

**МІЖНАРОДНА АКАДЕМІЯ СВОБОДИ РЕЛІГІЙ ТА ПЕРЕКОНАНЬ
МІЖНАРОДНИЙ ЦЕНТР ПРАВА І РЕЛІГІЄЗНАВСТВА
БРІГАМ-ЯНГСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ
ВІДДІЛЕННЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА
ІНСТИТУТУ ФІЛОСОФІЇ імені Г.СКОВОРОДИ НАН УКРАЇНИ
ЦЕНТР РЕЛІГІЙНОЇ ІНФОРМАЦІЇ І СВОБОДИ
УКРАЇНСЬКОЇ АСОЦІАЦІЇ РЕЛІГІЄЗНАВЦІВ**

РЕЛІГІЙНА СВОБОДА

**ЦЕРКВА В УКРАЇНІ:
УРОКИ МИНУЛОГО
ПРОБЛЕМИ СЬОГОДЕННЯ**

**Науковий щорічник
№ 7**

Київ - 2003

Релігійна свобода: церква в Україні: уроки минулого проблеми сьогодення. Науковий щорічник. За загальною редакцією А.Колодного, М.Новиченка, О.Сагана.– Київ: Світ знань, 2003.– 231 с.

До щорічника увійшли статті, виголошені на науково-практичній конференції «Церква в Україні: уроки минулого проблеми сьогодення», що відбулася 23 червня 2003 р. у м.Києві. В збірнику розглядаються проблеми свободи буття в демократичній Україні, основні принципи державно-церковних відносин через призму аналізу історичного буття в та розгляду конфесійного багатоманіття незалежної України.

Для викладачів релігієзнавства, науковців, державних службовців працівників правничих служб.

Редакційна колегія щорічника «Релігійна свобода»:

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

Редакційну підготовку випуску 2003 року здійснили:

д.філос.н. Колодний А.М., д.філос.н. Бондаренко В.Д., к.філос.н. Саган О.Н., к.філос.н. Новиченко М.Р., к.філос.н. Любчик В.П., д.філос.н. Яроцький П.Л.

Редакційна колегія може не поділяти думки авторів статей. За достовірність наведених даних та фактів відповідальність несуть автори поданих матеріалів.

Рекомендовано до друку Вченою Радою Відділення релігієзнавства Інституту Г.С.Сковороди НАН України (Протокол № 13 8 липня 2003 р.)

ISBN – 966–7742–11--3

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

РОЗДІЛ I. РЕЛІГІЯ В УКРАЇНІ: ІСТОРІЯ В КОНТЕКСТІ СЬОГОДЕННЯ

Бондаренко В.	Україна: особливості релігійного відродження	5
Яроцький П.	Проблеми Церкви в секулярному, плюралістично-ідейному суспільстві	8
Богачевська І.	Мова християнства і мова християнських церков в Україні	16
Дудар Н.	Громадська думка населення України про роль релігії і Церкви в житті суспільства	20
Недавня О.	Взаємодія Української Греко-Католицької та Римсько-Католицької церков в контексті викликів громадянського суспільства	28
Стоколос Н.	Етноконфесійні трансформації в Україні: історичні уроки	33
Пашенко В.	Соціалізм на церковному згарищі: 20-30-ті роки ХХст.	40
Черній А.	Бог і Батьківщина в інтерпретації Ю.Вассіяна	46
Горкуша О.	Традиційний релігійний концепт “Логос” та його сучасні можливості вияву	47
Табачин В.	Про церковну мову	53
Батуркін М.	Вплив національної української символіки на культову символіку християнських церков України за роки незалежності	54
Матвеев В.	Вплив феномену двовір’я на формування менталітету українського народу	57
Антоній (Махота), єпископ	Соціальне служіння церкви в об’єднаній Європі	62
Титаренко О.	Сучасне соціальне католицьке вчення: проблеми та тенденції	65
Волошин Ю.	Статеві-віковий склад населення “государевых описных малороссийских раскольнических слобод” (друга половина ХVІІІ ст.)	70
Нагорна Т.	Політичні тенденції діяльності духовних християн в Україні (ХІХ – початок ХХ ст.)	75

РОЗДІЛ II. КОНФЕСІЙНЕ БАГАТОМАНІТТЯ НЕЗАЛЕЖНОЇ УКРАЇНИ

Колодний А.	Нинішній стан православ’я України як вияв його історії	80
Саган О.	Домінуючі концепції розвитку православ’я в Україні (90-ті роки ХХ ст. – поч. ХХІ ст.)	83
Заремба В.	Деякі особливості та тенденції Поширення католицизму в незалежній Україні (на прикладі Вінницької області)	91
Заремба В., Лисий А.	З історії католицької церкви на Поділлі (ХІV-ХVІІІ ст.)	96
Матвеев В.	Сучасний іудаїзм і проблеми єврейської самоідентифікації в Україні	101
Новиченко М.	Нові релігії на конфесійній карті України	112
Свистунов С.	Етноконфесійні трансформації в Україні в умовах глобалізації	121
Кальниш Ю.	Формування нової політичної культури України в контексті європейських цінностей: християнство	131
Савельєв Володимир, прот.	Історичний розвиток поняття «національна Церква»	136
Марчишак А.	Консерватизм та обновленство в сучасному православ’ї	138
Магеря О.	Етична доктрина сучасного православ’я	144
Гулько Г.	До проблем подолання православно-протестантських протиріч на Волині: історичний аспект (1983 – 2003 рр.)	149

Ганулiч П.	Проблеми Церкви АСД в сучасному релiгiйному свiтi України	151
Насиров Р.	iслам в Україні: шляхи подолання стереотипiв минулого (рос.м.)	159
Сумовський В.	iсторiя розвитку духовного вчення Єдиної Вiри в Україні та суть його основного положення	161

РОЗДІЛ III. ПРОБЛЕМИ СВОБОДИ БУТТЯ РЕЛІГІЇ В ДЕМОКРАТИЧНІЙ УКРАЇНІ

Бабій М.	Свобода релiгiї: теоретичний i практичний контекст	163
Здiорук С.	Проблеми гармонiзацiї суспiльно-релiгiйних вiдносин в Україні	168
Климов В.	Законодавство України про свободу совiстi та релiгiйнi організації: зміст та тенденції сучасних трансформацій	174
Любчик В.	Законодавче забезпечення дiяльностi етноконфесiйних меншин в Україні	180
Лахно А.	Право як прiоритет гармонiзацiї сучасних державно-церковних вiдносин	186
Димитрiй (Рудюк), єпископ	Церква i держава: iсторiя взаємовiдносин i сьогодення	189
Кубелiус О.	Розколи в православ'ї i держава	195
Решетнiков Ю.	Церковно-державнi вiдносини: погляд євангельських християн-баптистів	199
Закович М.	Релiгiйна освiта в Україні та особливостi її розвитку	203
Малiборський В.	iсторичний аспект сучасних етно-конфесiйних стосункiв в Криму	210
Костенко Г.	Державно-церковнi вiдносини на Донеччинi: iсторiя i сучаснiсть	215
Кулагiна Г.	Релiгiйнi конфлiкти i методологiя їх подолання	217
Левчук В., Сафронов А.	Феномен релiгiйної мобiльностi в Україні (рос.м.)	220
Фисун Ю.	Розвиток законодавства України про свободу совiстi та релiгiйнi організації	224
Суярко В.	Позитивнi чинники вiдродження сакральної культури України	230

РОЗДІЛ І. РЕЛІГІЯ В УКРАЇНІ: ІСТОРІЯ В КОНТЕКСТІ СЬОГОДЕННЯ

*Віктор Бондаренко**

УКРАЇНА: ОСОБЛИВОСТІ РЕЛІГІЙНОГО ВІДРОДЖЕННЯ

Неухильне дотримання основоположних принципів свободи совісті як важливого елемента загальнолюдських цінностей і невід'ємних прав людини є сьогодні ознакою відкритого демократичного суспільства. В умовах нових реалій, які склалися в Україні, Церква активно сприяє процесу духовного та національного відродження, розширює сферу свого соціального служіння.

Розвиток релігійного середовища країни свідчить про динамічне зростання кількості релігійних інституцій, збільшення питомої ваги населення, інтегрованого в різні види церковної діяльності, розширення соціальної сфери, де присутність церков і релігійних організацій є дедалі більш відчутною.

Водночас становлення релігійно-церковного комплексу характеризується як очевидним і динамічним його відродженням, так і напластуванням старих проблем і нових труднощів, які досить суттєві. Йдеться, в першу чергу, про негаразди в українському православ'ї, його розкол на три православні церкви. Цей розкол, по суті справи, розчленив усе наше суспільство, призвів до крайньої політизації релігійного середовища. По той чи інший бік вже стали не тільки окремі політичні діячі, народні депутати, а й цілі партії та депутатські фракції, а то і блоки. Це, безперечно, шкодить Україні. Цей розкол, до того ж, носить регіональний характер, що не може сприяти консолідації нашого суспільства, становленню й утвердженню незалежної України.

Ось чому церковна проблема стала загальнодержавною. Ситуація, що склалася, порушує мир, спокій і стабільність в державі, загрожує її безпеці, шкодить міжнародному іміджу України. Цілком зрозуміло, що все це турбує державу. Ситуація сягнула критичної точки. Лише споглядати й фіксувати деструктивні процеси ми не маємо морального права.

Завдання, що витікають з цієї ситуації, з одного боку, - зрозумілі і ясні, з іншого – надзвичайно масштабні і безпрецедентно складні. Однак необхідно діяти. Схематично шлях до мети можна позначити наступним логічним рядом: пошук компромісів, встановлення діалогу, подолання суперечностей з основних питань, об'єднання православних, утворення єдиної Помісної Української православної церкви та здобуття нею повної канонічної незалежності (автокефалії). Саме до такої моделі схиляються конструктивні церковні сили, а також державні органи, які не втручаючись в канонічні проблеми, готові всіляко сприяти цьому процесові.

В цьому контексті роботу центрального апарату Держкомрелігій та його структурних підрозділів на місцях, на наш погляд, слід сконцентрувати якраз на такому неупередженому, толерантному сприянні. Справа ця вельми делікатна. Тут недопустимий адміністративний тиск та будь-які невважені дії, які лише зашкодять процесу, зведуть розпочате нанівець.

Виходячи із впливу православ'я на розвиток українського суспільства, його питомої ваги в релігійному житті і, зрештою, його історичного значення, ми всі повинні чітко зрозуміти, що робота направлена на пошуки й реалізацію реальних шляхів до розв'язання довготривалих міжправославних протиріч і створення єдиної Української православної церкви, залишається одним з найпріоритетніших напрямків державно-церковної політики України на сучасному етапі, завданням номер один.

Інша проблема пов'язана з майновим забезпеченням релігійних організацій. На сьогодні лише 75 % релігійних громад мають культові споруди для задоволення своїх духовних потреб. Інтенсивний ріст кількості церковних об'єднань, значно випереджує

* Голова державного комітету України у справах релігій, д.філос.н., професор.

можливості їх матеріального та майнового забезпечення. Це породжує напругу в релігійному середовищі, невдоволення віруючих, їхні скарги в різні інстанції щодо фактів неухаги і формалізму в цій справі з боку місцевих органів влади. Майнові суперечки в деяких населених пунктах призводять до гострого протистояння між релігійними громадами, порушення громадського порядку та спокою. В цій ситуації держава докладає зусиль щодо повернення Церкві колишніх культових споруд і майна та сприяння релігійним організаціям у будівництві нових храмів.

Проте, тут очевидна й проблема недостатності правової бази. Треба також переглянути перелік об'єктів, які належить передати церкві. Вони склалися за участю місцевих органів влади, а треба було б залучити до цього релігійні організації. Час від часу, як відомо, держава повертається до цього переліку й розширює його. Але самими культовими приміщеннями процес повернення церковного майна не повинен обмежуватися. Треба глибоко і всебічно поглянути на проблему майна, відчуженого від церкви, і дати юридично обґрунтований висновок: що має бути повернуто негайно, що слід повернути в найближчій і більш віддаленій перспективі, а що передавати взагалі не можна.

Відомо, що в переважній більшості країн церква не володіє тими обсягами нерухомого майна, земель, лісів, рік, озер тощо, якими вона володіла 100, 200 чи 300 років тому. Повернення земель і, скажімо, виробничих потужностей релігійним організаціям є зараз досить проблематичним. Але, очевидно, має бути розв'язане питання повернення церкві некультових приміщень, якими вона володіла, з виділенням землі монастирям та іншим церковним одиницям, що завжди перебували на самоутриманні.

Далі хотілося б звернути увагу на таке серйозне питання державно-церковних відносин як освіта. Ми бачимо, що церква може впливати на навчальні плани й узагалі на освітній процес у загальноосвітній школі; бачимо досить потужний рух у напрямку викладання християнської етики у школах.

Водночас дуже й дуже багато країн накопичили величезний досвід існування загальноосвітньої школи під церковним патронатом. Церква засновує школи, а держава має змогу контролювати освітній стандарт. Існування таких шкіл великою, (якщо не найбільшою) мірою суголосне демократичним принципам. Мені довелося ознайомитися з такими школами у декількох країнах, і я б відзначив, що і поведінкою, і ставленням до навчання їхні учні суттєво відрізняються від своїх однолітків у так званих публічних школах. Результат, який демонструватимуть учні загальноосвітніх навчальних закладів, що ними опікується церква, і які, повторююсь, без жодних проблем зможуть перевірити відповідні державні установи, стане найкращим аргументом «за» чи «проти» існування кожної з них.

Викладання християнської етики – процес, який просувається з великими труднощами. Всі визнають, що виховний процес у школі є набагато гіршим, аніж це було б необхідним. І в той же час законодавча нерегульованість цього питання є абсолютно очевидною. Як відомо, відбулося кілька засідань Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій, де воно розглядалося, в тому числі й за участю керівництва Міністерства освіти і науки. На сьогодні вирішено створити робочу групу, яка б працювала над підручником, навчальними планами, програмами тощо з християнської етики й визначила б реальне місце цього предмета в навчально-виховному процесі.

Наступне, не менш важливе. На наш погляд, необхідно здійснити і ряд додаткових заходів в плані максимального сприяння добродійній та милосердницькій діяльності Церкви. Внесок релігійних організацій в цю благородну і надзвичайно потрібну в нинішніх умовах справу важко переоцінити. Достатньо нагадати, що майже 50 % гуманітарної допомоги надходить до України саме по лінії Церкви. Важливо, що ця допомога знаходить конкретних адресатів.

Постійна робота здійснюється релігійними організаціями в рамках реалізації милосердницької програми «В ім'я Христа» та щорічної Всеукраїнської благодійної

акції «Милосердя». Така діяльність Церкви знаходить розуміння, підтримку і повагу в українському суспільстві. Проте маємо факти, коли окремі посадові особи, не розуміючи позитивного значення і не вникаючи в суть такої діяльності, ставлять її під сумнів і всіляко гальмують. Слід рішуче спростовувати подібні підходи й шукати шляхи до плідної співпраці.

Об'єктом постійної уваги органів, що відповідають за реалізацію державної політики щодо релігії та церкви, повинно бути сприяння розвитку релігійної самобутності корінних народів та національних меншин, їх взаємин з одновірцями за кордоном. Упродовж останніх років стало очевидним, що конгломерат нереалізованих релігійних та національних інтересів, може спричинити небажані для держави відцентрові тенденції. Вбачається, що 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 України із їхніми етнічними країнами, вирішення у конструктивному дусі питань, пов'язаних з проблемами української діаспори;
- 4) сприяння розширенню взаємин релігійних організацій корінних народів і національних меншин з їхніми одновірцями за кордоном.

