних християнських цінностей, нав'язується думка про нібито споконвічне несприйняття українцями католицизму, необхідно звернути особливу увагу на дослідження історичних коренів українського християнства в контексті його зв'язку з сучасними соціальними концепціями християнських церков. Перш за все слід

відзначити, що Київське християнство вже від своїх початків виявляло патріотичний характер, прагнучи виробити власні морально-етичні та соціальні засади побудови суспільного життя і обороняти їх від нав'язування візантійського обрядово-політичного максималізму, а пізніше – від шовіністичного колоніального московського православ'я і русифікації, а також – від насильницької латинізації й полонізації.

Світоглядною засадою української суспільно-богословської доктрини було переконання в тому, що милосердя Боже є визначальним чинником, без якого жодне особисте, національне чи світове спасіння є неможливе. Втілення Бога в людину в особі Христа стало новою дійсністю, яка на онтологічному рівні змінила тогочасне суспільство. В Богові почала існувати фундаментальна форма і джерело будь-якої соціальності, оскільки сам Трійчиний Бог є соціальною дійсністю, цілком відмінною від дохристиянських політеїстичних давньоукраїнських вірувань. Адже вона пояснює соціальність не як стосунки між різними божествами, а як внутрішню сутність єдиного Бога, через пізнання котрої можна об'єктивно усвідомити сутність людських стосунків та пізнання божественної істини.[Кияк С.Р. Ідентичність українського католицизму: генезис, проблеми, перспективи: Монографія. – Івано-Франківськ, 2006. – С.422]

Раннє українське християнство в соціальних питаннях активно втілювало у життя три підходи до істини: по-перше – Христову засаду необхідності пошуку істини, що полягає у життєдайному зв'язку з Богом, який породжується та безперервно реалізується в церкві через віру. Для поглиблення віри і повнішого її розуміння необхідним є ткий підхід до істини: її пошук через аналіз людської історії, як історії об'явлення Богом життєвих істин, а також – ревне служіння цій істині. Відтак, через врахування історичного досвіду Київської церкви, в українському християнстві впродовж всієї його історії, а особливо – в останні п'ятнадцять років, як свідчать численні документи синодів і соборів та звернення керівництва українських християнських церков, досягається реалізація третього підходу до істини – “розбудова” істини через практику життя, через “спорудження” правди, здійснення добра в історії через усі форми людської діяльності, аж до турботи про загальне добро за допомогою Церкви і держави [Звернення єпископів Української Греко-Католицької Церкви до вірних та всіх людей доброї волі про завдання християнина в сучасному суспільстві // Нова Зоря. – 1999. – Ч. 13 (333). – С. 4-5]

Ці засади суспільного служіння Українських християнських церков засвідчують успадкування ними підходів раннього українського християнства київської традиції до суспільних питань, викладених, зокрема, в праці “Слово про закон і благодать” першим київським митрополитом – українцем Іларіоном (1051-1054). Є всі підстави вважати, що він був першим ідеологом київського, виразно відмінного від візантійського, християнства. Важливо відзначити, що митрополит Іларіон був призначений Київським князем Ярославом Мудрим без погодження з Візантією – “Поставив Ярослав Іларіона – русина, митрополитом у святій Софії, зібравши єпископів” [Великий А.Г. З літопису християнської України / 2-ге вид. – Львів: Місіонер, 1998. – С.178].

Засади богословського і суспільного вчення митрополита склали основу київської (української) суспільно-богословської доктрини. З огляду на те, що головні положення цієї доктрини відіграли важливу роль у становленні також і соціальної складової ідентичності раннього українського християнства, до неї необхідно звернутись під кутом зору розгляду витоків суспільного вчення українського християнства, оскільки доктрина митрополита Іларіона яскраво виявила своєрідну універсальність раннього київського християнства і його спорідненість як із східною, так із західною церквою через близькість до останньої в баченні соціальної дії християнства. Ця спорідненість суспільних засад вчення митрополита із суспільним вченням західного християнства засвідчена всією історією українського християнства, а особливо – його сьогодишньою соціальною доктриною, в основі якої лежить намагання означити, що є добром для конкретної людини-громадянина в контексті загальносуспільних вартостей, а також – вияв бажання захищати її в

процесі інкультурації різних рівнів. Це є також свідченням геніальної прозорливості вчення митрополита Іларіона, який майже за дев'ятсот років до офіційної появи суспільного вчення християнства у його західному варіанті виклав у згаданій праці його майбутні основні положення. Зокрема він виявив універсальний характер християнської суспільної доктрини, що є невід'ємною її сучасною складовою. Тому суспільне вчення митрополита Іларіона не лише відіграло важливу роль у становленні українського суспільства на ранній стадії його розвитку, але його засади залишаються актуальними й сьогодні для формування основ становлення і розвитку громадянського суспільства в Україні.

Зокрема, митрополит Іларіон сформулював християнський соціальний принцип, основоположною засадою якого була відповідальність особи і народів за дар людського життя, активне використання дарованого Богом милосердя для побудови справедливого людського суспільства. Цей принцип є яскравим свідченням універсальності українського християнського світогляду митрополита та всієї Київської церкви, що підтверджує сучасне християнське соціальне вчення.

Наступний суспільний принцип київського християнства проголошував засаду рівності всіх народів перед Богом і законом, що актуалізувалася в українському контексті через тогочасні міждержавні стосунки, згідно якої не існує жодного народу з винятковою історичною місією або позбавленого її. Саме тому українському християнському патріотизмові завше була притаманна відсутність будь якої упередженості в ставленні до інших народів, що було підтвердженням справжньої благородності цього патріотизму та істинно християнською альтернативою візантійській та московській доктрині про месіанську першість й вибраність Візантії та Московії в християнському світі (теорії Візантії – другого Риму та Москви – третього і останнього, бо “четвертому не бувають!”) [Штепа Павло. Московство: його походження, зміст, форми та історична тяглість. – Дрогобич: Відродження, 2000. – С. 231].

Третя суспільна засада київського християнства зобов'язувала до дотримання в громадському й приватному житті суспільства євангельських правд милосердя й солідарності, актуальність і універсальність якої підтверджена історією і вченням християнської церкви [Кияк С.Р. Ідентичність українського католицизму: генезис, проблеми, перспективи: Монографія. – Івано-Франківськ, 2006. – С. 530-533].

Четвертий суспільний принцип київського християнства вимагав активної дії духовенства та мирян в реалізації соціальної справедливості та милосердя, тобто цей принцип став базовим для формування засад пасторальної діяльності українського християнства. Характерними свідченнями функціонування цього принципу в період раннього українського християнства була діяльність Великих київських князів – Володимира Великого та Ярослава Мудрого, а також Печерської Лаври, котрі заклали основи становлення соціальної справедливості та виховання українського народу на засадах християнської моралі.

Наведені принципи-засади київського християнства мали надзвичайно великий вплив на духовне виховання українського народу та на становлення української нації й саме вони склали рушійну силу подальшої української історії: християнство принесло у свідомість українського народу живе розуміння Бога, яке змінило українське суспільство, і саме церква дбала про цілковиту реалізацію християнських засад в житті як окремих християн, так і всього народу.

Християнство виявило та зреалізувало в українському суспільстві поняття добра, зробивши його загальнозрозумілим та загальноживаним, обов'язковим, що у свою чергу заклало духовну базу для об'єднання розрізнених племен Київської Русі в один український народ. І саме це заклало початок українського історичного процесу [Великий А.Г. Релігія і церква – основні рушії української історії // Київська Церква. – 2000.-№5 (II). – С. 49-57]. Цей процес виявив та закріпив також універсальні цінності української культури, котрі, з іншого боку, стали також історичними виразниками становлення духовного життя українського суспільства і завдяки християнству сприяло досягненню українською культурою європейських висот, що стало яскравим свідченням вдалої інкультурації Христового Євангелія на українському ґрунті. Тому саме церква стала об'єднуючим, кон-

центруючим фактором, який витворює національну спільноту, який визначив становлення української нації, а християнство стало вагомим чинником соціальної активності людини на усіх щаблях розвитку українського суспільства, зокрема сьогодні воно покликане до великої місії творення нової української людини [Кульчицький Б., Кульчицький Я. Християнство у системі орієнтирів соціальної активності людини // Київська Церква. – 2000. – № 5(11). – С.87-112.].

Християнське соціальне вчення витворило релігійні основи державної влади, оскільки християнство само є джерелом та носієм суспільної сили: – “нема бо влади, що не була б від Бога; і ті, існуючі влади, установлені Богом” (Рим. 13:1); “Тож дайте кожному належне: кому податок – податок, кому мито – мито, кому острах – острах, кому честь – честь” (Рим.13:7). Відтак сам Ісус Христос, як наголошує папа Іван Павло II в Апостольському посланні “Ecclesia in Europa” та в численних листах-зверненнях до різноманітних церковно-державних європейських інституцій, дав людству дієве Євангеліє, котре є джерелом надії як в особистому, так і церковно-державному житті. Саме завдяки новій євангелізації західне християнське суспільне вчення, однією із центральних цілей якого є проголошення християнської благовісті спасіння, змогло сьогодні суттєво розширити діапазон досліджуваних проблем, включивши в нього аналіз на євангельських і морально-етичних засадах питань гармонійного співіснування особи і суспільства, з точки зору дотримання прав і духовних свобод першого, а також – підходів до проблем побудови громадянського суспільства з врахуванням його релігійних реалій [Кияк С.Р. Ідентичність українського католицизму: генезис, проблеми, перспективи: Монографія. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006. – С.426]. При цьому як церква, так і держава покликані для служіння народові, дбаючи, відповідно, про його духовні потреби та про забезпечення всіх його прав на засадах справедливості, що вимагає їх тісної співпраці, але без взаємного втручання. Це зумовлено вже навіть тим, що справжньою метою держави та її політичної влади, підкреслює Олів’є Клеман, є не пригноблення людини, але гарантування їй свободи, охорона її життя й перешкоджання руйнівному насильству, бо роль держави, стверджує цей вчений, цитуючи Володимира Соловйова, полягає не в тому, “щоб перетворити суспільство в рай, а в тому, щоб запобігти перетворенню його в пекло” [Клеман О. Віра і влада // Соціальна доктрина Церкви. – Львів: Свічадо, 1998. – С. 104.].

В. МАЛІБОРСЬКИЙ ■

ВІДРОДЖЕННЯ ІСЛАМУ У КРИМУ: ПРОБЛЕМНІ ПИТАННЯ

Процес відродження ісламу в Криму розпочався в 1989 році, коли було зареєстровано перші мусульманські громади в містах Сімферополі, Саках та в Роздольненському р-ні.