Щодо останньої тези, то тут слід зазначити, що міжнародні контакти релігійних організацій України, які здійснюються в рамках чинного законодавства, сприяють авторитету нашої держави в світовій спільноті. Це важливо. Однак маємо приклади і дещо іншого гатунку. Йдеться про те, що Україна стала об'єктом місіонерів нетрадиційних культів, сумнівних віровчень. Непоодинокі випадки, коли зарубіжні місіонери виявляють неповагу до чинного законодавства України, не рахуються із традиціями українського народу, громадською думкою. Минулого року задокументовані випадки порушення ними законодавства про свободу совісті та релігійні організації.

Із врахуванням специфіки культової практики новітніх релігій, загальноприйнятих міжнародних норм і приписів щодо них, а також положень вітчизняного законодавства, здійснення контролю за діяльністю таких формувань – справа досить складна. Її суть полягає в тому, щоб ввести діяльність неорелігій в конституційно-правове поле України. Тут має бути один принцип – дотримання закону. Подобається він чи ні – це закон і його необхідно виконувати беззастережно. Ми намагаємося, щоб усі іноземці, які займаються в Україні релігійною діяльністю, а також керівники релігійних організацій, що запрошують їх сюди, це розуміли.

Що ж до деструктивних культів, то шкідливий характер їх діяльності має бути доведений і припинений в установленому законодавством порядку.

Державно-церковні відносини – феномен багатоаспектний і дуже динамічний. Тому можливим вбачається лише окреслити проблему. А вона полягає в тому, що і суспільство, і держава, і релігійні організації розвиваються. І в Україні, як, втім, і в інших країнах, трансформуються економіка, суспільні відносини тощо, цей розвиток і пов'язані з ним зміни відбуваються дуже інтенсивно. Церква – як соціальна інституція, звичайно – на початку XXI ст. радикально відрізняється від тієї церкви, якою вона була на зламі 1980-х – 1990-х рр. І відповідно проблеми, які виникають у її відносинах з державою, інакші. Важливо прогнозувати можливі пункти загострення цих проблем і своєчасно відпрацьовувати механізми їхнього розв'язання. А самих проблем лякатися не випадає – безпроблемність означає відсутність розвитку.

Підсумовуючи, зазначу, що в системі Держкомрелігій працюють кваліфіковані, досвідчені спеціалісти, яким до снаги вирішення поставлених завдань.

ПРОБЛЕМИ ЦЕРКВИ В СЕКУЛЯРНОМУ, ПЛЮРАЛІСТИЧНО-ІДЕЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

У радянський період, коли Православна Церква опинилась на периферії суспільного життя і використовувалася радянською державою в основному в ідеологічних цілях, як у внутрішній, так і в зовнішній політиці, соціальне вчення православ'я розвивалося, по суті, в контрольованих і витребуваних державним режимом параметрах. Обґрунтовувався перехід Православної Церкви від несприйняття більшовицької революції до лояльного ставлення до Радянської держави. Опрацьовувалася концепція соціального служіння церкви і підтримки соціалістичних перетворень. Щоб вижити в умовах атеїстичного наступу, церква вимушена була демонструвати свою лояльність і патріотизм, брати активну участь у русі прихильників миру, засуджувати імперіалістичну політику Заходу і, по суті, виконувати ідеологічні настанови кремлівських керівників на міжнародній арені, зокрема у світових церковних організаціях. Московська патріархія активно допомагала комуністичному режиму, обілювала його антирелігійний курс, всіляко захищала нібито існуючу в СРСР свободу совісті, релігії, переконань. Лише після розпаду СРСР Московська патріархія звільнилась від ідеологічних пут комуністичного режиму і почала дбати про своє нове обличчя в Росії і на інших територіях колишніх соціалістичних республік, оголошуючи їх своєю "канонічною територією". Саме про це засвідчує вагомий її документ - "Основи соціальної концепції Російської Православної Церкви"¹, який було прийнято 13-16 серпня 2000 р. на Ювілейному Архиєрейському Соборі.

Робота над цим документом продовжувалась шість років. В ньому відображена загальноцерковна думка щодо архіважливих проблем сучасного життя. "Ця концепція, - на думку протоієрея Василя Заєва, завідуючого кафедрою "Нового Заповіту" Київської духовної академії, - повинна стати практичним керівництвом для священників і мирян у вирішенні проблем, з якими вони стикаються в сучасному світі, з державною владою, світськими об'єднаннями і організаціями, в пастирській практиці, пов'язаної з новими явищами в житті суспільства"².

Чим же викликана необхідність чіткого формулювання позиції Церкви з різних питань сучасного суспільства? Зрозуміло, що і раніше існувала досить визначена позиція Церкви щодо багатьох гострих і актуальних проблем сучасності. Однак сьогодні накопичилося багато таких питань, на які поки що не було дано відповіді. Церква усвідомлює, що не всі відповіді, які були доречними в минулому, можуть застосовуватись і сьогодні.

"Основи соціальної концепції" – базовий документ, розрахований не лише на найближче десятиліття. Це довгострокова програма суспільного служіння Церкви, яка спирається на богословське осмислення положення Церкви в плюралістичному секулярному суспільстві. Аналіз "Основ соціальної концепції Руської Православної Церкви" показує, що на відміну від соціального вчення католицизму і протестантизму, в них значне і навіть центральне місце посідають проблеми взаємовідносин церкви і держави, церкви і політики. Натомість проблеми власності і праці, які в соціальному вченні католицизму і протестантизму є основоположними, в соціальній концепції православ'я не отримали належного опрацювання і не є базовими положеннями. Власне про це було заявлено у преамбулі "Основ соціальної концепції" Російської православної церкви (РПЦ), де, зокрема, підкреслювалося, що в даному документі, схваленому Архиєрейським Собором РПЦ, "викладаються базові положення її вчення з питань

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

¹ Основы социальной концепции Русской православной Церкви // <http://www.russian-church.org.ru/s/2000r.ol.htm>.

² Див.: Заєв В. Обзор социальной концепции Русской Православной Церкви. // Христианство на межі тисячоліть. Матеріали Міжнародної молодіжної науково – практичної конференції. – К., 2001. – С.44.

державно – церковних відносин і з ряду сучасних суспільно значимих проблем”¹.

Однією з перших в “Основах соціальної концепції” РПЦ з’ясовується проблема “Церква і нація”. Витоковим матеріалом для побудови сучасної концепції нації для РПЦ є старозаповітна біблійна концепція богообраності єврейського народу. “Протиставлення богообраності ізраїльського народу та інших народів, - підкреслюється в “Основах соціальної концепції” РПЦ, - проходить скрізь всі книги старого Заповіту”. Звідси робиться висновок, що поняття “богообраності єврейського народу” було поняттям насамперед релігійним, оскільки почуття “національної спільності синів Ізраїля” було “укорінено у свідомості їх приналежності Богу”, а єдність ізраїльського народу забезпечувалася “крім приналежності всіх його представників до одної релігії, також плем’яною і мовною спільністю, укоріненістю в спільній землі проживання – батьківщині”. Ґрунтуючись на цих “базових положеннях” біблійного визначення “богообраності народу”, “теократичної нації”, етичної і конфесійної ідентичності, “Основи соціальної концепції” РПЦ, між іншим, досить гнучко і без зайвої ейфорії обґрунтовують ідею “єдиної громади віри – православного народу”. “Коли нація, громадянська або етнічна, є повністю або переважно моноконфесійною православною спільнотою, вона у певному сенсі може сприйматися як одна громада віри православного народу”².

Отже, якщо за такими критеріями визначати національну приналежність, то для сучасної Росії, в якій проживають моноконфесійні спільноти мусульман, буддистів (останні зосереджені в Бурятії, Калмикії, Туві), іудеїв та інших етнічних спільнот, може виникнути проблема поділу російського народу на ряд етноконфесійних ідентифікацій – “православний народ”, “мусульманський народ”, “буддійський народ” і т.д. Це може загрожувати національній і державній безпеці Російської Федерації, стимулювати сепаратистські тенденції в загальноросійському націоґенезі, а отже, підірвати цілісність Російської Федерації.

У завершальних висновках розділу “Церква і нація” все ж таки декларується положення про те, що “православній етиці суперечить поділ народів на ліпших і гірших, приниження будь – якої етнічної або громадянської нації”, “поставлення нації на місце Бога або до ототожнення віри з національною самосвідомістю”. Засуджуються як “гріховні вияви” агресивний націоналізм, ксенофобія, національна винятковість, міжетнічна ворожнеча.

Чому в РПЦ ключовою є проблема “Церква і держава”? Судячи з широкої панорами розмірковування навколо цього питання, можна зробити висновок про те, що Російська православна церква, яка під час Російської імперії була “первинною”, “панівною”, державною, фаворизованою церквою, а за роки радянської влади втратила свій державний ореол, оскільки була витіснена з суспільного життя і стала “приватною справою” для громадян Росії, нині намагається поправити своє становище в російському суспільстві.

Російську православну церкву явно не влаштовує статус “відокремленої від держави”. РПЦ намагається задекларувати собі сфери активного втручання в суспільне і державне життя. Областями “соработничества” Церкви і держави в нинішній історичний період “Основи соціальної концепції” визначають: миротворчість на міжнародному, міжетнічному і суспільному рівнях; духовну, культурну, моральну і патріотичну освіту і виховання; діалог з органами державної влади всіх галузей і рівнів з питань, які є значимими для держави і церкви, в тому числі і у зв’язку з опрацюванням відповідних законів, підзаконних актів і відповідних рішень; наука, включаючи гуманітарні дослідження; культура і творча діяльність та інші.

Нами перераховані сфери суспільного державного життя, на які претендує поширювати свій вплив РПЦ. Це є ті сфери, які поки що в діючому російському

¹ Основы социальной концепции Русской православной Церкви // <http://www.russian-church.org.ru/> /s 2000r. ol. htm. – Розділ II. - § 1-4.

² Там само. – Розділ II.- § 3

законодавстві про свободу совісті та релігійні об'єднання декларуються як “відокремлені від церкви”, зокрема, - освіта, культура, наука, законотворчість. Світський характер цих суспільних сфер РПЦ намагається, якщо не скасувати, то в якійсь мірі піддати клерикальному впливу, а згодом, можливо і контролю. Якщо таке “соработничество” Церкви і держави в майбутньому відбудеться, то це дасть можливість РПЦ скасувати діючу конституційну “відокремленість церкви від держави”.

Серед сфер “соработничества” РПЦ і держави є такі, які неминуче викличуть міжконфесійну напругу і навіть супротив інших церков і релігійних організацій. Йдеться про “протицію діяльності псевдорелігійних структур, які є небезпечними для особи і суспільства”.¹ Отже, РПЦ намагається виступати в ролі “третейського судді” і визначати “псевдорелігійні структури”, до яких можуть в якості “тоталітарних сект” бути зараховані будь-які церкви і релігійні організації, діяльність яких на території Російської Федерації, яку РПЦ вважає своєю “канонічною територією”, для останньої є не бажаною, “прозелітистською”, “іноземною” і т. п.

Зрозуміло, що таке “соработничество” РПЦ і держави неприпустиме з позицій дотримання свободи совісті, тобто права кожного сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати жодної, права мати, приймати, змінювати релігію, сповідувати свої релігійні переконання публічно. Саме тому в “Основах соціальної концепції” РПЦ піддається критиці принцип свободи совісті, який російське православ'я вважає причиною “утрати суспільством релігійних цілей і цінностей, масової апостасії і фактичної індиферентності до справ церкви і до перемоги над гріхом”.

Принцип свободи совісті конституювався як правове поняття в ХУІІІ-ХІХ стст. Нині він утверджений “Всезагальною декларацією прав людини”, проголошеною Генеральною Асамблеєю ООН від 10 грудня 1948 р., Міжнародним пактом “Про громадянські і політичні права”, прийнятим Генеральною Асамблеєю ООН 16 грудня 1966 р., Європейською конференцією “Про захист прав людини і основних свобод” від 4 листопада 1950 р., “Підсумковим документом Віденської зустрічі представників – держав-учасниць Наради з безпеки і співробітництва в Європі” від 15 січня 1989 р., “Декларацією ООН “Про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на підставі релігії чи переконань” 1981 р. та іншими міжнародними і, зокрема, європейськими правовими актами, які зобов'язані виконувати всі держави – члени ООН і європейської спільноти зокрема.

В “Основах соціальної концепції” РПЦ констатується: “Поява принципу свободи совісті – свідчення того, що в сучасному світі релігія із “спільної справи” перетворюється у “приватну справу” людини, сам по собі цей принцип засвідчує розпад системи духовних цінностей, втрату спрямованості до спасіння у більшій частини суспільства, яке сприймає принцип свободи совісті. Якщо спочатку держава виникла як інструмент утвердження в суспільстві божественного закону, то свобода совісті остаточно перетворює державу у виключно земний інститут, що не пов'язує себе релігійними зобов'язаннями”.²

РПЦ категорично відкидає і засуджує принцип свободи совісті, оскільки цей міжнародно визнаний принцип “є одним із засобів існування церкви у безрелігійному світі, що дозволяє їй мати легальний статус у секулярній державі і незалежність від іншівіруючого або невіруючого суспільства”. РПЦ намагається безрелігійне російське суспільство перетворити у релігійно-православне, секулярну російську державу у “соработницу “ Церкви і вибороти собі право визначати легальність тих чи інших релігійних структур, надавати їм можливість у тих чи інших формах функціонувати на “канонічній території” РПЦ. “Церква повинна вказувати державі на недопустимість поширення переконань або дій, які ведуть до всецілого контролю за життям особи, її переконаннями і стосунками з іншими людьми... Вона також має право очікувати, що держава, будуючи свої відносини з релігійними об'єднаннями, буде ураховувати кількість

1 Там само. – Розділ ІІІ. - § 8.

2 Там само. – Розділ ІІІ. - §6.

їх послідовників, їх місце у формуванні історичного культурного і духовного обліку народу, їх громадянську позицію”¹.

Отже, РПЦ одним із базових положень свого соціального вчення з питань державно-церковних відносин вважає пріоритетність Православної церкви в конфесійному житті Росії, визнання особливих заслуг Православної церкви в історії, культурі, духовному житті Росії і у зв'язку з цим відповідної фаворизації православної Церкви російською державою. Такому, по суті, державному статусу РПЦ явно заважає принцип свободи совісті, оскільки цей принцип не допускає встановлення будь-яких переваг або обмежень однієї релігії, віросповідання чи релігійної організації щодо інших. Зрештою, невизнання принципу свободи совісті в Росії було виявом імперської самодержавної політики, яка втілювалася у відомій тріаді “самодержавство, православ'я, народність”. Тотальний тиск на “іновірців” з метою їх включення до “істинно народної релігії” - православ'я – такою була державно-церковна політика царату і Синоду. Такі поняття як “свобода совісті”, “рівність релігій перед законом” були відкинуті як “заблудження”. Православ'я оголошувалося “єдиною істинною релігією”, Російська імперія давала гарантії “охораняемому законом православію”. Царювання Миколи I “з властивою йому чіткістю і ясністю відтінило панівне становище православної віри в імперії і категорично прояснило державний смисл наданої в Росії законної свободи совісті. У попередні періоди царювання була тенденція розуміти свободу совісті як рівність. Такий погляд помилково згубний. Такою ж помилковою і злочинною оманю було б припущення, що у зрівнянні Церков і вірувань перед державою складається і від зрівняння залежить свобода вірувань”². Автор цитованих рядків обер-прокурор Священного Синоду Победоносцев відкрито захищав “істинну свободу верований” для “імперски охораняемого православия”.

Ці імперсько-клерикальні позиції близькі нинішньому Московському патріархату РПЦ. Розмірковуючи над різними подіями суспільного ладу, зразки якого РПЦ знаходить в Старому Заповіті, вона близькими для себе вважає і теократичне суддівство і теократичну монархію. У період ієрократичного суддівства – суспільний лад, описаний у біблійній книзі Суддів, - влада діяла силою авторитету, який їй надавався божественною санкцією. За монархії “влада залишається богоданою”, але для своєї реалізації використовує уже не стільки духовний авторитет, скільки примус. Перехід від суддівства до монархії свідчить про послаблення віри, задля чого і виникла потреба замінити Царя небесного царем земним. Обґрунтовуючи основи свого соціального вчення, РПЦ констатує: “Сучасні демократії, в тому числі монархічні за формою, не шукають божественної санкції влади. Вони уявляють собою форму влади в секулярному суспільстві, яка надає право на волевиявлення кожному дієздатному громадянину”.

Аналізуючи в “Основах соціальної концепції” наявність передумов і нагальну необхідність будь-якої форми релігійної влади для сучасної Росії, ідеологи РПЦ вважають, що “зміна владної форми на більш закорінену релігійну без одухотворення самого суспільства неunikнено виродиться у фальш і лицемірство, ослабить і знецінить її в очах людей”. Проте вони не відкидають можливості такого духовного відродження суспільства, коли “релігійно більш висока форма державного облаштування стане природною”. Саме тому “умовами церковно-державної взаємодії повинна бути відповідність церковної участі в державних справах природі і покликанню Церкви, відсутність державного диктату у суспільній діяльності Церкви, невтягненість Церкви у ті сфери діяльності держави, де її праця неможлива внаслідок канонічних та інших причин”.

Нинішнє секулярне суспільство з розвинутими і реалізованими принципами свободи совісті соціальна концепція РПЦ категорично не сприймає. Свободу совісті, секулярне суспільство, лібералізм і глобалізацію – ці явища ХХ ст., які будуть визначальними у розвитку сучасного світу і у ХХІ ст., РПЦ ставить в один ряд негативістських феноменів. По суті, богословські авторитети Московської патріархії вибудували цілісну систему

¹ Там само. – Розділ III. § 6.

² Победоносцев К.П. Охраняемое православие // Московский сборник. – М., 1889. - С. 24.

негативних оцінок таких явищ нового і новітнього часу, як лібералізм і моральні цінності об'єднаної Європи, протиставляючи їм православний традиціоналізм як “апробоване світовідчуття і світосприйняття православної російської свідомості”. Фундаментальний виклик епохи митрополит Смоленський і Калінінградський Кирило вбачає в необхідності вироблення людством такої цивілізаційної моделі свого існування у ХХІ ст., яка б передбачала “всєбічну гармонізацію драматично різнонаправлених імперативів неолібералізму і традиціоналізму”. Перед Заходом і Сходом, як акцентується на цьому, нависла загроза “різнонаправлених імперативів - неолібералізму і традиціоналізму”.¹ Митрополит Кирило в такій методологічній послідовності обґрунтовує ці “різнонаправлені імперативи”:

- опір консервативного начала і традиційного світосприйняття форсованому насильницькому утвердженню неоліберальних цінностей;
- консерватизм і традиціоналізм як вираження принципу одиничного і окремого проти глобалізму і універсалізму як вираження принципу всезагального;
- актуалізоване протистояння між принципом національно – культурної самобутності і концепцію прав і свобод людини.

Отже, витоки драматизму розвитку сучасної Європи митрополит Кирило, який очолює у Московській патріархії її службу зовнішніх зв'язків, знаходить у ХУІІІ ст., коли в епоху Просвітництва зародилася і в наступні століття значно употужнилася і почала утверджуватися ліберальна доктрина, ідея всеохоплюючого звільнення індивідуума від соціальних, політичних, національних, релігійних, правових та інших обмежень. “Особистості потрібно було звільнитися від гніту зовнішніх для неї сил, оскільки людина, загордившись, уявила себе абсолютною і кінцевою цінністю, а своє благо – критерієм справедливості суспільного улаштування”.²

Оскільки, в центр антропоцентричного Всесвіту поставлено “богоподібну Людину”, а не “просто людину”, “грішну людину”, то саме в цьому православний авторитет вбачає кризу сучасної західної цивілізації. Чому опонує, що органічно не може сприйняти не тільки митрополит Кирило, а в цілому і сучасна соціальна концепція РПЦ? Чому російське православ'я боїться “об'єднаної Європи” і входження до неї Росії? Відповіді побудовані на таких постулатах: уявлення про спотворену гріхом природу людини відсутнє у сучасному західному мисленні, у ньому торжествує комплекс ідей, що мають язичницьке походження і утвердилися в культурі Західної Європи в епоху Відродження; авторитетом Ренесансу освячена концепція антропоцентричності світобудови, осереддя соціуму стає індивідуум; відбулася духовна еволюція європейської суспільної думки від цінностей християнства до регресивної язичницької етики і язичницького світоспоглядання; західне християнство, прийнявши постулат про свободу людини, як вищу цінність її земного буття в якості соціально – культурної даності, освятило союз неязичницької доктрини з християнською етикою; отже, сучасні міжнародні стандарти за своєю сутністю є стандартами виключно західного лібералізму.

Російське православ'я своєю соціальною концепцією рішуче відмежовується від постулатів і стандартів “об'єднаної Європи”. Визнаючи ефективність цих стандартів у зовнішньополітичній сфері, російські православні ідеологи бачать їхню загрозу Росії і російському православ'ю, оскільки “ці стандарти пропонуються як обов'язкові для організації внутрішнього життя країн і народів, культурна, духовна і релігійна традиція яких практично у формуванні цих стандартів не представлена”, а “моральні цінності об'єднаної Європи стандартизовані на ґрунті західного лібералізму”.

Православні авторитети Московської патріархії вважають “моральним обов'язком посткомуністичної Росії, як і інших країн, приналежних до духовно – культурної традиції православ'я, подати світовому співтовариству своє бачення проблеми і закликати його до відновлення дискусії в нових історичних умовах”. Російська православна церква

¹ Кирилл, митрополит Смоленський и Калининградский. Обстоятельства нового времени: либерализм, традиционализм и моральные ценности объединяющейся Европы // Релігійна свобода. Науковий щорічник. - №6. – К., 2002. – С.50.

² Там само. – С. 51.

негативно оцінює розширення коридорів об'єднаної Європи на схід, оскільки це загрожує тим, що “в майбутньому у її склад увійдуть країни з багатомільйонним православним населенням”. Отже, ієрархи РПЦ акцентують увагу на “збереженні духовної, культурної і релігійної ідентичності країн з багатомільйонним православним населенням”, життя яких скеровуватиметься “чужими для них етнічними і ціннісними стандартами”. Митрополит Кирило вважає, що “православ'я ставлять перед дилемою: або православ'я “зміняться”, або буде відкинута світовим співтовариством, під псевдонімом якого частіше всього виступає одна з багатьох нині існуючих культур – західна, а точніше, ліберальна, яка настійливо утверджується у якості “прогресивної”, “гуманістичної”, “сучасної”. Витоки сучасних викликів і загроз для православ'я з боку об'єднаної Європи, кордони якої стрімко просуваються на Схід, ідеологи російського православ'я, авторитети Московської патріархії вбачають у тому, що теоцентрична духовна традиція православ'я сприймає європейський антропоцентричний гуманізм як чуже для себе світобачення. Антропоцентричний гуманізм ними звинувачується в руйнації національно-культурної і релігійної ідентичності росіян, у “збідненні повноти Божого світу”, його уніфікації і, зрештою, у ньому бачать загрозу “православно - слов'янському світу”.

Така точка зору Московського православ'я на сучасні європейські процеси підтримується тими політичними силами в Росії, які стоять на традиційних імперських позиціях, для яких наближення кордонів об'єднаної Європи до Росії є небажаним, а європейські ліберальні цінності сприймаються як загроза російській національно-православній ідентичності. Сам принцип свободи совісті вони сприймають як антипод, зрештою, як виклик духовно-культурним і релігійним традиціям Росії. Московське православ'я солідаризується з політичними силами Росії, які декларують “багатополярність” світу. Вони не сприймають католицької концепції “об'єднаної від Атлантики до Уралу християнської Європи”, оскільки, як вони вважають, ця концепція спрямована проти “багатополярності світу”. Московське православ'я намагається протистояти впливу європейського антропоцентризму, оскільки ця ліберальна доктрина утверджує ідею всеохоплюючого звільнення індивідуума від соціальних, політичних, національних обтяжень. Саме тому європейському антропоцентризму і європейській концепції прав людини “Основи соціальної концепції Руської Православної Церкви” протиставляють концепцію “багатополярного співтовариства”, уgruntованого на стандартах, які забезпечують не лише права і свободу людей, а й оберігають духовно-культурні та релігійні традиції російського православ'я.

Ідеологи соціальної концепції православ'я вважають, що європейське співтовариство, об'єднана Європа не сприймає духовних, національних цінностей православ'я, намагаючись “протиставити їм ліберальну антропоцентричну систему цінностей”, яка оголошується “нормою для індивідуумів і людських співтовариств”. У зв'язку з цим ідеологи російського православ'я закликають церкви і релігійні громади Росії, України, Білорусії “адекватно реагувати як на позитивні, так і на явно негативні аспекти нинішнього процесу глобалізації”. Таким чином, “Основи соціальної концепції РПЦ” солідаризуються з кампанією антиглобалізму. Митрополит Смоленський і Калінінградський Кирило так сформулював ідеологічні засади сучасного Московського православ'я: “Виходячи із теоцентричної духовної традиції, яка сприймає антропоцентричний гуманізм як чужий для себе світогляд, ми готові ставитися до нього з повагою, але ніколи не зможемо прийняти як абсолютну і безперечно позитивну цінність. Ми також стоїмо на тому, що стандарти, які мимохить сприяють зруйнуванню національно-культурної і релігійної ідентичності народів, неunikнено приведуть до збіднення повноти Божого світу, його уніфікації і, зрештою, до загибелі”¹.

Таким чином, з точки зору соціальної концепції РПЦ, вибудовується протистояння: теоцентрична духовна традиція російського православ'я – європейський антропоцентричний гуманізм; національно-культурна і релігійна ідентичність слов'янських народів – глобалізована, уніфікована об'єднана Європа; російське народне

1

Там само. – С.54.

православ'я і його державний статус в Росії – міжнародні стандарти прав людини, європейська концепція свободи совісті кожного індивідуума.

Відносини церква – держава “Основи соціальної концепції РПЦ” ґрунтують на таких засадах:

1) Маючи різні природи, церква і держава використовують різні засоби для досягнення своїх цілей. Держава в основному спирається на матеріальну силу, включаючи силу примусу, а також на відповідні світські системи ідей. Церква ж володіє релігійно-моральними засобами для духовного керівництва віруючими і для придбання нових послідовників.

2) Церква повинна бути вільною від держави. Вона не повинна мовчати або зупинити проповідання істини, які б інші вчення не рекомендувалися і не поширювалися державними інстанціями.

3) Церква зберігає лояльність державі, але вище вимоги лояльності стоїть божественна заповідь: здійснювати справу спасіння людей в будь-яких умовах і за будь-яких обставин.

4) Релігійно-світоглядний нейтралітет держави не суперечить християнському уявленню про роль і місце церкви в суспільстві. Церква повинна вказувати державі на недопустимість поширення переконань або дій, які спрямовані на встановлення тотального контролю над життям особи, її переконаннями і стосунками з іншими людьми, а також на руйнування особистої, сімейної або суспільної моральності, зневажання релігійних почуттів, нанесенню шкоди культурно-духовній самобутності народу або виникненню загрози священному дару життя.

5) Традиційною сферою суспільної діяльності Православної церкви є захист прав, потреб і турбот окремих громадян і суспільних груп. Цю сферу діяльності церква здійснює шляхом усного або письмового звернення до органів державної влади різних гілок і рівнів з боку відповідних церковних інстанцій.

Водночас РПЦ виходить за межі конституційного стандарту відокремленості церкви від держави, рішуче пориває з 70-річним підпорядкованим державі становищем в роки радянської влади і владно заявляє про свої вимоги, права, обов'язки в умовах нинішньої російської реальності. У майбутньому РПЦ не виключає навіть “зміни владної форми в Росії на більш релігійно укорінену”, передбачаючи “можливості такого духовного відродження суспільства, коли релігійно більш висока форма державного облаштування стане природною”.¹

В “Основах соціальної концепції” чітко зафіксовані субординаційні рівні і форми взаємовідносин, контактів, співпраці Московського патріарха, Священного Синоду з вищими органами державної влади, зокрема, із законодавчою, виконавчою, судовою її гілками. Відповідно розписані контакти і взаємодії з регіональними органами влади єпархіяльних ієрархів. Разом з тим зазначається: щоб церковна влада не набула світського характеру, канони забороняють клірикам брати на себе участь у справах державного управління.

У розділі “Християнська етика і світське право”, ґрунтуючись на принципах старозаповітного Мойсеєвого законодавства, як “Богом писаного” і “Богом встановленого”, автори “Основ соціальної концепції РПЦ” декларують своє бачення легітимності сучасного світського права. Воно, на їхню думку, “покликано бути виявом єдиного божественного закону світобудови в соціальній і політичній сфері”. Система права, створювана людським суспільством вважається такою, що “несе на собі печать обмеженості і недосконалості”. Досконале і ефективне право, згідно “Основ соціальної концепції” РПЦ, можливе лише у “релігійному людському суспільстві”. Як взірці для сучасного суспільства подаються правові засади Мойсеєвого законодавства, викладені в книзі Вихід, 20-23 розділи, та в інших книгах П'ятикнижжя Мойсея. Робляться спроби правові засади Мойсеєвого законодавства імплікувати на сучасне правове регулювання, щоб надати йому ефективності у боротьбі з “руйнуванням суспільної моральності і

¹ Основи соціальної концепції Русской Православной Церкви. // <http://www.russian-church.org.ru/s/2000r.ol.htm>. Розділ III, - - § 7.

секуляризацією свідомості”. “Якщо ж людський закон цілком відкидає абсолютну божественну норму, замінюючи її протилежною, він перестав бути законом, перетворюється у беззаконня”.

Отже, критерієм правоздатності, правомірності, легітимності, зрештою, етичності і ефективності в “Основах соціальної концепції” РПЦ визначається лише “Богом встановлені” закони, правові засади теократичності. Інакше – “людський закон ніколи не містить повноти закону божественного”, оскільки, “щоб бути законом, він зобов’язаний відповідати боговстановленим принципам”. Звідси декларується вищість, пріоритетність “релігійного зановстановлення над світським”, оскільки “християнське право принципово надсоціальне”.¹

“Основи соціальної концепції” РПЦ категорично відкидають, органічно не сприймають “секуляризації високих принципів не відчужених прав людини”. У зв’язку з цим вістря соціальної концепції Московської патріархії спрямоване проти “автономної свободи особи”. “У системі сучасного світського гуманістичного розуміння громадянських прав людина трактується не як образ Божий, а як самодостатній і самовладний суб’єкт. Однак поза Богом існує лише загибла людина...”²

Сучасне світське, секуляризоване, гуманістичне суспільство, сучасні теорії природного права, так званого “позитивного права”, категорично відкидаються. В “Основах соціальної концепції” РПЦ сучасне світське розуміння “позитивного”, “діючого права” піддається критиці саме тому, що воно не теократичне, а демократичне: “Право є людський винахід... за писаним законом немає ніякої абсолютної правової основи... законне і повне заперечення моральної норми, якщо таке заперечення схвалюється суспільством... Апологети позитивного права вважають, що суспільство може вводити різні норми... вважають будь-який закон легітимним уже в силу самого його існування... Національне право недосконале, оскільки недосконалий і грішний будь-який народ”³.