Відродження ісламу співпало з масовим поверненням кримських татар на свою історичну батьківщину, тому зрозуміло, що з самого початку лідери кримськотатарського національного руху велику ставку зробили на релігію, яка з давніх часів була духовною основою цього народу. Уже 1991 року був зареєстрований загальнокримський управлінський релігійний орган – кадият, який через два роки був перетворений в Духовне Управління мусульман Криму (ДУМК).

■ Маліборський В.А. – Голова Республіканського комітету Автономної Республіки Крим у справах релігій

Відзначемо, що саме інституційне оформлення кримського ісламу значною мірою допомогло багатьом складним питанням які потрібно було починати з нуля.

Багатьма показниками процес відродження ісламу в Криму надто подібний до аналогічних процесів, що відбуваються на всьому пострадянському просторі де проживають мусульмани. Однак очевидно, що в Криму він має більш складний характер, що обумовлено не тільки відродженням, але і реінтеграцією ісламу в православно-слав'янське середовище, яке уже склалося.

На фоні певних успіхів у сфері реконструкції кримського ісламу (відновлення традиційних структур релігійного самоуправління, будівництва та реконструкцій мечетей, підготовці релігійних кадрів з числа кримських татар, налагодження зв'язків з основними центрами мусульманського світового співтовариства та ін.) можна говорити про наявність доволі серйозних проблем. Серед них я хотів би виділити наступні: цивілізаційні, конфесійні, політичні, економічні.

Відомо, що кримський півострів з давніх часів знаходився на перехресті різних культур та цивілізацій, але сьогодні вплив різних цивілізаційних чинників на релігійне середовище тут має особливе місце і багато аналітиків вважають, що на цьому ґрунті можливі серйозні загострення. Дехто прогнозує навіть конфлікти та зіткнення. Відома в цьому відношенні теорія американського політолога Хатінгтона стверджує що відмінності між цивілізаціями, на відміну від економічних систем та ідеологій, несуть більш глибинний характер і, за прогнозами політолога, всі великі конфлікти XXI ст. будуть виникати на стику цивілізацій. Тобто, якщо слідувати цьому прогнозу, Крим очікують зіткнення ісламської та слов'яно-православної цивілізацій. Я, як практик, що займається цією проблемою в Криму два десятиліття років схильний вважати, що для такого сценарію безпосередньо в Криму немає об'єктивних підстав. На мій погляд найбільш гострі питання у взаєминах між кримськотатарським і слов'янським населенням з релігійною ознакою уже в минулому. Навіть ті суперечки що виникали протягом останніх років та характеризувались в ЗМІ як міжрелігійні конфлікти, насправді за своєю сутністю були політичними конфліктами, що зрештою були вирішені шляхом відкритого діалогу.

Враховуючи те, що православ'я та іслам ніколи жорстко між собою не конфронтували, протягом століть, зокрема в Російській імперії виявляли терпимість одне до одного, а також, зважаючи на накопичений досвід кримського політикуму у вирішенні спірних ситуацій, можна вважати, що в Криму ми зможемо уникнути цивілізаційних зіткнень хоча я не виключаю ймовірність цивілізаційного конфлікту при умові відсутності контролю з боку держави щодо впливу закордонних чинників.

Якщо говорити про специфіку релігійної карти Криму, то перш за все для неї властива велика конфесійна строкатість. На відміну від всієї України, де християнські релігійні організації складають майже 95% релігійної мережі, в Криму цей показник сягає тільки 70%, а конфесійна карта представлена 48 конфесіями, течіями і напрямками. Але, незважаючи на таке різноманіття, всі релігійні організації прагнуть вирішити міжнаціональні і міжконфесійні відносини правовим мирним шляхом. Для врегулювання цих проблем 1992 року в Автономії була створена міжконфесійна рада "Мир – дарунок Божий", в яку ввійшли представники 8 конфесійних та релігійних об'єднань що мали на той час більш ніж столітню історію діяльності в Криму. Співголовами цього міжрелігійного об'єднання були обрані православний архієпископ та мусульманський кади, а пізніше муфті мусульман. Слід підкреслити, що перші 8 років діяльності міжконфесійної ради відзначались повним порозумінням Духовного Управління мусульман з усіма його членами. Але, починаючи з осені 2000 року коли під впливом політичних сил розпочався демонтаж встановлених Сімферопольською та Кримської єпархією поклонних хрестів ситуація змінилась і міст порозуміння був зруйнований. З боку ДУМК на адресу міжконфесійної ради і Сімферопольської та Кримської єпархії Української Православної Церкви МП пролунали ультимативні вимоги у своїй більшості політичного характеру. Крім того,

муфтіят заявив про зупинення свого членства в Міжконфесійній раді. Але слід підкреслити, що здоровий глузд переміг і відкритий діалог між ДУМК та православною єпархією за участю органів влади дозволив знайти компромісні варіанти у вирішенні абсолютної більшості спірних питань.

Однак сьогодні, на мій погляд, для кримського ісламу є більш важливим вирішення внутрішніх протиріч, аніж вести діалог з православ'ям, хто з них повинен відігравати домінуючу роль в суспільно-політичному житті півострова.

В ситуації, що склалася, є дискусійним твердження кримськотатарських лідерів про наміри відроджувати “традиційний для Криму іслам” або “іслам пращурів”. Як показали опитування, що провела доцент кафедри політичних наук Таврійського національного університету ім. В.І. Вернадського Ельвіра Муратова, серед мусульманського духовенства півострова ніхто з опитуваних не зміг назвати жодного критерію притаманного саме кримському ісламу. Як правило, вони відбивали загальноісламські та загальнолюдські цінності, хоча на запитання чи існує кримський іслам, який має якісь свої відмінності, майже 100% відповіли позитивно. Таким чином можна зробити висновок, що “традиційний кримський іслам” – це міфологема, яка створена кримськотатарськими лідерами. Насправді ж сьогодні в Криму, в т.ч. і в громадах що входять в ДУМК, співіснують різні релігійні школи – “арабська”, що має близькосхідні коріння, і “турецька” з сильним впливом суфізму. Більше того, на мій погляд, відповідність системи освіти, яку поширюють через мусульманські духовні медресе громадські турецькі фонди, традиційній освітній системі кримських татар потребує окремого, більш глибокого вивчення.

Також слід підкреслити що ДУМК хід навчально-виховного процесу в медресе ніяк не контролює. Тому й не дивно, що випускники, скажімо, Азовського медресе, є серед лідерів релігійно-політичної партії хізб-ут-Тахрір. Саме активісти цієї партії сьогодні створюють або перетворюють релігійні громади, які уже діяли в складі ДУМК в свої ідеологічні центри з поширення політичного ісламу.

Вивчення ситуації показує, що ідеологію хізбів сповідують 8 із 47 автономних громад та десятків громад, які де-юре знаходяться у складі Духовного Управління мусульман Криму.

Але якщо стосовно хізбів ДУМК та меджліс офіційно заявили що проти цієї течії будуть вести жорстку боротьбу, хоча після деяких не зовсім вдалим силових акцій, які мали місце в 2005-2006 рр., більше ніяких дій не проводилось, то по відношенню до салафітів -вахабітів (11 автономних громад та декілька в складі ДУМК) в останні два роки на офіційному рівні взагалі критики не звучало. Натомість дуже жорстко ДУМК і Меджліс відреагували на спробу ДУМУ (-Ахмед Тамім) знайти свою нішу в кримськотатарському ісламському середовищі. Ахмед Тамім, який ще 5-10 років тому вважався великим другом кримських татар, перетворився тепер в главу мусульманської секти, що хоче розколоти кримськотатарський народ.

Найбільш значними проблемами у відродженні ісламу в Криму є політичні, що впливають на життя не тільки мусульман, але і всього населення півострова. Серед них можна виділити такі складові: іслам та Меджліс кримськотатарського народу; іслам та державна влада; іслам та два альтернативних шляхи в його розвитку (турецький чи арабський).

Сьогодні очевидним є те, що офіційні інститути ісламу цілковито підконтрольні Меджлісу. Він регулює діяльність курултаю – вищого органу мусульманського самоуправління в Криму, внутрішню політику ДУМК, діяльність мусульманських громад. Таку ситуацію можна пояснити відсутністю серед кримських мусульман кваліфікованих кадрів духовенства, де ще до теперішнього часу функції імамів в більшості мечетей виконують представники старшого покоління, які свої релігійні знання отримали від своїх рідних та близьких. Створені власні духовні медресе з двох та трьохрічним навчанням ісламу та паралельним набуттям середньої освіти дають також досить низький рівень

підготовки. Крім того, матеріальна залежність муфтіяту від турецьких приватних фондів, які є спонсорами медресе, не дає можливості муфтіяту контролювати діяльність медресе, самостійно запрошувати викладачів, вибирати навчальні предмети та ін.

Тому цю прогалину повноважень ДУМК намагається заповнити Меджліс. Про це свідчить скажімо доповідь його голови Мустафи Джемільова на курултаї кримськотатарського народу рік тому в листопаді 2007 року, де цій проблемі було присвячено цілий розділ. Більше того, в доповіді відзначалось, що керівна роль в релігійних питаннях за Меджлісом. “И если окажется, что в каких-то мечетях сил муфтията недостаточно, чтобы противостоять сектантам, то такие мечети должны немедленно переходить под контроль региональных меджлисов...” (газета “Авдет” від 11 грудня 2007 р.).

Наведені вище приклади свідчать про те, що муфтіят цілковито залежний від фінансової зарубіжної допомоги та політичної волі Меджлісу.

Останнім часом арабо-турецьке суперництво за вплив на мусульман Криму призвело ДУМК та особливо Меджліс в доволі непросту ситуацію. Традиційно протурецька орієнтація Меджлісу спонукає його визнати монопольну роль Туреччини в процесі реконструкції ісламу в Криму. Однак відмовлятися від проявлення мусульманської солідарності з боку арабських країн було б також не дальноглядно. Тому Меджліс в своїх відношеннях з зарубіжними ісламськими центрами змушений дотримуватися тактики лавірування.