Водночас декларуються такі принципи:

1) Церква Христова, зберігаючи власне автономне право, яке уgruntоване на святих канонах і не виходить за межі власного церковного життя, може існувати в рамках різних правових систем, до яких вона ставиться з повагою і закликає своїх вірних бути законослухняними громадянами земного закону. Водночас Церква підкреслює “незмінну межу законослухняності”, за межі якої віруючі виходити не повинні.

2) Коли виконання вимог закону “загрожує вічному спасінню”, “сприяє акту віровідступності”, християнин зобов’язаний “відкрито виступити законним шляхом проти безумовного порушення суспільством і державою установлень і заповідей Божих, а якщо такий законний виступ не можливий або не ефективний, стати на позиції громадської непокори”⁴.

Таким чином, декларується пріоритетність християнської етики над світським правом, теократично встановлених старозаповітних законів над національними демократичними законами. Визначаючи певні межі існування церкви в різних світських правових системах, закликаючи віруючих до законослухняності, РПЦ вважає допустимим і навіть необхідним відкрито – законним шляхом і навіть з позиції громадської непокори – виступати проти порушення суспільством і державою “установлень і заповідей Божих”.

У розділі “Церква і політика” йдеться про можливість, допустимість і водночас встановлення межі участі Церкви і священнослужителів в політичній діяльності. У цілому, не виходячи за рамки конституційних принципів державно – церковних відносин, в “Основах соціальної концепції” РПЦ підкреслюється, що “рішення про участь або про неучасть священнослужителів в політичній діяльності повинно прийматися, виходячи з потреб кожної конкретної епохи, з урахуванням внутрішнього стану церковного організму і його становища в державі”⁵.

¹ Там само. Розділ IV. - § 5.

² Там само. - §7.

³ Там само. - §7, 8.

⁴ Там само. - § 9.

⁵ Там само. Розділ V. - §2.

Обмежуючи участь архиєреїв і священнослужителів в будь-якій передвиборній кампанії, а також їх членство в політичних об'єднаннях, РПЦ залишає за собою право публічного вираження позиції з суспільно значимих питань і репрезентації цієї позиції "перед лицем органів влади будь-якої країни, на будь-якому рівні". Це право надається виключно церковним Соборам, Священноначалію і уповноваженим від нього особам.

Водночас рядові віруючі, миряни заохочуються до участі в управлінні державою і в політичних процесах, у "творенні" державного і політичного життя індивідуально або в рамках різних громадських організацій і політичних партій, "не ототожнюючи свою політичну діяльність з позицією церковної Повноти або будь-яких церковних установ, не виступаючи від їхнього імені".

Соціальна концепція РПЦ допускає можливість участі священнослужителів, в тому числі тих, які представляють канонічні церковні структури і церковне Священноначаліє, в "окремих заходах політичних організацій, а також церковне співробітництво з ними у справах, корисних для Церкви і суспільства". Існування християнських (православних) організацій, а також християнських (православних) складових частин більш широких політичних об'єднань "сприймається Церквою як позитивне явище, яке допомагає мирянам здійснювати політичну і державну діяльність на основі християнських духовно-моральних принципів"¹. Всі ці організації мають бути під егідою Церкви, яка координує їх дії в області здійснення позиції Церкви з суспільних питань.

По суті, це є досить кардинальний вихід РПЦ за межі конституційного принципу відокремленості церкви від держави. Діючи незалежно і автономно від церкви, християнські (православні) політичні організації все ж контролюються церквою, закликаються до "советования" з церковним Священноначалієм, яке залишає за собою право координувати всі їхні дії, а у випадках будь-яких непогоджень і розходжень між цими релігійними об'єднаннями і церковним Священноначалієм, публічно і відповідно реагувати на це.

*Ірина Богачевська**

МОВА ХРИСТІЯНСТВА І МОВА ХРИСТІЯНСЬКИХ ЦЕРКОВ В УКРАЇНІ

Проблема мови християнства протягом історії існування даної релігії для будь-якої християнської конфесії має дві сторони: богословську, що походить від вчення про Логос і його втілення в образі Христа, і практичну, коли під мовою релігії розуміється в першу чергу церковно-богослужбова мова – мова, якою читається Біблія, церковні книги, ведеться літургія, здійснюються таїнства й обряди.

Мовні процеси у християнстві останніх 60-70-ти років необхідно розглядати в контексті не тільки конфесійного розвитку християнських Церков, але й у контексті зміни культурної парадигми, що охопила як країни західного, так, в останні десятиліття, і країни східного християнства. Процеси десекуляризації культури, профанізації і деконструкції традиційних морально-етичних цінностей європейця, «плюралізація» істини в епоху постмодерну, глобалізаційні явища, з одного боку, з іншого боку - «лінгвістичний поворот» у філософії ХХ ст. виводять проблеми мови християнства за стіни храмів у божевільний сучасний світ, який втратив, здається, вже всі якорі і маяки, світ, що, як це не парадоксально, сьогодні набагато ближче підійшов до буквального прийняття євангельської істини про те, що «Споконвіку було Слово» (Ів 1:1), аніж за 300 років панування ньютон-картезіанської парадигми мислення. Саме тому створення концептуальної картини сучасної трансформації мови християнства є актуальним завданням нового напрямку у вітчизняному релігієзнавстві – лінгвістичного.

У даній статті ми розглянемо проблемне поле мови християнства і трансформації мови

¹ Там само. Розділ V. - § 4.

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

християнських церков в Україні в останнє десятиліття. Оскільки ця тема практично не досліджена, філософсько-релігієзнавча література з теми фактично відсутня, при аналізі заявленої проблеми акцент буде робитися на аналіз конфесійних джерел і емпіричного матеріалу. Загальнотеоретичною ж основою дослідження мови християнських конфесій України є праці співробітників Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, насамперед А.Колодного, П.Яроцького, Л.Філіпович і дослідження автора, виконані при розробці планових тем: «Релігія в умовах модерну і постмодерну (християнський аспект)», „Тенденції розвитку релігії і релігійності в українському суспільстві”, а також «Релігія в контексті глобалізаційних процесів сучасності».

Оскільки як богословський, так і практичний підхід до проблем мови відображає конфесійні розходження в християнстві, розглянемо процеси, що відбуваються з мовою релігії в епоху модерну й у ситуації постмодерну, як вони проявляються в православ'ї, католицизмі, протестантських церквах і церковних об'єднаннях християнського спрямування в нових релігійних течіях (НРТ). Це дозволить в цілому відтворити загальну картину мовних трансформацій українського християнства в даний період, хоча побудова повної концепції таких трансформацій і її філософсько-релігієзнавче осмислення - справа майбутнього, яка вимагає залучення сил фахівців із різних сфер сучасного гуманітарного знання.

Релігієзнавчий підхід до проблеми мови християнства передбачає аналіз внутріконфесійних поглядів на проблему. Дана стаття, не ставлячи за мету аналіз теоретико-богословських концепцій мови християнства, розглядає мовну політику конкретних конфесій, їхні практичні кроки з утвердження тієї чи іншої богослужбової і церковно-книжкової мови, мовної норми, мови літургії, проповіді і т.п. При такому підході дослідник спирається на «реальні мовні факти», має справу з текстами, що циркулюють у тій чи іншій парафії, здійснює моніторинг мовної ситуації, реально може відстежити, які «зовнішні», стосовно мови, фактори змушують конкретних церковних ієрархів приймати рішення на користь тієї чи іншої богослужбової мови, того чи іншого біблійного видання, тієї чи іншої версії перекладу духовної літератури. Однак цей метод дослідження стикається з певними труднощами. Він пов'язаний з небезпекою загрузнути в історії чи богослов'ї, або стати жертвою тотальної дескриптивності. Дослідник ризикує потрапити в коло церковного традиціоналізму, який прагне законсервувати час і простір, віддаючи перевагу категорії «вічного» перед «минуцями» і метушливими віяннями профанної моди світського оточення.

Методологічні проблеми виникають у зв'язку з визначенням «конфесійних меж» дослідження мови християнства. Справа в тому, що на умови функціонування і процеси розвитку мови християнства з другої половини ХХ ст. істотно впливає виникнення так званих НРТ, що створюють свою релігійну мову, найчастіше з використанням християнської концепції Слова. Лідери НРТ трансформують її в залежності від цілей і завдань власної деномінації, зіштовхуючи і «схресчуючи» з найрізноманітнішими, часом абсолютно протилежними християнській мовними традиціями. Ці «експерименти» з релігійною мовою, з наративними джерелами християнства насторожують ієрархів традиційних християнських Церков, змушують їх з усією увагою повернутися до мовних проблем власної пастви. Тому логічним уявляється не обмежуватися аналізом тільки церковно-богослужбової мови традиційних християнських Церков, а торкнутися мовних процесів, які відбуваються в сучасних НРТ, тому що значимість і масштаб цих процесів більшістю сучасних дослідників, на жаль, ще мало усвідомлюється. Але ж саме мовні процеси в НРТ найчастіше ініціюють процеси трансформації релігійної мови традиційних християнських конфесій в світі.

Проблема виникає також і з часовими рамками аналізованого періоду. Якщо в західній Церкві «модерн» і «постмодерн» цілком відповідають тому проміжку часу, що прийнятий у сучасній філософії і культурології, то для східного християнства (йдеться про християнство на території колишнього СРСР і «соціалістичного табору») 74 роки радянської влади є «провалом», розривом поступального розвитку церковного життя, коли єдино можливою в рамках тоталітаризму трансформацією християнства було його знищення, а діяльність християнських Церков була спрямована на виживання в умовах «войовничого атеїзму». Цей факт змушений враховувати будь-який дослідник християнства в Україні, де менш ніж за 15 років вільного існування традиційні для України християнські конфесії повинні були не

тільки відродити свої ряди, але й осмислити ті реалії релігійного життя сучасної людини, які були в нас абсолютно неможливими. Тому застосування понять «модерн» і «постмодерн» до релігійного життя українського християнства потребує спеціального уточнення.

Звернемося спочатку до фактичного стану справ з церковно-богослужбовою мовою українського християнства останніх років.

Ключовою проблемою, з якою зіштовхнулися представники всіх християнських конфесій нашої країни після набуття нею незалежності стало питання про перехід у богослужінні і проповіді на національну мову. Підхід до рішення цього питання зазнав яскраво вираженого політичного забарвлення. Допущення або недопущення державної мови в церкву стало сприйматися багатьма як своєрідний індикатор «лояльності» тієї чи іншої християнської конфесії до держави і мірилом «національної самосвідомості» українських християн.

Нині можна констатувати, що українська мова ввійшла в якості богослужбової в усі християнські церкви. Про це свідчить інформація фінансового директора міжконфесійного Українського Біблійного Товариства (УБТ) А.Кліпштейна про поширення Біблій, Нових Завітів, частин Біблії і духовної літератури в Україні на кінець 2002 р. Згідно його звіту, вперше за історію існування Товариства частка поширення Святого Писання і Нових Завітів українською мовою перевищила відсоток екземплярів Біблій і духовної літератури російською. Для порівняння в 1995 р. відсоткове співвідношення російськомовних і україномовних видань УБТ становило відповідно 65% до 35%, у 2000 – 80% до 20%.¹ Однак форма й обсяги входження української мови в церкви різних конфесій різні.

Оскільки найпроблемніша ситуація склалася з церковно-богослужбовою мовою в православ'ї, почнемо наш аналіз саме з нього. Для з'ясування джерел процесів, що відбуваються сьогодні в УПЦ МП необхідно, в силу зазначених вище історико-політичних причин, повернутися до початку століття, коли закладався фундамент того, що могло б стати «православним модерном», але що, волею долі, так і залишилося нереалізованим у церковному житті.

Священний Собор Православної Російської Церкви 1917-1918 р.р. прийняв доповідь «Про церковно-богослужбову мову» Соборного відділу «Про богослужіння, проповідництво і храм» у якості основного в питаннях про мову.² Незважаючи на запеклі суперечки «консерваторів» і «обновленців», у сучасному російському православ'ї цей документ є єдиним рішенням Церкви з даного питання. В цьому, на наш погляд, дуже зваженому і ретельно складеному документі зазначені шляхи виходу з тієї кризи богослужбової мови православ'я, що виникла вже на початку минулого століття і, за зрозумілими причинами, протягом ХХ ст. не вирішувалася. Вибір мови богослужіння проголошувався правом громади. «Догматичних і канонічних заборон на богослужіння рідною мовою в православній Церкві не існує», писав з цього приводу дослідник А.Камчатнов.³ Верхівка церковної ієрархії повинна була забезпечити якісний переклад богослужбових текстів з церковнослов'янської українською мовою. Пропонувалося розпочати переклад богословської літератури сучасною розмовною мовою і зробити її широкодоступною для віруючих. Проте проблема богослужбової мови УПЦ МП відбиває кризовий стан мови богослужіння в Руській ПЦ, де попри рішення вищезгаданого Собору, питання про мовну реформу є дуже гострим і полягає в необхідності вирішити долю церковнослов'янської мови, яка історично була „мовою віри” всього православного слов'янства. Тобто проблема складається не тільки у виборі між російською чи українською мовою, а в принциповому дозволі застосовувати в богослужінні будь-яку національну мову замість церковнослов'янської.

Однак нині в регіонах країни вживання української мови УПЦ МП збігається з реальним вживанням державної мови населенням. У традиційних «російськомовних» регіонах країни (Крим, південний схід) домінує церковнослов'янська в літургії і російська в проповіді. В західних регіонах і в центрі практично повсюдно проповідь читається

¹ Дет. див.: Слово. Бюлетень Українського Біблійного Товариства . – 2003. - № 20. – С.6-8.

² Див.: Кравецкий А.Г. Проблема богослужебного языка на Соборе 1917-1918 годов и в последующие десятилетия // ЖМП. – 1994. – №2. – С. 71

³ Современное обновленчество - протестантизм «восточного Обряда». Сб. статей. – М., 1996.- С. 134.

українською. В УПЦ КП питання про мову богослужіння є однозначно вирішеним на користь української. Часто фактор мови є для православного українця підставою для вибору саме УПЦ КП і навпаки. Проблему церковнослов'янської мови Київський Патріархат вирішує за взірцем інших національних православних Церков, зокрема Болгарської. УАПЦ також тяжіють до пріоритету української мови в богослужбовій практиці.

У традиційних регіонах поширення Української греко-католицької Церкви більшість парафіян складає україномовне населення і мова богослужіння принципово українська. Причому УГКЦ пишається тією «націозбережуючою» і «етноконсолідууючою» роллю, яку історично грала УГКЦ у західних регіонах України. Парафіяни греко-католицьких громад інколи вважають вживання будь якої іншої мови в церкві зрадою самої ідеї української незалежності ставляться до таких випадків дуже негативно.

Українські римо-католики, відповідно рішень II Ватиканського Собору, який проголосив католицьке аджорнаменто з його політикою інкультурації, використовують у богослужінні національні мови своєї пастви. Іван Павло II неодноразово наголошує на принциповому для християнства „мовному питанні” - необхідності „співвідношення трансцендентної істини зі зрозумілою людині мовою”.¹ На ділі це також приводить до того, що в церкві звучить та мова, якою говорить більшість парафіян. Католицькі видавництва випускають богословську і духовну літературу українською мовою великими тиражами. Практично всі енцикліки Івана Павла II доступні віруючим в українському перекладі. Катехізація також ведеться державною мовою. Разом з тим у російськомовних регіонах використовується російська мова.