В процесі відродження ісламу в Криму присутні й проблеми економічного характеру і насамперед пов'язані з культовими будівлями. Майже всі мечеті які збереглися, уже повернуті мусульманським громадам. Але слід відзначити, що не всі вони сьогодні придатні для використання. Потрібні значні кошти для їх реставрації і реконструкції. Ще більші проблеми з будівництвом нових культових споруд. Протягом останніх років за рахунок турецько-арабських спонсорів побудовано майже 80 нових мечетей, що складає 50% від усіх побудованих за пострадянський період культових споруд в Криму. Але 90% усіх збудованих мечетей не здані в експлуатацію так як всі вони збудовані без затвердженої проектної документації і землевіводу. Така ситуація склалася завдяки тому, що в десятках протоколів намірів про надання допомоги в будівництві мечетей зарубіжними спонсорами не порушувались всі деталі і обов'язки сторін.

Тому сьогодні органи влади стоять перед дилемою: залишати все так, як є й уповати на Бога, щоб нічого поганого не склалося, або ж вжити заходів, як цього вимагає Закон України “Про відповідальність підприємств, їх об'єднань, установ та організацій за порушення у сфері містобудування”, тобто оштрафувати кожен мусульманську громаду у розмірі 10% вартості будівлі і взірвати ситуацію, оскільки таких коштів жодна з них не зможе сплатити. Щоб уникнути напруги і водночас вирішити ці питання по кожній із збудованих мечетей, органи влади намагаються знайти свої компромісні варіанти. Але це питання не одного року, оскільки зарубіжні спонсори останнім часом різко зменшили фінансування на будівництво і реконструкцію мечетей, а виділення бюджетних коштів на такі цілі заборонено законом.

Звичайно, що у відродженні кримського ісламу мають місце багато інших проблемних питань, але для всіх нас доброю надією є те, що його розвиток буде носити мирний, цивілізований характер. Наша задача – сприяти, щоб все так і відбулось.

Розділ IV

РЕЛІГІЯ В КОНТЕКСТІ УКРАЇНСЬКОГО
ДЕРЖАВОТВОРЕННЯ

ІДЕЇ ГРОМАДЯНСЬКОЇ РЕЛІГІЇ У “ПОВІСТІ МИНУЛИХ ЛІТ”

“Повість минулих літ” є яскравою пам’яткою давньоруського літописання кінця XI – початку XII ст. Вона увібрала в себе історичні знання, які нагромадилися на той час у Русі, досягнення європейської історичної науки, традиції візантійської культури. Дослідники “Повісті...” майже одностайні в оцінці цього твору. Так, російський дослідник Б. Рибаків зауважує, що написаний з небувалою широтою і достовірністю історико-географічний вступ Нестора до історії Київської Русі, заслуговує повної довіри [Рыбаков Б. Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. – М., 1982. – С.140]. Він також звертає увагу, що періодизація Нестора (виокремлення VI і IX ст. як найважливіших в історії слов’янства) “збігається з нашою: він виокремив в історії слов’янства ті ж моменти, які виокремлюємо сьогодні ми” [Там само. – С.141]. Академік П. Толочко наголошує на тому, що у цьому творі стверджено прогресивну філософську ідею взаємозв’язку і взаємообумовленості історії всіх народів [Толочко П. Літописання // Історія української культури: у 5-ти т. // Голов. редкол.: Б. Патон (голов. ред.) та ін. – К., 2001. – Т. I. – Історія культури давнього населення України / Ред. кол. тому: П. Толочко (голов. ред.) та ін. – С. 737], а поставлені автором дві дослідницькі проблеми (“звідки пішла Руська земля” і “Хто в ній почав спершу княжити”) свідчать про те, “що на відміну від багатьох своїх сучасників і наступників (у тому числі й деяких сучасних істориків), він прекрасно усвідомлював взаємозв’язок цих явищ, їх обумовленість внутрішнім розвитком східнослов’янського суспільства [Там само. – С.738].

“Повість минулих літ” – явище багатогранне, а тому воно є об’єктом вивчення істориків, філософів, культурологів, філологів, літературознавців, лінгвістів, соціологів, політологів, богословів, релігієзнавців. У сучасному українському релігієзнавстві цей твір, з одного боку, використовується як інформативне джерело, а, з другого, – як підстава для ідентифікації Київського християнства [Історія релігії в Україні: у 10 т. // Редкол.: А. Колодний (голова) та ін. – К., 1997. – Т. II. Українське православ’я / За ред. проф. П. Яроцького. – С.9-23]. Проте, науковій літературі відсутні праці, автори яких вивчали б цю пам’ятку під кутом зору становлення (прото–), громадянської релігії на українських теренах. Однак таке вивчення є нагальним з огляду на такі, щонайменше, дві обставини.

У теоретичному плані потребує доопрацювання запропонована А. Колодним схема становлення громадянської релігії в Україні, в якій поки що відсутній киево-руський період [Колодний А. Україна в її релігійних виявах. – Л., 2005. – С.266-271]. У плані духовно-практичному необхідно підтвердити або заперечити наявність “громадянсько-релігійної” традиції в українському соціумі, що слугуватиме з’ясуванню суті багатьох сучасних процесів. Наведені міркування засвідчують необхідність дослідження означеної проблеми.

Мета пропонованої статті вбачається в тому, аби окреслити і визначити сутність тих ідей, які лягали в основу становлення громадянської (або ж протогромадянської) релігії киево-руського соціуму. Для досягнення цієї мети необхідно означити комплекс ідей, що становили громадянську релігію в її початках та реконструювати ту аргументацію, яку для обґрунтування своїх поглядів наводив автор знаменитого твору.

Перш ніж перейти до викладу отриманих результатів, звернемо увагу на такі моменти. “Повість минулих літ” складається з поширеного вступу до слов’яно-

■ **Зінкевич Т.С.** – здобувач кафедри філософії і релігієзнавства Інституту соціальних наук Волинського національного університету ім. Л. Українки

руської історії, який, згідно з С. Соловйовим, М. Костомаровим, Б. Рибаківим, П. Толочком та іншими дослідниками літописів, і був власне “Повістю...”, і датованої хроніки, доведеної до 1110 р. Предметом нашої уваги передусім буде вступ, в інших випадках, де будуть посилання на датовану частину, це буде спеціально обумовлено.

Ми поділяємо думку про три редакції “Повісті...”: Несторову (1112–1113 рр.), Сильвестрову (1116 рр.) і невідомого автора (1118–1119 рр.). З третьою редакцією “Повісті...” дослідники пов’язують появу в ній проварязької тенденції, яка значно змінила зміст не лише Несторового вступу до історії Русі, а й окремих датованих записів [Толочко П. Літописання // Історія української культури: у 5 т. // Голов. редкол.: Б. Патон (голов. ред.) та ін. – К., 2001. – Т. I. – Історія культури давнього населення України / За ред. П. Толочко та ін. – С.740]. Свої висновки ми будемо на Несторовій редакції, вдаючись щонайперше до реконструкції, яку провів Б. Рибаків, а також до результатів досліджень П. Толочка, Л. Махновця та ін.

Становлення громадянської релігії, згідно з авторитетною думкою Белла, випадає на часи утвердження державності. Слушно зауважують дослідники, що, в силу відомих причин, у середньовічній Західній Європі ідеї громадянської релігії вигасають й отримують поштовх для свого розвитку в епоху Відродження і Реформації. “Повість...” належить середньовічній Русі, але це Русь у час становлення своєї державності, а відтак і становлення громадянської релігії. У найзагальнішому розумінні остання розглядається як прийнята суспільством і державою система релігійних уявлень, вірувань, символів, цінностей, святинь, моральних принципів і ритуальних норм, пов’язаних з національною історією і розумінням нацією своєї ролі у світі.

Вступ, який, за твердженнями дослідників написав Нестор, становить інтерес для дослідника з декількох міркувань. Передусім, він написаний рідною руською мовою, яка в той же час була і державною мовою, з чого логічно припустити, що знання таких текстів не обмежувалося вузьким колом “обраних”. А тому літописи, ці своєрідні хрестоматії різних історичних творів, мали вплив на громадську думку, принаймні, були орієнтовані на тих, хто був суб’єктом суспільної opinio. А тому літописи, і перш за все “Повість...”, постають як загальнокультурне явище Русі, а не як приналежність якоїсь однієї суспільної групи, і тому її вивчення – це проникнення у духовну ситуацію того часу.

Зрозуміло також, що Нестор, пишучи вступ, прагнув досягнути декількох цілей: з’ясувати справжнє походження Київської держави, визначити її місце і роль у слов’янському світі тощо, а тому й не випадково всі дослідники визнають його історичний геній. Але Нестор не тільки історик-літописець, але й мислитель, своєрідний ідеолог Руської держави. Саме тому він не лише здійснює виклад історичних подій, а ґрунтує його на своєрідній “філософії історії”, яка, з одного боку, стверджує ідеологію руської держави, а з другого, якби ми тепер сказали, захищає її інформаційну, ідеологічну безпеку. У лоні цієї ідеологічної системи і зароджувалися ідеї громадянської релігії українського етносу на стадії його формування.

Уже те перше речення цього безсмертного твору, а саме “Повість минулих літ Нестора, чорноризця Феодосієвого монастиря, звідки пішла Руська земля, і хто в ній почав спершу княжити, і як Руська земля постала” [Літопис Руський / Пер. з давньорус. Л. Махновця; Відп. ред. О. Мишанич. – К., 1989. – С.1] свідчить про прагнення знайти таку відповідь, яка опиралася б на щось вище, аніж буденні емпіричні наукові знання, які у часи Нестора уже набули певного поширення. І тим джерелом, з якого можна було зачерпнути правдиву відповідь, було сакральне. Саме воно надавало святості землі, народу, державі, князю, а це, як відомо, і є одним з головних постулатів громадянської релігії. (Опускаємо тут думку опонентів з марксистського табору, що ця ідея використовувалася з метою гноблення народних мас. Зрештою, визискувати можна за допомогою будь-якої ідеології).

Зрозуміло, як середньовічний історик, літописець мусив корені такого постановня шукати у священних текстах, але він виступає не як богослов, а швидше як соціальний мислитель та ідеолог. Він не обтяжує себе якимись доктринальними

положеннями, не вникає у богословські тонкощі, а шукає ту ідеологічну “матерію”, яка згуртувала б і утвердила б руську спільноту. В цьому важать не стільки проникливість у віроповчальні настанови, скільки сама ідея сакрального, вищого, що дає “право” онтологічного утвердження спільноти, відкриває можливість виправдання і возвеличення її буття.

На підтвердження сказаного, як приклад, наведемо літописні свідчення про Символ віри, котрий прийняв Володимир при охрещенні: “Коли ж охрестили Володимира, передали йому віру християнську, кажучи так: “Хай не спокусять тебе деякі з єретиків. А ти віруй, так говорячи: ...” [Там само. – С.63]. І далі викладається Символ віри, яким повинна керуватися новостворена церква. Але християнське віровчення тут викладено далеко не канонічним чином. Основу основ християнської віри Володимир викладають в дусі аріанства, яке протягом багатьох віків переслідувалося західною і східною церквами. Володимир, згідно з літописом, приймає християнство, увірававши в те, що “Син – подібносущий єсть до безначального отця, рожденням тільки одрізняючись від отця і Духа” [Там само. – С.64].

Але вже на I Вселенському соборі 325 року була засуджена, як ересь, ця аріанська формула, яка ставить Сина Божого Ісуса Христа нижче Бога Отця і стверджує, що Син Божий не подібний у всьому Отцю, але створений ним, тобто є творінням Божим, але не є Богом. Цей собор встановив, що єдино вірною є формула “єдиносущий” і проголосив єретиками всіх, хто дотримувався слова “подібносущий”. Це одне слово породжувало дві різні системи богословського бачення основи основ християнської віри.

І ті, що повчали Володимира такого викладу Символа віри, і ті, що записували це до літопису, не могли не знати цього. Але вони не стали наводити оману, хоча в подальшому не наслідили ширше викласти аріанські погляди і навіть через кілька рядків засудили аріанство. Так в літопису збереглися відгуки суперечливих точок зору і протилежних ідейних установок, котрими керувалися літописці в різні періоди історії. Звідки аріанські погляди проникли до основного історичного документа, хто міг вчити Володимира аріанського символу віри, і чому три редактори допустили такий недогляд – до цього часу не з’ясовано. Існує припущення, що швидше всього тут простежуються залишки кирило-мефодіївської традиції [Історія релігії в Україні: у 10 т. // Редкол.: А. Колодний (голова) та ін. – К., 1997. – Т. II. Українське православ’я / За ред. проф. П. Яроцького. – С.13–14].

Можливо, що це й так. Але в контексті сказаного вище логічно напрошується припущення, що потреба ідеологів у точнісінькому знанні догматів і канонів не виглядала такою доконечною. Натомість потреба уздріти себе, свою землю у сакральному світлі набирала характеру радісної неминучості: “Володимир, отожд, просвітився сам, і сини його, і земля його” [Літопис Руський / Пер. з давньорус. Л. Махновця; Відп. ред. О. Мишанич. – К., 1989. – С. 67], читаємо у датованій частині літопису.

Отожд першою ідеологемою громадянської релігії киево-руської доби є земля. Принагідно нагадаємо, що цей термін означає у літопису переважно державу, територію, народ, іноді – військо, рать. В. Колесов також вважає, що термін земля у середньовічній Русі вживався в однині і означав своє, рідне [Колесов В. Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека. – СПб., 2000. – С.260], тобто рідну землю, а ще й свою владу, своє володіння [Там само. – 272]. Руська земля протиставлялася чужій землі, а згодом чужій країні. Очевидно, що в уявленні русичів Руська земля набувала священного характеру, свідченням чому можуть бути слова, вкладені літописцем Святославу: “Тож не осоромимо землі Руської, а ляжемо кістьми тут, бо ж мертвий сорому не зазнає” [Літопис Руський / Пер. з давньорус. Л. Махновця; Відп. ред. О. Мишанич. – К., 1989. – С.41].

Знаходиться Руська земля у “володінні” Яфета, якому після потопу “дісталася північна сторона і західна”. Яфетова частина, у якій “сидить Русь” та інші народи, з’єднується з частинами Сима і Хама. Очевидно, що літописець хотів як ствердити місце слов’ян у “божественній” єйкумені, так і її нерозривність з іншими частинами.

Наступною ідеєю, яку можна віднести до комплексу громадянської релігії киево-руського періоду, є створення автором “Повісті...” образу слов’ян. Тут застосовується декілька прийомів і щонайперше – з’ясування їх генеалогічного походження взагалі і полян зокрема. Ми тут не будемо входити в дискусію про достовірність тверджень Нестора, а зосередимо увагу на тому, що стосується безпосередньо формування початків громадянської релігії. Отож, після вавилонського стовпотворіння Бог поділив людей на 72 народи. “Від цих ото сімдесяти і двох народів, од племені таки Яфетового, постав народ слов’янський – так звані норики, які є слов’янами.

Од тих слов’ян розійшлися вони по Землі і прозвалися іменами своїми, – [од того], де сіли, на котрому місці. Ті, що, прийшовши, сіли по ріці на ймення Морава, і прозвалися моравами, а другі чехами назвались. Слов’яни ті, прийшовши сіли на Віслі і прозвалися ляхами. А від тих ляхів [пішли одні, що] прозвалися полянами, другі ляхи [прозвалися] лютичами, інші – мазовшанами, ще інші – поморянами.

Так само й ті ж слов’яни, прийшовши, сіли по Дніпру і назвались полянами, а інші – деревлянами, бо осіли в лісах; а другі сіли межі Прип’яттю і Двіною і назвались дреговичами; а інші сіли на Двіні і назвались полочанами – од річки, яка впадає в Двіну і має назву Полота; од сеї [річки] вони назвались полочанами. Слов’яни ж, [що] сіли довкола озера Ільменя, прозвалися своїм іменем... А другі ж сіли на Десні, і по Сейму, і по Сулі і назвались сіверянами [Там само – С.2–3].

Радимичі ж і в’ятичі [походять] од ляхів. Бо було в ляхів два брати – [один] Радим, а другий Вятко. І, прийшовши, сіли вони: Радим на [ріці] Сожу, [од якого] й прозвалися радимичі, а Вятко сів своїм родом на Оці; од нього прозвалися вятичі [Там само. – С.7–8].

І так розійшовся слов’янський народ...” [Там само. – С.3].

Бачимо, що тут правдиві історичні відомості накладені на біблійну легенду, як того і вимагав час. Але для сучасного дослідника це не просто авторська данина часу: усвідомлено чи зумисне Нестор так вибудував свою оповідь, зараз не має значення, але об’єктивно у такий спосіб формувався комплекс української громадянської релігії. Адже слов’яни, поляни – це не якісь кочівники і не прихоськи звідкись, а народ, який живе в Яфетовій частині, веде свій родовід від Яфетових синів, тобто живе на землі, яка приділена богом, а тому боронить її, не потребує зайдів для керування собою, бо здатний до самоврядування. Такий святий патріотизм віками надихав українську людність. Прикладом тут може слугувати “Пересторога”, автор якої в обґрунтуванні прав, підстав і можливостей українства на організацію власного життя, передусім посилається саме на цю частину “Повісті...”.

Ще одну особливість громадянської релігії можна вгледіти в описанні Нестором звичаїв різних племен, яке відомий російський історик Б. Рибаків назвав правдивим, зауваживши, що первісні звичаї древлян і радимичів (приблизно епоха зарубинецької культури) він протиставляв “мудрим і тямущим” полянам (племена черняхівської культури) [Рыбаков Б. Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. – М., 1982. – С.140]. Ми звернемо увагу на критерії виокремлення ним тих особливостей полян-Русі, які вирізняють їх серед інших спільнот. Читаємо у “Повісті...”: “Усі племена мали ж свої обичаї, і заповіти, кожне – свій нор. Так, поляни мали звичай своїх предків, тихий і лагідний, і поштивість до невісток своїх, а невістки до свекрів своїх і до діверів велику пошану мали. І весільний звичай мали вони: не ходив жених по молоду, а приводили її ввечері, а назавтра приносили для її родини те, що за неї дадуть. А деревляни жили подібно до звірів, жили по-скотськи: і вбивали вони один одного, і їли все нечисте, і весіль у них не було, а умикали вони дівчат коло води. А радимичі, і в’ятичі, і сіверяни один обичай мали: жили вони в лісі, як ото всякий звір, їли все нечисте, і срамслів’я було в них перед батьками і перед невістками. І весіль не бувало в них, а ігрища межі селами. І сходилися вони на ігрища, на пляси і на всякі бісівські пісні, і тут умикали жінок собі, – з якою ото хто умовився. Мали ж вони по дві і по три жони. А коли хто вмирав – чинили вони тризну над ним, а потім розводили великий вогонь і, поклавши на вогонь мерця, спалювали його. А після

цього, зібравши кості, вкладали їх у невеликий посуд і ставили на придорожньому стовпі, як це роблять вятичі й нині” [5, 8–9].

Звернемо увагу на зміст понять закон, обичай (звичай), заповіт, норів. Дослідник соціальних термінів Давньої Русі В. Колесов дає таке тлумачення. Закон – установлення обов’язкового, те, що приймається багатьма на основі вільного вияву волі; закон християнський кращий за язичницький, але і в поган є свій закон. Звичай – це узвичаєння, те, до чого всі звикли, що ведеться здавна. Закон вище звичаю, оскільки він об’єднує правовими відносинами більше людей, ніж звичай; крім того, закон – благодать, а беззаконня – зло. Заповіт означає обітницю і угоду, які складаються на тривалі часи. В той же час, термін звичай може вживатися замість слова закон як усне передання, узвичаєння. Норів – душевний стан, характер; останні категорії також проявляються в особливій поведінці і виступають як активна сила людини; норів веде людину, спонукає до дії, супроводжує будь-який її поступок. Зливаючись, звичай і норів постають як закон [Колесов В. Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека.– СПб., 2000. – С. 124-136].

Подану вище, кажучи сучасними словами, характеристику менталітету різних племен Нестор будує на солідній “методологічній” основі – “Хроніці” Георгія Амартола, візантійського історика IX ст., який висвітлював події всесвітньої історії від “сотворіння світу” до 842 р.: “Говорить Георгій Амартол у літопису, що “кожному народові дано закон. В одних є писаний, а в других – звичай, який ті, що не мають писаного закону, вважають отчим законом” [Літопис Руський / Пер. з давньорус. Л. Махновця; Відп. ред. О. Мишанич.– К., 1989. – С.10]. Ці слова Нестора так можна пояснити з урахуванням наведеної думки В. Колесова. Отчі закони різняться між собою, здогадно, є правдиві закони і неправдиві. Останні постають як беззаконня, але виконуються з такою ж ревністю, як і правдиві закони. Так, британці “беззаконня як закон отчий чинять вони щедро і нездержливо” [Там само. – С.10].