В українських протестантських церквах тенденція та ж. Проповідь ведеться мовою більшості присутніх, церковний спів – українською та російською мовами. Духовна література двомовна, хоча відсоток українських видань менший, адже протестантські церкви, як правило, мають теологічні центри за кордоном, а переклад богословських праць російською мовою дає можливість поширити їх по всій території СНД. Однак для центральних і західних регіонів України знання української мови для більшості керівників протестантських громад обов'язкове і вживання її вітається. Такої мовної політики дотримуються зокрема українські баптисти, адвентисти сьомого дня, п'ятидесятники тощо.

Цікава тенденція спостерігається в закордонних протестантських місіях, особливо в неопротестантизмі. Приїжджаючі місіонери прагнуть якнайшвидше вивчити українську мову, використовують її у своїй місіонерській практиці і навіть у побуті віддають перевагу саме їй. Ці процеси яскраво прослідковуються, наприклад, у діяльності Церкви Ісуса Христа Святих Останніх Днів (мормонів).

Харизматичні церкви України також сполучають дві мови – українську як національну й російську як інтернаціональну, розділяючи сфери їхнього застосування саме за цим принципом. Разом з тим вони активно підкреслюють небайдужість своїх церков до рішення проблем національної духовності, мови і культури.

Навіть короткий огляд богослужбової мови християнських конфесій сучасної України дозволяє виділити загальний момент, пов'язаний із входженням української мови в християнські церкви: Цей процес чітко корелюється з процесом зміцнення української мови як державної мови і як мови більшості населення.

Впровадження української мови в християнські Церкви країни чітко регіоналізовано. Воно відображує обумовлений історично розподіл на два регіони різної культурно-цивілізаційної орієнтації – „захід”, з пріоритетом української мови як мови церкви, і „схід” з домінуванням церковнослов'янської та російської мов в богослужінні. Тут проблема української мови «в миру» і «в церкві» тотожня і її вирішення залежить від лінгвістичної ситуації в країні.

Конфесійні ж відмінності мовної практики різних християнських Церков України визначаються особливостями конфесійної мовної політики, яка, в свою чергу, ґрунтується на конфесійних інтерпретаціях загальнохристиянського біблійного розуміння Слова.

Питання про мову християнства в Україні – питання національної духовної культури.

¹ Див.: „Fides et ratio”, 104.

Звільняючи віруючу людину від необхідної залежності від стихій світу, мова християнства закликає до вільного, особистісного, жертвовного спілкування з Богом і один з одним — у Любові. Мовою Церкви християни України говорять своє «так» Богу і Церкві, виходячи за межі мови туди, де через Христа — Слово Боже проступає духовне Світло — Світло Перетворення, Світло Трійці, а в ньому — лице Отця Небесного. Від того, якою буде мова українського християнства завтра, буде залежати можливість для мільйонів українців прийти до вічних духовних істин крізь проблеми і негаразди сьогодення.

*Надія Дудар**

ГРОМАДСЬКА ДУМКА НАСЕЛЕННЯ УКРАЇНИ ПРО РОЛЬ РЕЛІГІЇ І ЦЕРКВИ В ЖИТТІ СУСПІЛЬСТВА¹

Церква в Україні щодалі більше стає активним учасником суспільно-політичних процесів. У цьому контексті актуальним є дослідження громадської думки про роль релігії і Церкви в житті суспільства, ставлення населення держави до Церкви як соціального інституту, характеру їх потреб у діяльності Церкви. Розкриттю деяких аспектів зазначених проблем і присвячений даний матеріал.

Отже, яку роль релігії в житті суспільства відводять наші співвітчизники?

Узагальнення відповідей респондентів, отриманих на запитання про визначення характеристик суспільної значимості релігії, дало підстави для припущення, що суспільна потреба релігії визначається переважно її духовною, соціокультурною та соціополітичною складовими: здатністю до культивування моральності та духовності людини ("релігія підвищує моральність і духовність людей" - відповіли 77,0% опитаних) та до відродження національної самосвідомості й культури ("Релігія є одним із важливих засобів відродження національної самосвідомості і культури" – 68,2% опитаних), тоді як понад половини опитаних (51,4%) визнали релігію одним з чинників демократичного суспільства.

Як загалом респонденти оцінили роль релігії в житті суспільства, залежно від їх світоглядних орієнтацій², відображає таблиця "Характеристики суспільної значимості релігії" (таблиця 1). Акцентуємо лише на тому, що на першому місці як у віруючих, у тих, хто вагається між вірою і невір'ям, так і у невіруючих, є переконання, що релігія, об'єктивована в діяльності служителів культу, повинна виконувати свого роду "захисну", "охоронну" функцію для членів суспільства - "релігійні діячі повинні ставати на захист найбільш вразливих прошарків громадян, в разі прийняття владою рішень, які знижують життєвий рівень населення". 82,9% населення, віддали свої голоси за таке твердження – це переважна більшість, при тому, що так відповіли 84,6% серед віруючих, 86,0% серед тих, хто вагається між вірою і невір'ям та 80,0% з-поміж невіруючих.

Привертає увагу та обставина, що майже третя частина респондентів (29,2%) відзначили, що "релігія є мало пристосованою до потреб сучасної людини". Причому так вважає більш ніж кожен п'ятий віруючий (21,1%) та 36,1% з числа тих, хто вагається між вірою та невір'ям (зокрема, останнє дає підстави для припущення, що саме ця недостатня відповідність релігії запитам сучасної людини і є однією з причин зазначених вагань). Аналіз масиву даних засвідчив про те, що серед віруючих, які вважають релігію мало пристосованою до потреб сучасної людини, 86,6% – це ті, хто ідентифікували себе з

* начальник відділу релігієзнавства управління релігієзнавчої та аналітичної роботи Державного комітету України у справах релігій, к.соціолог.н.

¹ Стаття побудована за матеріалами соціологічного опитування населення України проведеного Українським центром економічних і політичних досліджень імені О.Разумкова в жовтні 2002 р. Всього опитано 2000 респондентів віком від 18 років. Вибіркова сукупність квотна, територіально-поселенська, репрезентативна за основними соціально-демографічними ознаками. Стандартне відхилення при достовірних 95% і співвідношенні змінних від 0,1:0,9 до 0,5-0,5 становить 1,34-2,24%.

² Розподіл респондентів на групи здійснений на підставі їх релігійного самовизначення. Поняття "віруючий", "невіруючий", "вагаються між вірою і невір'ям", означають, "респонденти, які віднесли себе до: віруючих, невіруючих, тих, хто вагається між вірою і невір'ям", – і вживаються як синонімічні.

православними. Таким чином, можна зауважити, що дискусії навколо проблем реформування ортодоксального православ'я небезпідставні.

Таблиця 1.
Характеристики суспільної значимості релігії, % опитаних

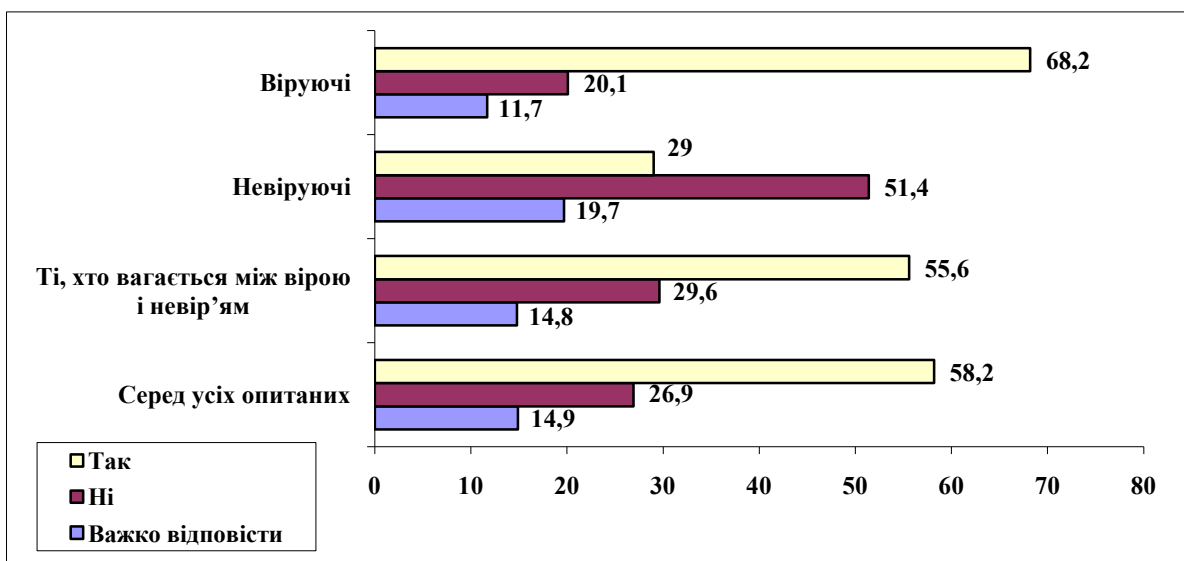
	Серед усіх опитаних			Віруючі			Ті, хто вагається між вірою і невір'ям			Невіруючі		
	Згоден	Не згоден	Не маю уявлення	Згоден	Не згоден	Не маю уявлення	Згоден	Не згоден	Не маю уявлення	Згоден	Не згоден	Не маю уявлення
Релігійні діячі повинні ставати на захист найбільш вразливих громадян, в разі прийняття владою рішень, які знижують життєвий рівень населення	82,9	8,4	8,7	84,6	8,4	7,0	86,0	6,8	7,2	80,0	9,8	10,2
Релігія підвищує моральність і духовність людей	77,0	12,5	10,5	88,2	6,0	5,8	73,4	12,5	14,1	42,5	36,4	21,0
Релігія є одним із важливих засобів відродження національної самосвідомості і культури	68,2	17,4	14,4	79,4	9,8	10,8	62,2	20,5	17,3	39,1	44,2	16,7
Релігія є одним з чинників демократичного суспільства	51,4	24,6	24,0	60,0	17,5	22,5	44,8	28,0	27,2	33,2	43,9	22,9
Релігійні організації беруть слабку участь в соціальній роботі: допомога нужденним, інвалідам, хворим, літнім тощо	44,8	34,3	20,9	38,8	42,8	18,4	51,8	26,6	21,6	62,4	13,1	24,5
Релігія є елементом політичного життя	44,6	35,0	20,4	42,3	37,0	20,7	48,1	31,4	20,5	54,4	31,0	14,6
Релігійні діячі стоять осторонь таких соціальних проблем сучасності, як запобігання вагітності, аборт, СНІД, сексуальне виховання тощо	35,0	43,6	21,4	31,9	49,1	19,0	38,0	39,0	23,0	44,9	32,7	22,4
Релігія є мало пристосованою до потреб сучасної людини	29,2	47,6	23,2	21,1	58,2	20,7	36,1	35,9	28,0	52,1	27,7	20,2
Релігія не впливає на життя суспільства	28,8	61,8	9,4	24,0	67,1	8,9	35,0	57,3	7,7	37,4	55,1	7,5
Релігія шкідлива, оскільки роз'єднує людей на різні конфесії	18,8	63,2	18,0	10,6	76,1	13,3	23,4	54,5	22,1	41,1	33,6	25,3
Релігія робить людей неактивними, байдужими до того, що відбувається у суспільстві	17,1	66,2	16,7	9,3	78,1	12,6	17,1	62,1	20,8	47,4	31,6	21,0
Релігія відмирає і у майбутньому зникне зовсім	6,6	77,1	16,3	4,3	84,5	11,2	6,8	73,6	19,6	14,6	62,4	23,0

З твердженням про те, що "Церква в першу чергу несе відповідальність перед Богом, тому ні суспільство, ні держава не повинні вимагати від неї дотримання їхніх інтересів", погодилися 58,2% усіх опитаних (серед віруючих – 68,2%; тих, хто вагаються, – 55,6%; невіруючих – 29,0%), не погодилися – 26,9% (див. діаграму 1).

Отже, понад чверть населення України вважає, що Церква у своїй діяльності має враховувати інтереси суспільства та держави. Примітно, що такої думки дотримується значна частина віруючих, на підставі чого можна припустити, що значимість Церкви у своєму житті вони пов'язують не лише з її прямим призначенням, але й з її участю у суспільних справах.

Діаграма 1

Чи згодні Ви з твердженням, що Церква в першу чергу несе відповідальність перед Богом, тому ні суспільство, ні держава не повинні вимагати від неї дотримання їхніх інтересів? % опитаних



Загальна оцінка ролі Церкви в сучасному українському суспільстві суттєво залежить від релігійного самовизначення. Позитивну роль Церкви визнає більшість віруючих – 68,3%, тоді як серед невіруючих таку думку поділяють майже вчетверо менше – 18,1% опитаних (див. таблицю 2).

Водночас, на думку третини респондентів (31,0%) Церква не відіграє помітної ролі в суспільстві. Привертає увагу те, що вважають так більше ніж кожен п'ятий (21,3%) з числа віруючих. Аналіз масиву даних засвідчив – така позиція не корелює з переконанням віруючого у тому, що Церква й не повинна відігравати помітної ролі у суспільстві, оскільки вона несе відповідальність, перш за все, перед Богом. Отже, можемо припустити, що певна частина віруючих вважають за доцільне підвищення ролі Церкви в суспільстві, збільшення її присутності в суспільно значимих справах.

Таблиця 2

Роль Церкви в сучасному українському суспільстві, % опитаних

	Серед усіх опитаних	Віруючі	Ті, хто вагається між вірою і невір'ям	Невіруючі
Церква відіграє позитивну роль	53,0	68,3	40,6	18,1
Церква не відіграє помітної ролі	31,0	21,3	41,9	51,6
Церква відіграє негативну роль	4,0	1,6	4,1	12,6
Інше	1,9	1,0	2,3	2,3
Важко відповісти	10,1	7,8	11,1	15,4

Звернувши увагу на дані у таблиці "Причини міжцерковних конфліктів" (таблиця 3), стає зрозумілим, що громадська думка населення України в цьому питанні є відмінною від позицій, які, здебільшого, висувують речники конфліктуючих церков.