Відтак підстави для вірогідного судження: правдивий отчий закон – це і є закон Божий або ж має божественну сутність. (Це щось нагадує теорію суспільного договору Т. Гоббса і Д. Локка, для яких природні закони, з певними обмовками, були законами бога). Ті, що дотримуються такого закону є законниками, побожними людьми. Такими, наприклад, є бактріяни і індонезійці, що “ніякого зла не чинять і ніякого зла не коять через страх великий перед богом” [Літопис Руський / Пер. з давньорус. Л. Махновця; Відп. ред. О. Мишанич.– К., 1989. – С.10]. А тому у Нестора логічним є завершення попереднього уривку про протиставлення звичаїв полян іншим племенам передхристиянської доби: “Сей же обичай держали і кривичі, й інші погани, не віддаючи закону божого, бо творили вони самі собі закони” [Там само. – С.10]. Зрозуміло, що для такого висновку (наявність/відсутність Божих законів) засновків не достатньо, але такий хід думок повністю вписується у схему постановня громадянської релігії.

Зробимо проміжні висновки. Поляни одвічно мали правдивий отчий, а отже Божий закон, дотримувалися його, чим і відрізнялися від інших етнічних спільнот. З “громадянсько-релігійних” позицій можна пояснити і проголошену літописцем подібність полян до інших, інколи географічно віддалених народів – і ті й ті чинять по-божому, а тому світоглядно-релігійна відмінність їх не суттєва, головне – віра в Бога. У цьому контексті твердження А. Замалеева, що стрижнем історіософських поглядів Нестора була ідея богообраності слов’янського народу, виглядає некоректним [Замалеев А. Философская мысль в средневековой Руси.– М., 1987. – С.47].

Інша аргументація на користь полян як божого народу наводиться тоді, коли Русь протиставляється сучасним Нестору половцям. Навівши з “Хроніки” Амартола яскраві приклади безбожого життя поган, історик “вривається” в дійсність: “Так само оце й нині, при нас, половці держать закон предків своїх: кров проливати і вихвалитися цим. І їдять вони всяку нечисть, хом’яків і ховрахів. А за себе беруть вони мачух своїх і ятрівок, і інші сповняють обичаї отців своїх” [Літопис Руський / Пер. з давньорус. Л. Махновця; Відп. ред. О. Мишанич.– К., 1989. – С.10]. Отож, погани мають неправдивий, небожий закон своїх предків. Але поляни вищі від половців уже не тому, що вони живуть по божому, а тому, що вони вже хри-

стияни. “А ми ж християни, – скільки єсть земель, що вірують у святую трійцю, і в єдине хрещення, і в єдину віру, – закон маємо один, оскільки ми в Христа охрестилися і в Христа втілилися” [Там само. – С.10].

Бачимо, що “громадянсько-релігійне” обґрунтування полян як Божого народу набуває нової якості. Полянське плем’я – це спільнота, яка є носієм закону божого Христового, а не тільки чи не стільки закону божого предківського. Поляни – це люди, які хрещені і в Христа втілені. Цим літописець і показує повну перевагу полян над половцями, що й зрозуміло. Але здається, цим він хоче підкреслити й вагу полян як перших серед слов’янських племен у християнізації Русі і навколо цієї ідеї їх об’єднати. Теза, що поляни є народом божим Христовим є наскрізною усієї “Повісті...” за тими винятками, коли при редагуванні безжалісно працювала рука “норманця”.

Поляни, за Нестором, живуть у союзі з Богом, а тому Бог їм допомагає, завжди посідає їхню сторону. Підтвердженням цьому є оповіді про обрив (аварів) і про те, як хозари хотіли брати данину з полян. Обри гнітили слов’ян, чинили насильство дулібським жінкам, оскільки запрягали їх у свої колісниці замість коней. Коментуючи цю частину твору, Б. Рибаків зауважує: “Яскрава розповідь про аварів... була не тільки сумним оповіданням про тягар іноземного іга, вона під пером київського історика перетворилася у протиставлення племені дулібів (що розпалося ... на кілька частин) Київському князінню, що зберегло свою єдність” [Рыбаков Б. Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. – М., 1982. – С.141]. І це абсолютно правильно. Але ми хочемо звернути увагу на інше. За свою погорду, зверхність, звертає увагу Нестор, “потребив їх бог, і померли вони всі, і не зостався ані один обрин. І єсть приказка в Русі й до сьогодні: “Погинули вони як обри”, – бо нема їхнього ні племені, ні потомства” [Літопис Руський / Пер. з давньорус. Л. Махновця; Відп. ред. О. Мишанич. – К., 1989. – С. 7]. Відтак бог на стороні полян, він є їхнім заступником, а не покровителем безбожників. У такий спосіб ідеї громадянської релігії ставали фактором соціальної безпеки руської спільноти.

Аналогічні наслідки ми бачимо і у випадку з хозарами. Коли останні зажадали данини, поляни хотіли сплатити її мечем, але старці хозарські радять своєму князю відмовитися від неї. “Ми здобули її однобічним оружжям, себто шаблями, а сих оружжя обоюдогостре, себто мечі. Сі будуть брати данину і з нас, і з інших земель” [Літопис Руський / Пер. з давньорус. Л. Махновця; Відп. ред. О. Мишанич. – К., 1989. – С. 11]. Висновування літописця закономірне: “І все це збулося, бо говорили вони не з своєї волі, а за божим повелінням” [Там само. – С.11]. (Виявляється, коли йдеться про порятунок полян, то бог навіть безбожниками може повелівати!). На підтвердження цього він наводить історію Мойсеєвого виходу з єгипетського полону. Аналізуючи в соціологічній ретроспективі такі і подібні міркування Нестора, так і хочеться поставити риторичне питання: чим це не киево-руський варіант месіджу “Бог любить Америку!”?

Наступною рисою громадянської релігії Русі, як це можна вивести з писання Нестора, є наділення зверхників тими рисами, які забезпечують належну організацію життя соціуму. Мабуть, літописець добре був обізнаний з новгородськими віяннями, “завдяки” яким у початках державного життя слов’ян опинилися варяги. Ця, як на перший погляд, малозначуща теза могла б мати важкі соціальні наслідки: адже йшлося не лише про перевагу якогось новгородського елемента, а про природну нездатність слов’ян до цивілізованого життя.

Та незалежно від того, чи був обізнаний Нестор з подібним баченням, а чи ні, його концепція є досить вмотивованою. Основоположне твердження літописця таке: слов’яни, поляни, Русь самостійно організували свої форми правління. Варто зауважити, що він з пієтетом ставиться до перших наших керманців, хоча вони і не були християнами, але, як ми вже знаємо, вони були побожними людьми, трималися закону. Як свідчать древні переклади, спочатку закон сприймався тільки як закон Божий, а тому й законник був людиною святою, яка знала закони, правила з їх допомогою [Колесов В. Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека. – СПб., 2000. – С.128]. Отже, у полян здатність до організації і самоорганізації є атрибутивною.

Спочатку Нестор змальовує родові життя полян, які “жили особно і володіли родами своїми... жили кожен із родом своїм на своїх місцях, володіючи кожен родом своїм” [Літопис Руський / Пер. з давньорус. Л. Махновця; Відп. ред. О. Мишанич. – К., 1989. – С. 4]. Згодом серед полян виокремлюються, як би ми сьогодні сказали, своєрідна еліта: брати Кий, Щек, Хорив і сестра їх Либідь, які заснували Київ як столицю плем’яного князіння полян. Отож, полянам не потрібна була стороння допомога в організації (перед-) державного життя. Брати ж досягли такої соціальної височини тому, що були “мужами мудрими й тямущими” [Там само. – С.5]. Ця мудрість і тямущість виявилася в тому, що Кий відвідує Царгород, зав’язує відносини з цивілізованим світом. Власне, стверджує Нестор, саме слов’яни відкрили шлях “із Греків [у Варяги]: по Дніпру...” [Там само. – С.3], надавши можливість варягам побачити блиск тогочасної культури.

Не тільки поляни, але й інші слов’янські племена мали свої князіння: деревляни, дреговичі, словени та ін. Слов’яни (Русь) вміють не тільки вміло керувати, захищати свої володіння, але й впливати на інші спільноти, зокрема, шляхом стягнення данини. Нестор нараховує півтора десятка народів, які сплачують Русі данину. Перефразувавши знамениті слова Лесі Українки, можна сказати: слов’яни мали не позичений, а власний талант до врядування.

Отож до зазначених ознак додається ще одна і дуже важлива риса – здатність до самоорганізації, захисту і вмінню чинити тиск на вороже оточення.

Дуже важливою в контексті становлення початків громадянської релігії є оповідь про подорож апостола Андрія до полян і словен. Б. Рибаків вважає, що легенда про подорож святого апостола Андрія до гір, на яких згодом постав Київ, Нестору не належить [Рибаків Б. Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. – М., 1982. – С.136]. Інші вчені стриманіші у своїх оцінках. Наприклад, академік П. Толочко звертає увагу на те, що хоча вступ до “Повісті минулих літ” не має дат, але це зовсім не означає, що літописець не орієнтувався у відносній хронології історичних подій. Розповідь про князя Кия знаходиться в своєрідній хронологічній рамці: їй передують легенда про відвідання київських гір апостолом Андрієм...” [Толочко П. Літописання // Історія української культури: у 5 т. // Голов. редкол.: Б. Патон (голов. ред.) та ін. – К., 2001. – Т. I. – Історія культури давнього населення України / Ред. кол. тому: П. Толочко (голов. ред.) та ін. – С. 738]. Тут начебто питання про приналежність легенди саме редакції Нестора і не стоїть.

Для нас важливе інше. Ця легенда є неминучою у цьому тексті, оскільки саме вона, по-суті, довершує струнку будову громадянської релігії (при всій умовності цього терміну для тогочасних умов). Ми вже бачили, що полянська і взагалі слов’янська спільнота є “легітимною” в сакральному розумінні слова. Генеалогічно слов’яни походять від Яфетового племені, у світоглядному відношенні вони дотримуються правдивого закону своїх батьків і божого Христового закону, у міжплем’яних відносинах вони дружелюбні, володіють необхідними вміннями для самостійної організації свого соціуму, уміють належно оборонятися. Та у цій композиції не вистачає ще двох елементів: земля слов’янська має бути благословенною, як і її державність. І ці необхідні два штрихи блискуче додала легенда про подорож руськими землями апостола Андрія.

Звичайно, те, що земля, яку заселяють слов’яни, “не забута богом” видно з першої сторінки “Повісті...”, оскільки вона є частиною Яфетового уділу. Але у світлих новозавітніх уявленнях це положення необхідно було підсилити, аби, з одного боку, земля слов’янська була б рівноцінною з іншими християнськими землями і, мабуть, володіла б більшими достоїнствами у порівнянні з поганськими. Саме тому автор легенди вигадуює для просвітителя такий незвичний шлях.