Таблиця 3
Причини конфліктів між Церквами, % опитаних

(Респонденти могли назвати декілька варіантів відповідей, тому сума відповідей перевищує 100%)	Серед усіх опитаних	Віруючі	Ті, хто вагається між вірою і невір'ям	Невіруючі
Тому, що церковні ієрархи жадають влади	47,4	43,5	50,2	63,5
Конфлікти точаться, головним чином, навколо майна та будівель	32,0	30,9	32,4	37,2
Конфлікти між Церквами є суто політичними	17,2	17,3	17,2	16,5
Суть конфліктів – у національному питанні	14,2	14,0	15,4	12,9
Тому, що істинна Церква повинна довести свою перевагу над іншими	8,8	9,3	8,2	7,3
Інше	2,4	2,5	2,6	1,0
Важко відповісти	16,9	17,9	17,5	9,2

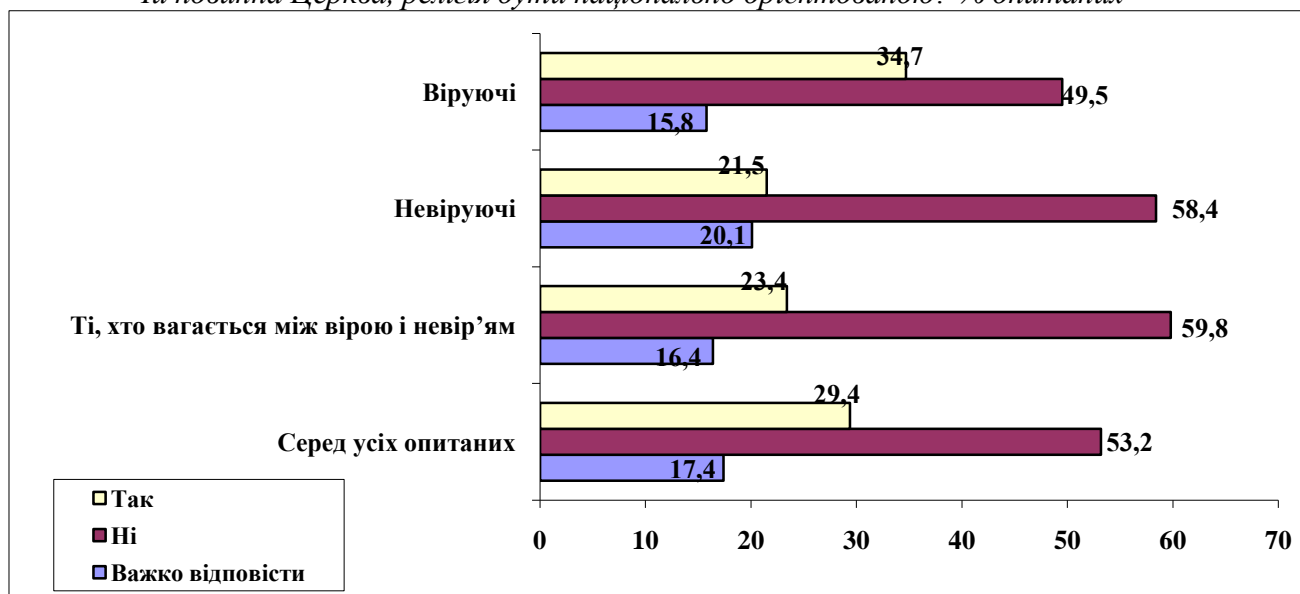
Головними причинами міжцерковних конфліктів респонденти визначили по-перше – жадання влади з боку ієрархів, по-друге – прагнення оволодіти церковним майном та будівлями. На першу причину вказали 47,4% опитаних, серед віруючих – 43,5%, половина серед тих, хто вагається між вірою і невір'ям та більше двох третіх з-поміж невіруючих. Другу причину визначили 32,0% усіх опитаних, з числа віруючих – 30,9%, слід відзначити, що принципових розходжень по даній позиції між людьми різних світоглядних груп немає.

Натомість, на політичний характер конфліктів вказали 17,2% респондентів і лише 14,2% опитаних пов'язали міжцерковні конфлікти з національним питанням. Найменше – 8,8%, і таких серед віруючих 9,3%, вбачають суть конфліктів у необхідності доведення переваг "істинної Церкви" над іншими.

Дані дослідження продемонстрували, що більше половини населення України, яке взяло участь в опитуванні схиляються до того, що Церква і релігія не повинні бути національно зорієнтованими. Таку думку поділяють 53,2% респондентів (серед віруючих – 49,5%). Протилежної думки дотримуються 29,4% опитаних (серед віруючих – 34,7%); не визначилися у цьому питанні – 17,4% респондентів (серед віруючих – 15,8%) (див. діаграму 2).

Діаграма 2

Чи повинна Церква, релігія бути національно орієнтованою? % опитаних

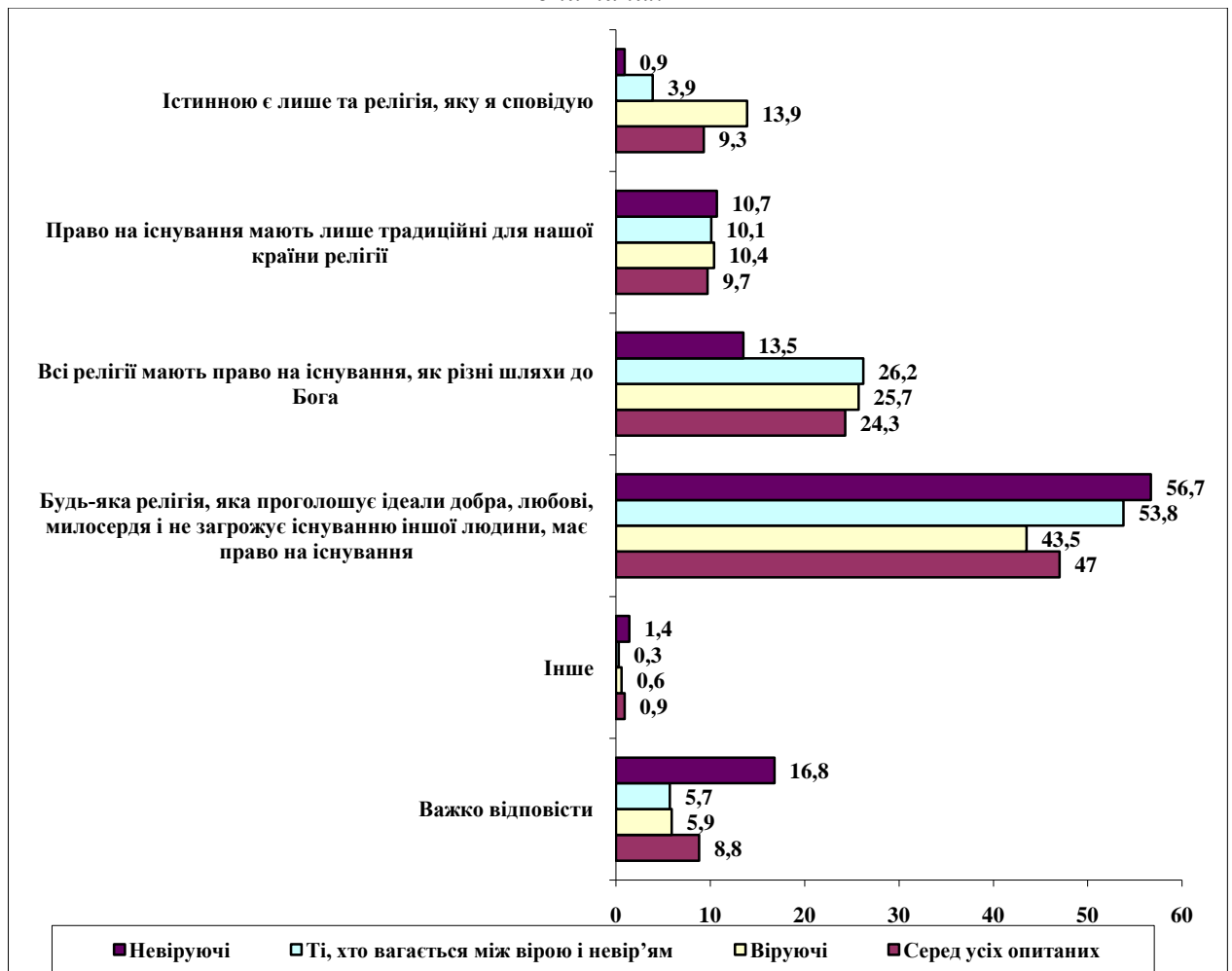


Згідно з відповідями респондентів, в Україні загрози для серйозних міжрелігійних конфліктів бути не може, адже 71,3% опитаних дотримуються (в усякому разі, декларують) засад релігійної толерантності: 47,0% з них визнали, що право на існування має "будь-яка релігія, яка проголошує ідеали добра, любові, милосердя і не загрожує існуванню іншої людини", а ще 24,3% переконані у праві на існування всіх релігій, як різних шляхів до Бога (див. діаграму 3).

Водночас, слід відзначити, що 9,3% опитаних, а з числа віруючих – 13,9% є прихильниками категоричного і безкомпромісного твердження "Істинною є лише та релігія, яку я сповідаю". Ще 9,7% проінтерв'ююваних, з числа віруючих – 10,4%, вважають, що "право на існування мають лише традиційні для України релігії". Проте ці показники порівняно з 2000 р.¹ фактично не змінилися.

Діаграма 3

Яке з наведених нижче тверджень найбільше відповідає Вашим переконанням? % опитаних



В цілому, в сучасній громадській думці населення України домінує переконання про дотримання в державі повної свободи совісті і рівності всіх віросповідань перед законом (див. таблицю 4). Хоча частка громадян, які позитивно оцінюють стан дотримання в Україні права на свободу совісті та принципу рівності віросповідань дещо знизився порівняно 2000 р. Так, у 2000р. 66,3% опитаних були "повністю згодні" або "скоріше, згодні" з твердженням про те, що "в Україні існує повна свобода совісті і рівності всіх віросповідань перед законом", то в 2002 р. загальний показник становив 62,6%. Примітно, що зазначене твердження

¹ Дудар Н.П., Шангіна Л.І. Віра й релігія в житті українців//Національна безпека і оборона. – 2000. – №10. – С.83-98.

підтримують більшість респондентів з числа віруючих – 67,5%. Абсолютно не згодні з ним – 21,7% від загального числа респондентів і 18,6% віруючих.

Порівнюючи показники 2002 та 2000 років стосовно питання про надмірність релігійної свободи в Україні, помітне їх зниження. Менше третини – 31,5% опитаних у 2002 р., на відміну від 37,6% у 2000 р., – "повністю згодні" (17,4%; проти 17,2% у 2000 р.) та "скоріше, згодні" з твердженням про те, що релігійні організації занадто зловживають наданими їм правами та свободами.

Таблиця 4

Оцінка наявності в Україні права на свободу совісті, % опитаних

	Серед усіх опитаних			Віруючі			Ті, хто вагається між вірою і невір'ям			Невіруючі		
	Згоден	Не згоден	Важко відповісти	Згоден	Не згоден	Важко відповісти	Згоден	Не згоден	Важко відповісти	Згоден	Не згоден	Важко відповісти
В Україні існує повна свобода совісті і рівність віросповідань перед законом	62,5	21,7	15,8	67,5	18,5	14,0	62,2	24,2	13,6	45,1	32,9	22,0
Свобода совісті і рівність віросповідань в Україні декларується, але не здійснюється	33,9	40,8	25,3	31,6	44,9	23,5	39,3	34,1	26,6	35,2	35,2	29,6
Релігійні організації і церкви занадто зловживають наданими їм правами і свободами	31,6	38,8	29,6	28,6	45,2	26,2	35,7	32,0	32,3	38,3	27,6	34,1

Загалом, апеляції до права на свободу совісті досить часто використовуються як аргументи на користь релігійної толерантності та рівності віросповідань. Водночас, виявляється невизначеність і суперечливість громадської думки стосовно одного з принципових питань забезпечення свободи совісті – відокремлення Церкви від держави і школи від Церкви.

Значна частина респондентів – 37,5% не погодилися з твердженням про те, що "відокремлення Церкви від держави і школи від Церкви є необхідними передумовами демократичності держави та забезпечення права людини на свободу совісті"; 33,6% опитаних не змогли визначитися; 28,9% – погодилися із зазначеним твердженням (див. таблицю 5).

Таблиця 5

Чи є відокремлення Церкви від держави і школи від Церкви необхідною передумовою демократичності держави і забезпечення права особи на свободу совісті? % опитаних

	Серед усіх опитаних	Віруючі	Ті, хто вагається між вірою і невір'ям	Невіруючі
Так	28,9	26,0	29,4	42,5
Ні	37,5	42,5	32,6	25,0
Важко відповісти	33,6	31,5	38,0	32,5

Таку невизначеність і суперечливість позицій можна пояснити, зокрема, тим, що переважна більшість населення України або не знає походження та історичного контексту запровадження цього принципу в державно-церковних відносинах (відповіддю 40,5% респондентів був варіант "не знаю"), або мають стосовно цього негативні асоціації (49,3% опитаних пов'язують з ідею відокремлення Церкви від держави і школи від Церкви з ідеологією марксизму-ленінізму). Аналіз масиву даних дозволяє з'ясувати, що заперечення принципу відокремлення кореспондується з переконанням у його належності до ідеології марксизму-ленінізму (див. таблицю 6).

Таблиця 6

*Кому належить ідея відокремлення Церкви від держави і школи від Церкви?
% опитаних*

	Серед усіх опитаних	Віруючі	Ті, хто вагається між вірою і невір'ям	Невіруючі
Ідеологам марксизму-ленінізму	49,3	49,1	51,3	55,4
Ідеологам французької буржуазної революції	5,6	5,5	4,9	7,5
Засновникам протестантизму	2,5	2,3	3,1	2,3
Ідеологам американської демократії	2,1	2,3	0,8	2,8
Не знаю	40,5	40,8	39,9	32,0

На відміну від невизначеності та суперечливості позицій стосовно відокремлення Церкви від держави, позиції громадян стосовно ідеї впровадження інституту "державної Церкви" (на зразок Англійської Єпископальної Церкви у Великій Британії або Елладської Православної Церкви в Греції) є більш визначеними та сталими. За впровадження подібного інституту в Україні висловилися лише 19,2% опитаних, проти – 49,2% (див. таблицю 7). При тому, що серед 49,2% тих, хто вважає таку практику не доцільною, 11,6% не можуть пояснити, чому саме, вони так вважають. Тоді як розподіл відповідей тих, хто не згоден із доцільністю залучення досвіду європейських країн щодо існування державної церкви, виглядає наступним чином: 44,3% переконані, що така практика "суперечить праву на свободу совісті і призведе до дискримінації віруючих інших церков" та 37,1% схилилися до думки, що "Україна історично є багатоконфесійною країною і надання пріоритету будь-якій Церкві викличе лише додаткове напруження в міжцерковних та церковно-державних відносинах" (7,0% відзначили відповідь "інше"). Характерно при цьому те, що як в першій, так і в другій позиції розходжень між представниками різних світоглядних щодо віри груп не спостерігається.

Таблиця 7

Ставлення респондентів до доцільності впровадження в Україні інституту державної Церкви, % опитаних

	Серед усіх опитаних	Віруючі	Ті, хто вагається між вірою і невір'ям	Невіруючі
Доцільно	19,2	24,8	17,1	5,6
Не доцільно	49,2	46,3	53,4	59,5
Важко відповісти	31,6	28,9	29,5	34,9

Не надто уважне населення держави до новин церковного життя держави. Лише 20,1% респондентів чули про те, що Глава Української Греко-католицької Церкви Любомир Кардинал Гузар висунув ініціативу про посередництво УГКЦ у вирішенні

конфлікту між владою і опозицією. А коли респондентам запропонувалося визначити своє ставлення до цієї ініціативи, то 33,0% сказали, що їм “важко відповісти”. Серед тих, хто визначив свою позицію в даній проблемі, більшість – 38,4% (в основному це невіруючі) не підтримують цей крок, оскільки “Церква не повинна втручатися в політичні конфлікти”, а 24,8% (серед яких більше віруючих) вважають, що необхідно підтримати цю ідею, оскільки “Церква і духовенство повинні сприяти вирішенню конфліктів у суспільстві”.

Отже, аналіз результатів соціологічного опитування свідчить про те, що:

- в Україні існує досить високий рівень суспільної потреби в релігії та Церкві;
- потреба в релігії визначається переважно її духовною і соціокультурною складовими;
- для понад половини опитаних значимою є соціополітична складова релігії як одного з чинників демократизації суспільства;
- значна частина населення України вважає, що релігія є мало пристосованою до потреб сучасної людини, зокрема, так вважає кожен п'ятий (21,1%) український віруючий та 4% з числа тих, хто вагається між вірою і невір'ям;
- значимість Церкви у своєму житті респонденти пов'язують не лише з її прямим призначенням, але й з її участю у суспільних справах;
- українське багатоконфесійне суспільство є в цілому релігійно толерантним;
- переважна більшість респондентів позитивно оцінюють рівень дотримання в Україні права на свободу совісті та принципу рівності віросповідань, водночас, виявляється невизначеність і суперечливість громадської думки стосовно одного з принципів забезпечення свободи совісті – відокремлення Церкви від держави і школи від Церкви;
- позиції опитаних стосовно недоцільності впровадження в Україні інституту "державної Церкви" є досить визначеними. Не користуються значимою суспільною підтримкою також ідеї національно зорієнтованої релігії і Церкви.

І насамкінець. Нині є об'єктивним, що релігія і Церква не зникли, як пророкували деякі вчені кінця XIX - початку XX ст., а продовжують задовольняти потреби і запити людини вже XXI ст., яка живе у світі космічних технологій і глобальної екологічної кризи. 71,1% усіх опитаних респондентів вірять в те, що Церква існуватиме вічно, при цьому це переконання відповідає 81,0% серед тих, хто вважає себе віруючими, 69,1% - тих, хто вагається між вірою і невір'ям та 43,7% - тих, хто визначив себе як невіруючого.

Релігія, віра, церква, безумовно, змінюватимуться, трансформуватимуться у нові форми під тиском часу і потреб сучасності, але залишатимуться, тому що говорять людині про найважливіше: про вічне життя, про смерть, про сенс, про те, що знаходиться по той бік буденності її (людини) прагматичного тимчасового існування.

ВЗАЄМОДІЯ УКРАЇНСЬКОЇ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ТА РИМСЬКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКОВ В КОНТЕКСТІ ВИКЛИКІВ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Динамічний розвиток останніми роками в Україні Української Греко-Католицької (УГКЦ) та Римсько-Католицької Церков (РКЦ), небайдужий щодо ключових інтересів розвитку нашої держави, інтенсифікував дослідження цього феномену. Діяльність цих Церков вивчається, зокрема, в контексті їх впливу на формування демократичного суспільства.¹ Проте, досі мало уваги приділялося місцю й ролі в цьому процесі їх співпраці.

Взаємодія УГКЦ та РКЦ в контексті викликів громадянського суспільства в Україні обумовлюється насамперед спільним баченням основ його побудови. Ці основи (справедливість, солідарність, субсидарність, спільне благо, опіка бідних, гідність особистості, універсальне призначення благ) викладені, обґрунтовані й проаналізовані в католицькій соціальній доктрині, яку вірні УГКЦ нині активно не лише популяризують, але й розробляють, з врахуванням специфіки сучасного поступу українського суспільства. Спільне бачення фундаменту, на котрому зводиться громадянське суспільство, визначає як аналогічну і спільну - відповідну виховну роботу РКЦ та УГКЦ. Проаналізуємо тут не окремі знакові звернення, а приклади, які стосуються буденного виховання, але складають масштабну комплексну роботу.

Демократична політика, ефективна економіка, успішні зв'язки та взаємодія соціальних груп в гуманному суспільстві, так само, як і багата культура й зріла духовність, це результат співпраці людей, здатних, зокрема, на персональний вибір, відповідальність, самочинність, повагу до гідності своєї та інших. На формування цих якостей спрямовані пастирські зусилля та низка мирянських рухів РКЦ й УГКЦ – суголосні та часто спільні.

Так, предметом жвавого зацікавлення в цих Церквах є виховання й самовиховання соціально конструктивного поведіння у приватній, родинній сфері, з яких, власне, й починається становлення суспільно прийнятної (як для демократичної спільноти) поведінки. “Культура життя” пропагується на протигагу “культури смерті”. В “культури життя” поцінування особи, починаючи з самого зародження життя одиниці і до її природної смерті, наголошується як одна із засадничих основ здорової духовності кожної людини і всього суспільства. Ключові проблеми “культури життя” охоплюють фактично всі відносини (і не лише в їх суто духовній площині): особа-родина, родина-суспільство, особа-суспільство, та відносини всіх перерахованих з Богом. В цьому випадку, як і в багатьох інших, діяльність УГКЦ проходить спільно чи паралельно з аналогічною діяльністю РКЦ на рівні досліджень, вироблення настанов та проведення заходів. УГКЦ може використовувати вже наявні відповідні напрацювання вселенської Церкви, покликатися на авторитет Папи, брати участь в різноманітних програмах і акціях,

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

¹ Колодний А. Проблеми і перспективи християнства ХХІ ст. // Християнство: контекст світової історії і культури. Наук. збірник. – К., 2000. – С. 48-56; Стоцький Я. Релігійна ситуація в Україні: проблеми і тенденції розвитку (1988-1998 рр.). – Тернопіль: “Астон”, 1999; Доброер О. Католицька Церква в Україні: 2001 р. Статистика, аналізи, коментарі. – Київ: Кайрос, 2001; Барщевський Т. Аналіз успішності конкретних церковних служб і пропозиції щодо більшого виміру служіння церковних мужів-жінок-християн // <http://www.ugcc.org.ua/files/sobor.doc>; Шевчук С., о.д-р. Аналіз конкретних обставин життя українців (греко-католиків) на тлі моралі нинішнього світу (Доповідь на ІІІ сесії Собору УГКЦ, 2002) // <http://www.ugcc.org.ua/files/sobor.doc>

ініційованих вселенськими католицькими організаціями¹ – що полегшує їй вироблення власних, враховуючих вітчизняну специфіку підходів, та надання необхідної дієвої допомоги.

Відповідна співпраця католицьких Церков вже досить успішно ведеться на багатьох ділянках церковної роботи: освітній, благодійницькій, “дитячій” та “молодіжній”, “жіночій” та “родинній”. Знаменно, що речники такої великої відомої католицької організації, як “Карітас”, своїм кардинальним завданням тут називають зміну стереотипів і зразків поведінки, зміну менталітету від утримання до соціально активної особистості. Як зазначає Генеральний секретар місії “Карітас”-РКЦ о.Веслав Стенпень, “духовне провалля, розбиті сім’ї, люди, не здатні на себе заробити, не здатні бути відповідальними і приймати рішення... оце проблема української бідності”.² Тому передусім “Карітас” працює з метою створення нових зразків життя і діяльності, коли буде все більше спроможних особистостей, здатних піклуватися про себе і потребуючих, тобто – спроможних розбудовувати гуманне громадянське суспільство. Для цієї ж мети при УГКЦ та РКЦ діють інші організації (професійні, за інтересами тощо).

Особлива увага приділяється Церквами справі охорони життя. Тут діють численні консультації для сімей, а також програми, де бажаючих вчать природному методу планування родини.³ Католицькі священники не лише роз’яснюють цінність вибору на користь народження дитини, але й через спеціально створені для того католицькі організації надають жінкам, які зважаться не робити аборт, різноманітну підтримку, в тому числі матеріальну.

Діти є “пробним каменем” для прояву багатьох людських якостей дорослих, й зокрема, для їх соціальної зрілості. Духовні проблеми, що стосуються цієї “проби”, знаходяться в зоні постійної уваги й піклування Католицької Церкви. “Мати дітей чи не мати, і скільки мати?” – таке питання встає перед кожною родиною. Церква розглядає його не лише в площині контрацепції, яка пов’язана з узгодженням свободи вибору батьків і свободи залишитися жити зачатій дитині,⁴ але й в контексті духовного здоров’я суспільства, яке не може бути вільним, демократичним, коли свобода одних реалізується за рахунок несвободи інших.⁵ Крім того, слушно звертається увага на те, що в родині з однією дитиною часто виростають люди, не здатні шанувати свободу іншого, а значить – проблематично придатні як для будівництва власних родин, так і для розбудови громадянського суспільства.

Надзвичайно напруженим є духовний вимір обрання, що постає перед багатьма подружжями (і чималим числом жінок): дитина чи аборт. Відзначимо, що численні звернення Папи Івана Павла II з цієї теми⁶ є кращими взірцями переконань, спрямованих до осіб, які стоять перед відповідальним вибором. Таке учительство здатне, відкоректовуючи ціннісні орієнтири людини, відкрити для неї нові життєві горизонти, викликати актуалізацію власних сил. В багатьох оприлюднених настановах і розмірковуваннях кліриків та вірних РКЦ й УГКЦ наводяться численні аргументи, що свобода вибору жінки чи батьків в цьому випадку (як і в принципі в усіх життєвих ситуаціях для всіх людей) мала б бути свободою вибрати найкраще рішення, яке має бути гуманним. При цьому духовна підтримка, анонімна (“духовне

¹ Мета. – 1995. – № 3 (3 лютого). - С.1,6

² Добрі самаряни “Карітас-Спес” // Парафіяльна газета. – 2002. – № 36 (6 жовтня). – С. 4

³ Гідність людського життя і гідність жінки-матері - нероздільні // Парафіяльна газета. – 2002. – № 14 (7 квітня). - С. 4; Жива вода. – 2002. – №5 (травень). - С.8

⁴ Гідність людського життя і гідність жінки-матері - нероздільні // Парафіяльна газета. – 2002. – № 14 (7 квітня). - С. 4

⁵ Бути чи не бути” –питання від науки біоетики // Парафіяльна газета.– 2001.– № 29-30 (11-18 листопада).- С.6.

⁶ Напр.: Семья – главный источник общего блага; Положение семьи в современном мире; Отворите двери Христу // Иоанн Павел II. Мысли о земном. – М., 1992. - С. 188-189, 180, 236-238 ат ін.

усиновлення” ненародженої дитини – молитви за те, щоб мати чи батьки залишили її народитися¹) чи конкретна, адресна (консультації тих, хто вагається у відповідній скрутній ситуації), доповнюється іншою необхідною, в тому числі матеріальною, допомогою. Таким чином, робиться багато для того, щоб духовно виправданий вільний вибір був не покірно сприйнятим обов’язком, а нагодою піднесення в опануванні обставин, нагодою розгортання свого духовного потенціалу.

Духовне учительство католицьких Церков стосовно родини й дітей, як на сьогоднішній день, може здатися надто ригористичним. Однак, стратегічна послідовність Церкви і наголос на духовних підвалинах вибору на користь “культури життя”, на наш погляд, все-таки слухні. Адже, по-перше, не лише маніпуляції з органами та зародками, але й аборти й евтаназії здійснюються і в досить благополучних державах. По-друге, подібні рішення в українських реаліях часто здійснюються під тиском матеріальних злиднів, а злиденність суспільства є наслідком в т.ч. низького духовного стану великої кількості її членів.

Свідома духовна праця над вирішенням всіх, в тому числі, здавалося б, далеких від духовності проблем, якраз і суголосно стверджується РКЦ й УГКЦ як така, що формує світогляд будівничих громадянського суспільства. Тому такою актуальною є узгоджена взаємодія церковних чинників, спроможних на відповідний виховний вплив.

Наступний приклад співпраці католицьких Церков стосуються взаємодоповнюючих реакцій УГКЦ й РКЦ на сучасні проблеми культурного й духовного розвитку українських громадян, ті проблеми, з якими стикається й має успішно справлятися особа, здатна бути чинником громадянського суспільства. Так, аналіз коментарів РКЦ й УГКЦ щодо феномену так званої Поттероманії (хвилі захоплення книжками про хлопчика-чарівника Гаррі Поттера англійської письменниці Дж.Ролінг) дозволяє виявити ряд відповідних конструктивних суджень. Поза тим, що офіційний речник Ватикану висловився на користь невідкидаючого сприйняття казок про Поттера вже після розгортання навколо них гарячих суперечок, а окремі регіональні представники УГКЦ ще перед тим поспішили приєднатися до колективного церковного засудження, ми розглядатимемо ті сутнісні відгуки церковних речників в нашій державі, які могли мати розголос для віруючих у всеукраїнському масштабі.

В “Парафіяльній газеті” стаття так і називалася: “На захист Гаррі Поттера”.² В ній досить помірковано заперечуються наклепи на цю книжку – звинувачення її як пропагуючу магію і сатанізм. Адже магічний антураж там використовується як образний прийом, так само як і в багатьох звичних казках, “зло і добро там називаються своїми іменами, і перше не романтизоване, друге – не сусально-сиропне... Кордон між “хорошими” і “поганими хлопцями” проходить там, де він проходить і в житті – по лінії Вибору... Вирішальним козирем Гаррі у боротьбі зі злими силами щоразу є не магія, а відвага, доброта, вірність, честь та великодушність.” А звідси – м’яко сформульований, але по суті радикальний висновок: “книжки Ролінг – дзеркало, де світло євангельської доброти відбивається як скромне сяйво людської порядності. Але на певному етапі духовного розвитку дитини потрібно і це. Тому не треба ховати від дітей книжки про Гаррі Поттера – просто не забувайте перечитувати з ними Євангеліє”.

Розгорнуту оцінку “Поттероманії” дав авторитетний представник УГКЦ отець-доктор Михайло Димид. Причому його відповідні думки були опубліковані не лише в церковній періодиці, але й в широко популярній всеукраїнській пресі, зокрема у газеті “Дзеркало тижня” (2003. – № 7 (22 лютого). Отець Димид насамперед

¹ Парафіяльна газета. – 2002. – № 38 (20 жовтня). - С. 7.

² Там само. – № 18 (5 травня). - С. 8.

принципово відзначив, що “культура в очах християнина повинна завжди оцінюватися за принципами моралі і у світлі віри”.¹ Він опонує християнському фундаменталізму, що відкидає все нехристиянське, вбачаючи в ньому не Боже провидіння, а антихристиянську дійсність, з якою треба боротися, бо інакше вона буде загрозою самого християнського буття. Це з точки зору християнського фундаменталізму, якщо культура походить від релігії, у явний спосіб згадує про Бога, то це культура, а інакше – це антикультура, що походить від диявола, тому треба її поборювати. Але ж до певного часу культура розвивалася виключно на основі релігії, а потім – паралельно з нею. Це фундаменталісти відкидають всю модерну та постмодерну культуру, бо її спосіб творення (проте, не завжди – її зміст) не оснований на релігії. “Таке бачення світу, - висновує отець Димид, - якщо воно послідовне, засуджує фундаменталіста на “гетто”, а отже, на користування дуже обмеженою культурною продукцією в релігійній сфері”. Звідси - критичні оцінки творчості Дж.Ролінг, яким не підпадають аналогічні твори Р.Толкіна, що заявив себе християнином, та так само насичені магічно-чаклунськими перипетіями, освячені традицією народні казки та твори дитячих класиків. На останніх вже вирости численні покоління нормальних дітей, що побудували собі позитивні вартості життя. Не варто навіть говорити, вважає М.Димид, про світ магії чи окультизму, що “навіюють” оповідання про Поттера. Цей світ давно проник і на наші телеекрани. Але, проблемна молодь не читає Гаррі Поттера, а більше захоплюється бойовиками, фільмами, де є секс, наркотики й насилля. Може, підкреслює М.Димид, такій молоді й допомогли б твори пані Ролінг, бо ввели б їх у фантастичний світ, де б вони збагнули мову чарів, через яку народна мудрість вже століттями виховує дитвору й молодь у душі лицарських цінностей любові та справедливості. Отже, поза сучасною мовою Поттеріади, її дух такий само, як і в казках дитинства старшого покоління землян. Коли ж дивитися на оповідання Гаррі Поттера з моральної точки зору, то тут дуже чітка картина. На відміну від постмодернізму, де вже не спостерігається абсолютного добра і зла та є різні правди замість єдиної правди, в книгах Ролінг існує чітке розмежування між добром і злом. Проте останні не є чорно-білими, а існують із домішками інших фарб, так як воно і буває в дійсності. Гаррі Поттер може перебороти зло, яке зустрічається йому в різних формах, тільки тому, що починає впізнавати в собі злі риси, з якими мусить щодня боротися, щоб їх подолати. До цього й зводиться самовдосконалення людини.

Очевидно, що саме такі помірковано-конструктивні оцінки є найбільш доцільною відповіддю на нову “спокусу” для нашого підростаючого покоління. Відрадно, що ці оцінки стимулюють глибше розуміння потреб виховання дітей саме на таких якостях, котрі необхідні для їх розвитку як свідомих громадян сучасного демократичного суспільства, подальший поступ якого залежить від їх духовного вибору. Цінно й те, що католики підкреслюють: відповідні явища не звідкись на нас “звалюються”, чи “насилаються” для окупації наших душ (що характерно для реакції деяких інших діючих в Україні), а є викликані, як це у випадку з книжками про Гаррі Поттера, потребою сучасних форм освоєння, зокрема, духовного досвіду та просто ще не написані в Україні.