Книжнику необхідно було здолати одну важливу географічну перешкоду – відомо було, що Андрій був у Синопі і звідти відправився в Рим. Необхідно, зауважує Б. Рибаків, було відшукати такий варіант шляху, який вів би з Чорного моря в Рим через Руські землі. Для цієї мети зручним виявився той географічний уривок, в якому йдеться про зв’язки Русі з частиною Симовою, частиною Хамовою і з Римом.

Однак думка про широкі зв'язки Русі, стверджує згадуваний автор, тут повинна була отримати інший конкретний вираз, так як відправною точкою була не Русь, а береги Понта. “Так, ймовірно і народився той варіант опису шляху по Дніпру, де автор веде читача знизу вгору, з півдня на північ, від Понта до Варязького моря і потім вже приводить його в Рим. Опис шляху “із Грек” був конче необхідним автору легенди про апостола-просвітителя Русі з тим, аби показати своїм читачам, що можна потрапити з Синопа в Рим із заїздом в Руські землі” [Рыбаков Б. Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. – М., 1982. – С.127].

Бачимо, що навіть географічний фактор “підпорядкований” завданню возвеличення Русі. Літописець особливо підкреслює, що апостол Андрій подорожував не заради знателюбства, а “за приреченням божим прийшов і став під горами на березі.

А на другий день, уставши, сказав він ученикам своїм, які були з ним: “Бачите ви гори сі? Так от, на сих горах возсіяє благодать божа, і буде город великий, і церков багато воздвигне бог”. І, поклонившись богу, він спустився з гори сеї, де опісля постав Київ, і рушив по Дніпру вгору [Літопис Руський / Пер. з давньорус. Л. Махновця; Відп. ред. О. Мишанич. – К., 1989. – С. 3].

Отже, земля полян, як територія і народ, мають Божу благодать, як і руська державність (“город великий”). А це і є найважливішим моментом, можна сказати, осердям громадянської релігії, що давало змогу руській спільноті почувати себе захищеною, перебувати у соціальній безпеці, відчувати свою вкоріненість у бутті.

Здійснений під таким кутом зору аналіз “Повісті минулих літ” дає підстави висновувати таке. Твір Нестора є пам'яткою, яка засвідчує становлення у Київській Русі початків української громадянської релігії. Підтвердження цьому ми знаходимо в обґрунтуванні погляду, що поляни живуть по божому, дотримуються закону Христа, є дружелюбними, мудрими і тямущими, що слов'яни вміють урядувати і захищати свої здобутки, а земля руська і державність руська перебувають під опікою бога, а тому Русь і постала як “свята Русь”.

Новим кроком у дослідженні української громадянської релігії мають стати наступні етапи її розвитку. Але це вже тема окремої наукової розвідки.

П. ЯМЧУК ■

ХРИСТИЯНСЬКА КОНЦЕПЦІЯ ЕЛІТИ ПЕТРА МОГИЛИ І СУЧАСНІ ПРОЦЕСИ РЕЛІГІЙНОГО ВІДРОДЖЕННЯ

Українське сьогодення ставить перед гуманітарною наукою низку важливих завдань, вирішення яких видається не лише невідкладним, нагальним, якщо брати до уваги адекватну реалізацію духовно-інтелектуального призначення особистості й суспільства в мінливому глобалізаційному світі, а й виступає важливим чинником пошуку адекватних моделей особистісного й громадського розвитку, скерованих на близьку та далеку перспективу. Українцям, на наш погляд, у цьому відношенні пощастило багато більше за інші народи, які в минулому вже мали змогу не лише презентувати, а й буттєво реалізувати власні ідейні системи, світоглядні парадигми тощо. Реалізація скарбів нашої минувшини ще попереду. Актуалізація цих скарбів – проблема не лише встановлення відповідної самоідентифікації національного начала (найчастіше – саме через релігійні процеси), а й виявлення того яким саме воно буде, яку роль відіграватиме Україна в світовому суспільному процесі, в становленні нових базисних концепцій руху світової цивілізації.

В релігійно-філософському універсумі вітчизняного середньовічно-бароково-го мислення та духовно-інтелектуального діаріушу особливе місце, не побоїмося

■ Ямчук П. – канд. філос. наук, доцент Одеського національного університету ім. Мечни

цього визначення – місце трансцендентного за своїм характером світоглядного орієнтиру – займає феномен Петра Могили. Його системне та об'єктивне наукове вивчення почалось відносно недавно, в Другій половині ХХ ст. Саме тоді з'явилося ґрунтовне дослідження Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України (колективна монографія “Феномен Петра Могили”), були оприлюднені праці В.Нічик (“Петро Могила в духовній історії України”) та А.Жуковського (“Петро Могила і питання єдності церков”). Ґрунтовно досліджено й період, що передує безпосередній з'яві феномену Петра Могили. Маємо на увазі монографію В.Шевченка “Православно-католицька полеміка та проблеми унійності в житті Русі-України доберестейського періоду” та ряд інших концептуальних досліджень. У вказаних дослідженнях виявляються різноаспектні сфері мислення Петра Могили та його предтеч і сучасників. [Шевченко В. Православно-католицька полеміка та проблеми унійності в житті Русі-України доберестейського періоду. – К., 2001. – С.232]

Д духовно-релігійному мисленні Петра Могили, особливої уваги заслуговує специфічний жанр виявлення в образному контексті християнського мислення. або, як його називає М. Грушевський, “ліричний відклик до останків української і білоруської аристократії – “благородія Російського православного рода оставшія отрасли” [Грушевський М. Історія української літератури. – К., 1995. – С. 610]. Цей “відклик” заслуговує на те, щоб розглянути й зацитувати його. “Въспомните убо себѣ, о преславный благочестивый роде російській, колико множество князей и благородных домов имѣ Малая Россія и како донелиже в правовѣрїи греческом, не преступающе предѣлы, ихъ же богоносный положиша отцы наши, пребыша – възвеличени, славни и умножени быша; благословяше бо их десница Вышняго, ей же покоряхуся. Стдаже от православїа отступиша, абїе вскорѣ с шумом погибоша, и память их ищезе, богатства же, грады, села и множество подданных, в них же не надѣяхуся,... в правовѣрїи крѣпитесь, ниже прельщайтесь почестными вѣка сего, як сѣнь мимоходящими... Не мозѣм временных ради вѣчных честїи погубляти. Не ревнуим лукавым, ни завидим творящим законопреступленїе... Нѣ мужайтесь и да крѣпится сердце ваше, и потрѣпите Господа, и той изведет як свѣт правду вашу, и судьбу вашу... повинуйтеся Господеви и умолите, сѣмя ваше в благословенїи будет, будѣте вѣрни до смерти, и даст вам вѣнец живота, здѣ же на земли благословит вас, и як звѣзды небесныя умножит, и як песок вѣскрайній моря сѣмя ваше распространит” [Там само, С. 611].

Гарячий заклик священника слїдувати духовно-релігійному ідеалові, звернений до пастви, за яку він відповідає перед Богом, є лейтмотивом “ліричного відклику”. Петро Могила виступає не як просто пастир, а, перш за все, як оборонець духовно-консервативного ідеалу. Підкреслюючи щоразу потребу орієнтації на одвічність, він поряд з цією ідеєю, обстоює й ідею експансії одвічної православної духовності на найширші верстви питомо української аристократії, особливо тієї, яка з тих чи інших причин перейшла до інших вірувань. Це дарує їм Боже благословення – єдину найвищу нагороду людському родові. “Стда же от православїа отступиша, абїе вскорѣ с шумом погибоша, и память их ищезе, богатства же, гради и села и множество подданных”. В цьому філософсько-релігійному концепті міститься не лише попередження про апокаліптичний фінал долі відступника, а й не менш важливе застереження аристократії про те, що своїм відступництвом вона губить не лише себе і своє місце в історії, а й тих людей, які за соціальним правом залежні від неї. Лицарська відповідальність не тільки за себе, а й за залежних від тебе є характерною ознакою світобачення Могили від виховання, але тут вона отримує втілення у дещо незвичному аспекті, адже виявляється у духовній сфері. Це ще раз підтверджує висловлену нами теорію про релігійне розуміння бароковою людиною ролі й функцій ченця саме як духовного лицаря, оборонця рідного краю від інокультурних навал.

Консервативна орієнтація на православно одвічність (“греческия” тут, певне, означає ранньовізантійське християнство) та на жертвне подвижництво в ім'я віри “отцов наших” підкріплюється у міркуванні Могили застереженнями: “Не

зрите маловременную мира сего и скоро погибающую славу”. Це слугує прямим застереженням у консервативному дусі від спокус славою, а також виявляє тимчасовість світу і його зваб у духовному дискурсі. Слава світу завжди минуща, віра у Бога і її зрине втілення у православ’ї – вічні. Цей концепт прочитується нами і як аскетична позиція, згідно з якою уникання світської слави породжує свободу духовного зросту, бо унезалежнює людину від світу. Автор розгортає смислову картину, акцентуючи увагу на контрасті між світською славою та закликком “в правочерії крґпитесь”. Це увиразнює наголос на переслідуваності правочер’я не лише у сучасний йому історичний момент, а й ширше – у філософському розумінні даної антитези. Повторюючи вже стосовно почестей світу термін “мимоходящии”, автор посилює звучання міркування про тимчасовість навіть, на перший погляд, нескінченного світського випробування. Аристократія повинна пам’ятати про своє духовне покликання і не зважати на знаки уваги з боку світу. Це споріднюватиме її з чернецтвом, з аскетами. Теза “не можемо тимчасового заради вічної честь губити” концентрує в собі таке ставлення і виправдовування місця і ролі аристократа у світі.

Боголюбність аристократії є для Петра Могили надзвичайно суттєвою й бажаною стороною її життя. Аристократ, який не має гордині, покірний Господові і є для автора даного міркування єдино справжнім аристократом. Не його військові перемоги, не стародавність роду або велика маєтність, а лише боголюбність стає критерієм визначення істинного аристократизму. Правочерний аристократ мусить чекати настання виведення на світ “правди” і “судьби” його. Саме це виведення “правди” і “судьби” матиме для родоуду аристократії (а, певне, і не лише її) визначальне значення, адже тоді рід Господь “як зорі небесні примножить”... і “як пісок... поширить” У цій духовно-релігійній картині виразно відчувається біблійна образність, орієнтація на старозаповітні джерела. Одначе, цей концепт прочитується не лише як пряма вказівка на Святе Письмо, але й як нелінійна паралель між гнаним за православну віру українським народом і народом єврейським, до якого відносяться вищечитовані біблійні слова. Паралель розгортається у семіосфері мотиву вірності народу Богові й вірі, у семіосфері богообраності народу, що терпить гоніння. Могила наголошує, що лише пройшовши ці випробування й не відступивши від консервативно збережених духовних основ православ’я, українці можуть зайняти гідне місце у вічному духовному просторі християнських народів. Лише тоді, як колись богообраному єврейському народові, “і примножить Господь сем’я ваше і як пісок поширить його серед світу”.

Цей концепт ми вважаємо прикметним виявом духовно-консервативних пророцтв митця-мислителя, однією із найяскравіше явлених констант його духовності та світобачення. “Записна книжка” Петра Могили, відтак, повинна розглядатись не просто як збірка оповідань про явлені Дива, але як своєрідний духовний кодекс, як чітко сформульована першооснова духовної діяльності та буття особистості.

Торкнемось коротко ще питання про долю аналізованої книжки, адже вона видається вельми символічним відбиттям всього духовно-релігійного спадку українського Середньовіччя і Бароко. Першим, хто виявив справжнє поцінування збірки був, як відомо, М. Грушевський, хоча й основну увагу звернено ним було на суто літературний бік цієї низки оповідань. Духовну концепцію Петра Могили він лишив поза увагою через розбіжність його й Могилиного світоглядів. Прикметним є й інше. Говорячи про записки, академік наводить таку промовисту обставину: “Терновський, друкуючи невеликі виписки з них... вважав потрібним звинятися перед читачами за такої невисокої марки літературу. Пояснюючи занедбання записок Могили – той факт, що вони хоч... часто перечитувались на протязі трьох століть (про це свідчать дуже заязлені і обтріпані сторінки рукопису), так і не знайшли собі видавця, він пояснив це тим, що ці писання здавались їх читачам нижчими, від репутації великого митрополита: “Мабуть, і ті немогі, що перегортали їх, з незадоволенням відходили від них. Від записок Могили чекали чогось більшого... вони здавались занадто простими, наївними, забобонними... не такими,

які б годилося писати Могилі – і може, навіть вони понижували його історичну вагу” [Там само, С. 611 – 612].

І М. Грушевський, і Тарновський судять записну книжку вже з позицій межі XIX – XX століть; але якою б важливою не видавалась розмова про літературні вартості й специфіку поетики даних оповідань, нам слід пам’ятати про інше. А саме про те, що і для самого автора і для його читачів упродовж трьох століть головним змістом написаного лишався духовно-релігійний сенс творів. А цей зміст був настільки не суголосним до епох революцій та кривавих переворотів, “галантному віку” і “золотому царюванню Єкатерини”, що з багатьох, гортаючих записки, так і не знайшлося жодного, хто насмівся б їх видати. Просвітництво диктувало свої жорстко обумовлені смаки і свої закони, ховаючи за “галантними манерами” і “политичними улыбками” розгроми православних основ суспільності, руйнування людських прав селянства, масові тортури і страти гайдамаків, нищення Січі та інші, зовсім не галантні речі. У XVIII ст. вишуканій “Вольтеровой корреспондентке” – погромниці Запорозької Січі – нечуваним вольтерьянством здались би спокійні і розважливі розповіді Могили про одвічність Українського Православ’я, про спадкоємність Києво-Печерської Лаври нашому багато постраждалому за віру народові, зрештою, про сакральність для світового православ’я не Петрова, а Києва-Града.

У XIX ст. ситуація змінилась вже і в самому суспільстві. Певне, онукам багатьох з тих, хто у XVIII ст. таємно гортав Могилині розповіді про українські православні Дива, ці розповіді стали вже б нецікавими. Помисли онуків вже блукали біля інших, здебільшого не духовних, а матеріальних сфер, часто – й в інших культурах. Оповіді Могили про Дива лишилися ненадрукованими не через нижчість їх від рівня репутації Могили, а через те, що являли світові іншого Могилу. Могилу не стільки діяча, скільки палкого митця-мислителя, що своєю творчістю робив для захисту Українського Православ’я не менше, ніж Могила – митрополит, Могила-просвітитель та фундатор славнозвісного Колегіуму. Та в тому й інтрига історії, що саме цей інший Могила був не затребуваний ні у XVIII, ні в XIX ст., адже своєю іншістю переводив власну величезну духовно-історичну вагу в невідгідну для чужої йому світської влади й просвітницької атеїзації площину.

Наведемо й таку оцінку М. Грушевським духовно-релігійної ролі митрополита: “...невважаючи на своє старовірство, темну реакційну середньовічність (характеристичну взагалі для “реформованої” Могилою церковності) згадані тут писання не тільки вияв духу часу, але й... мають повне право на місце в історії відродження київського літературного осередку, в історії української літератури, і особливо це треба сказати про його записки з поля творимої православної легенди. Вони не були дооцінені в своїм часі, недооцінювалися новішими дослідниками нашої літератури, а мають повне право на нашу увагу як цікавий літературний документ доби” [Там само. – С. 612]. Це міркування прикметне не тільки як сталий концепт постпросвітницького оцінювання Петра Могили з усіма характерними ознаками такого типу мислення (“темна реакційна середньовічність” та ін.), а й, водночас, виступає яскравим свідченням незнищеності того “духу часу”, який, попри всі вищеокреслені перешкоди, знов актуалізувався спочатку у галузі поетики, а зараз – і, як світоглядна домінанта, в іншій точці бахтінського “великого часу”.

Адекватуючи історичну постать або факт (тим більше – цілий духовно-релігійний дискурс минулих епох) у сучасність, вписуючи його в малюнок сьогодення та проектуючи його в майбутнє, слід пам’ятати про одне застереження С. Аверинцева: “Немає й, напевне, не буде наперед підготованої методики для відрізнєння вгадуваного потенціального буття виявлених пізніше смислів, ... від найтривіальнішої модернізації” [Аверинцев С. Византия и Русь: два типа духовности. Стаття первая.// Новый мир. – №4. – 1988. – С. 212]. Означене вченим “потенціальне буття” майбутніх смислів історичного факту або феномену особистості, яка розглядається як такий факт, може уникнути “найтривіальнішої модернізації” в сьогоденні ймовірніше всього за допомогою справді сучасного науково-етичного розкодування явища, убезпечення його від щонайменшого припасовування до скоро-

минутих потреб. Особливо, до будь-якого з типів соціально-ідеологічної міфотворчості. Лише тоді, коли інший погляд на особистість чи явище буде не одноментно-осучасненим (“модернізованим”), переселення й адекватія явища в іншу ділянку “великого часу” буде плідним й перспективним, а модернізаційному спрощенню завадить щоразу по-новому прочитувана багатооб’ємність й багатовимірність світоглядного дискурсу факту чи особистості минулих часів.

Полівимірність феномену П. Могили та його впливу на український світопростір, визначення генези й джерел його духовно-релігійного пошуку, форм та втілень, які цей пошук отримував в дискурсі особистості П. Могили із плином часу, є принциповою. Актуальним є й єднання в цій унікальній особистості духовного діяча, лицаря-аристократа, митця-мислителя та першого справжнього українського просвітителя, що з’явився ще задовго до Дідро, Гельвеція і Руссо. Певною мірою постать митрополита Петра Могили – це реально-буттєве втілення омріяного українськими митцями образу ідеального аристократа, що з’єднав у собі всі прикметні ознаки справжньої шляхетності. До вищеперелічених рис слід додати відзначені прикметні риси провісницького візіонерства та учительства як можливого способу втілення духовної сутності феноменальної особистості в майбутньому.

Відтак у випадку П. Могили ми маємо справу не стільки (й не тільки) з теорією консервативної духовності – скільки з її втіленням, не стільки з літературним образом справжнього аристократа – скільки з його матеріалізацією в реальності. Для об’ємності осягнення образу П. Могили наведемо міркування інших вчених. Відомий український гуманітарій О. Оглоблин стверджував: “Доба Могили – то була доба великих досягнень. Грандіозний проект утворення українського патріархату, поєднаний з ідеєю відродження єдиної вселенської християнської Церкви під зверхністю Папи, хай нездійснений, свідчить про те, що українські церковні кола тогочасні мислили світовими масштабами не лише простору, але й часу... Українська Церква всередині XVII сторіччя далеко вже переросла... державно-політичні рамці... Сама діяльність Петра Могили і його київського гуртка прискорила українську кризу і вказала шлях до її розв’язання” [Цит. за: Жуковський А. Петро Могила і питання єдності церков. – К., 1997 – С. 27].

В наведеному міркуванні О. Оглоблина простежується виразна, користуючись терміном С. Аверинцева, “опорно-динамічна лінія”, пов’язана з візантійською ідеєю “Церкви-Царства”. Як зауважує О.Оглоблин, у діях і проектах православно-митрополита, вона “переросла” разом з українською Церквою “державно-політичні рамці”. Церква-Царство як візантійський ідеал була, звісно, ближче православному митрополитові з мілітарно-лицарською біографією, аніж іншим. У праці професора А.Колодного “Петро Могила і сучасні релігійні процеси в Україні”, що є складовою частиною монографії “Феномен Петра Могили” таким чином структуруються: “Уроки митрополита Петра Могили в утвердженні сили і впливу українського православ’я...1)Церква сильна високим рівнем розвитку своєї богословської науки. 2)Церква сильна своєю відкритістю до духовних здобутків людства...3)Церква сильна своїми високоосвіченими кадрами. 4)Церква сильна єдністю своїх складових: кліру й мирян 5)Церква сильна за умови поєднання своїх інтересів із інтересами держави, народу” [Колодний А. Петро Могила і сучасні релігійні процеси в Україні// Феномен Петра Могили. – К., 1996. – С.235].

Крім того, іманентне мислення “масштабами простору і часу”, швидше, було ознакою глибинної відданості П. Могили вселенській традиції у її візантійському розумінні, аніж було означником проростання майбутніх просвітительських інтернаціональних “всесвітностей”. Воно свідчило про усвідомлену митрополитом потребу новітньої з’яви “Києва – Третього Риму”, із верховенством Церкви, але й, так само, з потужним Запорозьким Військом й Державою. Це уможливило реалізацію ним візантійської мрії не десь (в Московському царстві) й колись (коли настане така ера), а тут і тепер. Відродження інституту православних митрополитів, а згодом і Київського Патріархату, були абсолютно логічними кроками у напрямкові до реалізації невтільеної уніатами візантійської ідеї Церкви-Царства у Києві. Згадане ж верховенство Папи слід тут розглядати лише як духовну домі-

нанту, яка породжує ще одну паралель між уніатами й православним митрополитом, потверджуючи цим спадкоємність візантійського ідеалу Церкви-Царства через уніатів знов до православної традиції та єдність шукань в духовно-консервативному просторі епохи. Цілісність духовного й світського в такому ідеалі розглядалась П. Могилою, певне що, під тим кутом зору, який був, скажімо, у Івана Вишенського. Не в останню чергу це зумовлювалось самою природою непересічної особистості митрополита, його вихованням, становленням, освітою.

Підсумовуючи сказане, зауважимо: особистість Петра Могили концентрує не лише означені вище шукання шляху до Горнього Царства, що притаманні бароковій порі, не лише вміщує у межах всесвіту однієї особи духовного діяча-лицаря-вченого-мислителя-митця й найбільшого просвітителя, а й, що для нас є визначальним, єднає ці всі начала в непорушній та органічній спільності. Ця спільність характерна не лише для барокового, а й для надепохального українського світовідчужання. Петро Могила, як постать, це є реальне буттєве втілення консервативної за духом літературної мрії доби українського пізнього Середньовіччя. Тому не дивно, що багато вітчизняних і зарубіжних науковців не сприймали, або ж не до кінця сприймали весь обшир його всесвіту. На заваді цьому ставало не стільки банальне нерозуміння його масштабу скільки, очевидно, неписуваність Могили в будь-які аналітичні схеми, що мали на меті означену С. Аверинцевим “тривіальну модернізацію” постаті цього діяча.

Н. ШУТЕНКО ■

ВІДЗНАЧЕННЯ В УКРАЇНІ 1020-РІЧЧЯ ХРЕЩЕННЯ КИЇВСЬКОЇ РУСІ У КОНТЕКСТІ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНОЇ ПОЛІТИКИ

25-27 липня 2008 року в Києві відбулися масштабні святкування 1020-річчя хрещення Київської Русі. За оцінкою міжнародних експертів ці три липневі дні можна назвати історичними не лише для розвитку українського православ'я, але й для світової православної спільноти. До участі у святкуваннях була залучена фактично вся повнота світового православ'я, окрім Кіпрської Церкви. Варто зазначити, що Синод Кіпрської Церкви спочатку дав згоду на участь у київських заходах, але напередодні святкувань відмінив своє ж власне рішення.

Нагадаємо, що ініціатором відзначення цієї дати була Українська Православна Церква в юрисдикції Московського патріархату, яка ще наприкінці 2007 року заявила про наміри відзначити річницю хрещення Київської Русі як на церковному, так і на державному рівнях. Згодом до цієї пропозиції приєдналися Українська Православна Церква Київського Патріархату (УПЦ-КП), Українська Автокефальна Православна Церква (УАПЦ) та Українська Греко-Католицька Церква (УГКЦ). В такий спосіб була сформована для Президента України позиція провідних християнських церков щодо відзначення ювілейної дати київського хрещення.

Президент України В.Ющенко своїм Указом від 24 березня 2008 року створив державний організаційний комітет з підготовки та проведення на державному рівні святкувань. До організаційного комітету були делеговані представники УПЦ МП, УПЦ КП, УАПЦ, УГКЦ, а очолив його колишній Президент України Л.Кравчук.

За інформацією офіційного сайту Президента України можна простежити весь хід підготовки ювілейних святкувань. Неодноразово В.Ющенко заслуховував

■ Шутенко Н. М. – головний спеціаліст відділу реєстрації та статистичного обліку релігійних організацій Держкомнацрелігій

звіти оргкомітету про хід підготовки до відзначення святкувань, що дає підстави вважати ювілейні заходи певною мірою особистим проектом Глави держави. Очевидно, що головною ідеєю цих святкувань, за задумом Президента, були наміри привернути увагу Помісних православних церков до проблеми розділеного Українського Православ'я, зрушити процес до об'єднання і створення в Україні Єдиної Помісної Православної Церкви.

Попередники нинішнього Глави держави також намагалися вирішити це стратегічне та важливе для національної безпеки завдання. За часів президентства Л.Кравчука було утворено УПЦ КП. В першу каденцію Президент Л.Кучма не надавав особливого значення церковному питанню. Під час святкувань на державному рівні 2000-ліття Різдва Христового Л.Кучма вперше оприлюднив проект створення Єдиної Помісної Православної Церкви, але просуванню цього проекту, як зазначив він згодом в інтерв'ю, завадили події навколо "касетного скандалу".

На наш погляд, позиція Президента України В.Ющенка в державно-церковній політиці більш послідовна і чітко спрямована на розв'язання українського православного питання шляхом утворення Помісної Православної Церкви в Україні. Поділяємо точку зору вітчизняних та зарубіжних експертів у тому, що за ювілейними заходами простежується стратегічна мета державної влади віднайти або створити в конфесійній сфері надійного партнера. Таким важливим партнером для Української держави могла б бути новостворена Українська Помісна Православна Церква. На пострадянському просторі у країнах колишнього СРСР (Росія, Україна, Грузія, Білорусія, Молдовія), чи країнах колишнього соцтабору (Болгарія, Румунія, Сербія, Чорногорія), де домінуючі позиції займають православні церкви, в галузі державно-церковних відносин відбуваються подібні тенденції. Йдеться про кооперативну модель взаємовідносин влади і Православної церкви. У переважній більшості із названих зарубіжних країн між державою і церквою підписані угоди (конкордати) про взаємовідносини. Очевидним є факт, що і Українська держава у сфері державно-церковних відносин тяжіє до цієї моделі. На сьогодні переважна більшість церков та релігійних організацій готова підписати з державою подібні угоди. Однак, Українська держава не готова до такої моделі в силу причин, пов'язаних з наявним розділенням Українського Православ'я. У зв'язку із цим державна влада не може повністю вирішити питання реституції колишнього церковного майна, конфіскованого комуністичним режимом. Для запровадження в Україні кооперативної моделі влада має насамперед вирішити питання церковного розколу.

Головною подією ювілейних святкувань був візит в Україну Константинопольського патріарха Варфоломія I. У своїй програмній промові Вселенський патріарх назвав анексією як приєднання території України до Московського царства, так і приєднання Київської митрополії до Московського патріархату в XVII ст. Саме в Києві Вселенський патріарх озвучив право Матері-Церкви сприяти об'єднанню Українського Православ'я та утворення Єдиної Помісної Православної Церкви. Київські переговори Вселенського патріарха Варфоломія I і Московського патріарха Алексія II свідчать, що з цією позицією погодилася і Російська православна церква і Українська держава. Для Московського патріарха головним підсумком київських святкувань стало поновлення переговорного процесу з Константинопольською Патріархією на вищому рівні, який було заморожено більше 8 років внаслідок конфлікту щодо Естонської православної церкви.

Результатом київських подій стала участь делегації УПЦ МП на чолі з Митрополитом Володимиром у Всеправославній нараді в Стамбулі 10-12 жовтня 2008 року. На цій нараді Митрополит Володимир оприлюднив звернення до глав помісних православних церков з проханням сприяти об'єднанню українського православ'я в Єдину Помісну Православну Церкву. Це свідчить про те, що єпископи та духовенство Української Православної Церкви розуміють, що вирішити українське церковне питання в рамках Московського патріархату на

сьогодні неможливо. Очевидно, що проблема Українського Православ'я стане темою обговорення на наступній Всеправославній нараді у 2009 році.

Створенню Єдиної Помісної Православної Церкви в Україні має передувати, при допомозі держави, інтенсивний діалог як у середині кожної з Церков, так і трьохсторонній переговорний процес між їх повноважними комісіями православних церков – УПЦ, УПЦ-КП, УАПЦ.

Отже, можна зробити висновок, що відзначення на державному рівні 1020-річчя хрещення Київської Русі стало вагомим складовим державно-церковної політики України, успішним досягненням Української держави, що матиме подальший вплив на формування всієї сфери державно-конфесійних відносин в Україні.

ДЕРЖАВНИЙ КОМІТЕТ УКРАЇНИ
У СПРАВАХ НАЦІОНАЛЬНОСТЕЙ ТА РЕЛІГІЙ
ВІДДІЛЕННЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА ІНСТИТУТУ ФІЛОСОФІЇ
ІМЕНІ Г.С. СКОВОРОДИ НАН УКРАЇНИ

УКРАЇНСЬКА АСОЦІАЦІЯ РЕЛІГІЄЗНАВЦІВ
ЦЕНТР РЕЛІГІЙНОЇ ІНФОРМАЦІЇ І СВОБОДИ

МІЖНАРОДНИЙ ЦЕНТР ПРАВА І РЕЛІГІЄЗНАВСТВА
УНІВЕРСИТЕТУ БРІГАМА-ЯНГА (США)

ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНА ПОЛІТИКА В УКРАЇНІ ЯК ФАКТОР ФОРМУВАННЯ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Збірник доповідей та повідомлень
науково-практичної конференції.

26-27 листопада 2008 р.

м. Київ

Збірник містить доповіді та повідомлення наукової конференції "Державно-церковна політика в Україні як фактор формування громадянського суспільства". Читач зможе познайомитися з думками з теми як працівників Держкомнацрелігій України, так і науковців Віддлення релігієзнавства ІФ НАН України, низки ВНЗ країни, доробком як відомих релігієзнавців, так і наукової молоді. Теоретичне осмислення проблеми державно-церковних і між церковних відносин відносин, їх правового регулювання доповнюється узагальненням практичного досвіду їх оптимізації.

Для науковців, викладачів релігієзнавства, державних службовців, аспірантів, студентів, усіх, хто цікавиться релігієзнавчими, правовими, соціально-політичними аспектами буття релігії в суспільстві, свободи її функціонування та проблемами оптимізації міжконфесійних відносин.

Редакційна колегія:

д.філос.н. Колодний А.М., д.філос.н. Саган О.Н., д.істор.н. Уткін О.І., д.філос.н. Филипович Л.О., д.філос.н. Яроцький П.Л., к.філос.наук Новиченко М.Р., к.філос.наук Любчик В.П., к.філос.н. Бабій М.Ю.

ВИДАННЯ РОЗПОВСЮДЖУЄТЬСЯ БЕЗКОШТОВНО

Підписано до друку 14.11. 2008 р.
Ум. др. арк. 16.0
Наклад 800 прим. Гарнітура Journal.

Друк офсет. Видавництво "Світ Знань".
Адреса: 03150 м. Київ, а\с № 428