Нарешті, наведемо приклад, що ілюструє взаємодію римо- і греко-католиків як критично-творче сприйняття УГКЦ деяких традицій римо-католицького середовища, що дотичні духовності й отримують неоднозначну оцінку в самій РКЦ. Йдеться про відзначення свята святого Валентина (досить широко розповсюджене в західнохристиянському світі як свято закоханих). Нинішнього року з цього приводу звернувся до молоді Ю.Підлісний, директор Інституту родини та подружнього життя Львівської Богословської Академії та Голова Академічного Католицького

¹ Чи Гаррі Поттер заважає нам вірити? // Патріархат. – 2003. – Ч 2 (березень-квітень). – С. 22-23.

Товариства ОБНОВА. Він наголосив: “Сьогоднішній світ переживає драматичні зміни, пов’язані з глобалізаційними процесами. Вони – цікаві і, водночас, багато в чому суперечливі та незрозумілі. Один з них – взаємопроникнення культур, традицій та звичаїв. Сучасна молода людина сприймає як звичне і самозрозуміле... поширення в Україні звичного у Західному світі свята святого Валентина”.¹ Ю.Підлісний звертає увагу на бажане конструктивне використання нової традиції, що прийшла з римо-католицького середовища: “Це свято дає щоразу особливу нагоду задуматися над суттю любові, на якій, за словами Ісуса Христа, ґрунтується увесь закон і пророки. Це нагода заглибитися у суть таких благородних цінностей як вірність, відповідальність, гідність людини та сім’ї. Це нагода пізнати самих себе – людину, яку Бог створив чоловіком і жінкою, призначив до подружнього і сімейного життя і обдарував здатністю любити.” При тому греко-католицький авторитет застерігає: “Кожне покоління переймає від своїх батьків традиції свого народу, плекає їх, збагачує; нерідко переймає щось від народів інших, але теж творить своє, намагаючись створити щось цінне, гідне подиву і перейняття наступними поколіннями. Приймаючи свято закоханих, будьте свідомі свого вибору! Що ви святкуєте? Чисту і вірну любов чи тілесну хтивість, до якої підштовхують ті, хто зацікавлені в наживі за будь-яку ціну”. Таким чином, наслідування досвіду римо-католиків ставиться не лише в залежність від його творчого самостійного осмислення через призму власного духовного спадку, але й в контекст відповіді сучасника, достойної його як духовно зрілого громадянина демократичного суспільства та мешканця глобального світу.

Проаналізована нами взаємодія між РКЦ й УГКЦ здебільшого менше обговорюється, але більше здійснюється (тобто щодо неї менше “звучить” пропозицій та звітів, вона просто буденно відбувається на місцях). Про це свідчать представники обох Церков.² Цілком можливо, що подібне розгортання співпраці, в тому числі й дотичної вихованню віруючих, які розбудовуватимуть громадянське суспільство, зумовлене зокрема й тим, що РКЦ все помітніше українізується внаслідок як припливу українців, так й інкультураційної роботи кліру, а УГКЦ не лише значною мірою модернізується, але й стає самодостатнішою у своїх пошуках власного “обличчя”.

Отже, взаємодія УГКЦ та РКЦ в контексті викликів громадянського суспільства вже дає плідні для їх віруючих плоди. Ця взаємодія є досить перспективною ділянкою діяльності цих Церков, корисною для інтересів окремих дотичних до неї осіб та для стратегічних інтересів цивілізаційного розвитку України. Подальше вивчення співпраці РКЦ й УГКЦ на ниві виховної роботи поглибило б оцінки їх діяльності в нашій державі та дозволило б ґрунтовніше з’ясувати поточні та очікувані відповідні наслідки для духовного й культурного поступу української спільноти в напрямку громадянського суспільства.

¹ День Святого Валентина // Вірую. – 2003. – Ч.1 (лютий). – С. 13.

² Інтерв’ю з єпископом-ординарієм Мукачівської дієзеції Анталом Майнеком // Парафіяльна газета. – 2002. - № 36 (6 жовтня). – С. 2; Францисканський форум молоді // Парафіяльна газета. – 2002. – № 30 (25 серпня). – С. 6.

ЕТНОКОНФЕСІЙНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ В УКРАЇНІ: ІСТОРИЧНІ УРОКИ

За свою більше ніж тисячолітню історію християнство в Україні зазнало багато потрясінь. Кожне століття було позначене радикальною трансформацією церковно-релігійного комплексу. Татарська навала відкинула національний розвиток українського народу та його церкви на кілька сотень років. Зіткнення з латинським католицизмом стало однією з причин кризи Української православної церкви в XVI-XVII ст. Берестейська унія (1596 р.) і перехід частини української церкви під юрисдикцію Риму болісно позначилися на подальшій долі православ'я і всього українського народу. Прилучення Київської митрополії до Московської патріархії (1686 р.) і фактичне скасування національного церковного центру загальмувало ренесанс українського православ'я, розпочатий у Могиллянську добу, зупинило розвиток національної інституційності й автокефальної соборності православ'я в Україні, Наступив період його уніфікації за російсько-синодальними зразками і поступової денаціоналізації.

Така періодизація кризових явищ і конфесійних трансформацій загалом історично обґрунтована і визнана. Низка фундаментальних праць українських істориків, філософів, релігієзнавців, які вийшли останніми роками, тією чи іншою мірою стосувалися окремих аспектів і проблем етноконфесійних процесів в Україні. Водночас менше дослідженим з точки зору з'ясування особливостей конфесійних трансформацій є період XIX – першої половини XX ст. Адже саме в цей час церковно-релігійне життя зазнало не менше змін – інституційних, канонічно-юрисдикційних, етноконфесійних, ніж за весь попередній період історії.

Аналіз півторастолітнього періоду інституалізаційно-конфесійних і у багатьох випадках етноконфесійних трансформацій в Україні та у прилеглих до неї прикордонних етнічних українських регіонах засвідчує про їхню рефлексійну спрямованість до сучасного стану конфесійних і міжконфесійних, державно-церковних відносин в Україні. Негативні тенденції розвитку церковно-релігійних процесів XIX – першої половини XX ст. в Україні, на жаль, не вичерпані. Нині маємо, якщо не дзеркальне відображення, то багато рис і особливостей, які не лише повторюють кризову ситуацію досліджуваного періоду, а й несуть в собі загрозові тенденції для подальшого розвитку релігійних, інституалізаційно-конфесійних і державно-церковних процесів уже в незалежній Україні.

Втручання іноземних чинників – державних і церковних – у конфесійне улаштування в Україні спричинило не лише істотні й у багатьох випадках невірні трансформації інституалізаційного характеру, а також втрату перспективних можливостей національного розвитку. Світові політичні процеси й імперські устремління провідних країн Європи сприяли перетворенню України та її інституалізаційно-конфесійної сфери в арену політичних і клерикальних зіткнень різних сил Сходу і Заходу.

Залежність церкви від політики іноземних держав деформувала релігійну самосвідомість, спричиняла дезорганізацію і деградацію церковного життя. Наслідки цих трансформацій український народ відчуває у своєму духовному житті й до цього часу. Фактично сучасні церковно-релігійні процеси в незалежній Україні є якщо не продовженням, то своєрідною рефлексією в нових умовах інституалізаційно-конфесійних трансформацій XIX – першої половини XX ст., які пройшли під знаком кардинальних перебудов, зламу й нищення всього того, що нагадувало про своєрідність її історичного шляху. Складовими частинами централізації, уніфікації та бюрократизації церковної системи були: формування

* доцент Рівненського слов'янського інституту, к.істор.н.

єдиної структури церковної організації в Україні за взірцями російського синодального православ'я; ліквідація будь-яких історичних, національних, територіальних особливостей релігійно-церковної практики, притаманної українському православ'ю. Уніфікація та децентралізація Православної церкви в Україні перетворила її на універсальний механізм, який працював на зміцнення російського абсолютизму. Нівелізаторські заходи на українських землях протягом ХІХ ст. у цілому знищили національну самобутність Української церкви, хоча її денационалізацію, особливо на парафіяльному рівні, самодержавному православ'ю так і не вдалося довести до кінця.

Шлях до знищення самобутності українства відкрився лише після знищення українського уніатства. Отже, ліквідація Уніатської церкви на Правобережжі наприкінці ХVІІІ – в першій половині ХІХ ст. впливала з імперської політики нищення в Україні тих сил, які заважали здійснювати стирання національних особливостей церковно-релігійного життя, протидіяли самодержавній політиці щодо автохтонних коренів українства.

Використовуючи сентенції про “неподільність російського народу”, “історичну спільність великоросів і малоросів”, якій загрожує “златинізоване” і “спольчене” уніатство, російська імперська влада і самодержавне православ'я в 1793-1875 рр. здійснило в Правобережній Україні насильницьку ліквідацію Уніатської церкви.

Інституалізаційно-конфесійні трансформації часто супроводжувалися або були безпосередньою причиною етноконфесійних трансформацій. Це відбувалося здебільшого на прикордонних етнічних територіях – у Галичині, Закарпатті, Лемківщині, Холмщині й Підляшші. Насильницька самодержавно-православна ліквідація Уніатської церкви в Підляшші і Холмщині у другій половині ХІХ ст. призвела до національної трагедії уніатів, які були корінним населенням цього краю. Опір зросійщеному синодально-самодержавному православ'ю спричинив їхню етноконфесійну трансформацію – поступовий перехід “упорствуючих” уніатів до Римо-католицької церкви. Це, у свою чергу, призвело до втрати українцями цього регіону своєї національної ідентичності та майже цілковитого їхнього окатоличення в латинському обряді, яке з часом завершилося спольщенням. Полонізація уніатів-українців Підляшшя і Холмщини була не лише наслідком насильницької православізації та русифікації їхнього церковного життя, а й чинником, що протидіяв їм.

Габсбурзькі імператори радикально поліпшили становище Уніатської церкви в Галичині та Закарпатті. Проте ніде більше в католицькому світі держава не мала такої могутньої влади над церквою, як в Австрії. Ця особливість австрійської форми католицизму, що засуджувалася Римом і отримала назву “йосифіанства”, мала визначальний вплив на Греко-католицьку церкву. Під час найбільшого розквіту “йосифіанства” Австрійська держава здійснила реформування Греко-католицької церкви, що мало для неї позитивне значення. Разом із цим, Австро-Угорська імперія наприкінці ХІХ ст. рішуче втручалася у справи цієї церкви. Це зокрема проявилось в нейтралізації проросійських тенденцій серед галицького греко-католицького духовенства, що в свою чергу сприяло перемозі української національної орієнтації над русофільською в Галичині, а згодом призвело до різкого загострення греко-католицьких і римо-католицьких відносин.

Домінування Габсбурзького трону над Святоюрським вівтарем фактично перетворило Греко-католицьку церкву в Галичині в Габсбурзьку церкву. У ХІХ ст. в Галичині зіткнулися різні течії національного розвитку – полонофільство, москвофільство, австрорусинство і народовство. Цей вододіл проходив і через Греко-католицьку церкву. І хоча греко-католицизм не був вирішальним фактором національного самовизначення русинів Галичини й Закарпаття, проте ця церква зробила значний внесок як у загострення, так і розв'язання кризи їх національної ідентичності в ХІХ ст.

Греко-католицька церква зрештою не прийняла ані польського, ані російського варіантів розв'язання проблеми національної ідентичності русинів. Історична реальність пропонувала лише такий вибір: бути або австрійськими русинами, або українцями, зорієнтованими, як тоді говорили в Галичині, на Велику, тобто Наддніпрянську Україну. Саме в цьому проявилась суперечність між новою ідеєю русько-української національності, що виходила за межі Галичини і базувалася на пробудженні слов'ян у Східній Європі, і концепцією австроцентризму, яку традиційно впроваджувала в життя Греко-католицька ієрархія.

На межі XIX – XX ст. динамізувався процес мадяризації в Закарпатті. Мадяризувалися в основному мешканці міст – німці і словаки. Румуни і карпатоукраїнці (так згодом стали називати русинів), які становили більшість греко-католиків у регіоні, загалом зберегли свою національну ідентичність. Отже, якщо під владою Габсбургів у Галичині відбувався відхід від польськості й полонізації, то в Угорщині, складовою частиною якої в XIX ст. було Закарпаття, відбувався процес мадяризації. Австрійський уряд підтримував українізацію в Галичині і не протидіяв мадяризації в Закарпатті, щоб урівноважити етноконфесійні відносини між угорською меншиною (6,23%), румунською спільнотою (20,89%) і русинською більшістю (63,8%) віруючих греко-католиків. Процес мадяризації активно відбувався у василіанських греко-католицьких монастирях у Закарпатті.

Отже, Закарпаття впродовж XIX ст. теж було ареною етноконфесійної трансформації. Закарпатський греко-католицизм не був етнічно єдиним і інституалізаційно-конфесійно однорідним. Це був конгломерат етнічних спільнот. В умовах різних владно-політичних систем – Австро-Угорщини, Угорщини, Чехії – викристалізовувалися певні політичні симпатії і тенденції. Зникло те спільне, що об'єднувало греко-католиків усіх етнічних груп, – церковнослов'янська мова, – і розпочався відцентровий дрейф до національних мов і національних культур. Почали проявлятися мадяронство, шовінізм, москвофільство. Національне пробудження в Галичині почало впливати на карпатоукраїнців. Національна нетерпимість, соціальні утиски, політичний екстремізм, гра владних структур окупаційних режимів на етноконфесійному розчленуванні Закарпаття – усе це стимулювало зародження ідеї “повернення до витоків – руської віри”, яку певним силам (зокрема російським емігрантам) вдалося реалізувати через рух “повернення до втраченого православ'я”. Нові поділи Закарпаття між сусідніми державами викликали нові або повертали закарпатців до попередніх етноконфесійних потрясінь та змін.

Отже, трансформація греко-католицизму в Закарпатті в XIX – першій половині XX ст. виявила спектр причин, які її спричиняли: конфесійно-обрядових, конфесійно-культурологічних. Вони зумовлювалися як чинниками зовнішнього тиску, так і впливом історичних, політичних, ідеологічних, клерикальних факторів. Греко-католицизм у Закарпатському багатонаціональному регіоні не міг успішно розвиватися як моноконфесійна течія. Поліетнічне середовище його сповідників постійно динамізувало в ньому відцентрові сили. Зрештою, ця тенденція спостерігається і на сучасному етапі розвитку греко-католицизму на Закарпатті.

Єзуїтська реформа ордену василіан (ЧСВВ), як і вся східна політика Апостольської Столиці, починаючи з другої половини XIX ст., була спрямована на синкретизацію східного (греко-католицького) і латинського (римо-католицького) обрядів, на підштовхування Греко-католицької церкви в Галичині до дрейфування в бік латинства. Крім того, це була політика перетворення Греко-католицької церкви у своєрідний полігон, на якому обігравалися різні варіанти східної політики Ватикану.

Реакція галицької громадськості, як і значної частини духовенства та вірних Греко-католицької церкви, на єзуїтську реформу василіан і інші вияви східної політики Ватикану була однозначно негативною, оскільки ці акції загрожували національній ідентичності українців Галичини, гальмували процес національного

відродження. Латинізація і спольщення церковного життя викликала міжнаціональну ворожнечу між українцями та поляками.

Міжобрядовий греко-католицький і римо-католицький конфлікт у Галичині після визнання австрійським урядом рівноправності обох обрядів набув іншої спрямованості: греко-католицизму з ознаками національної української церкви і польського римо-католицизму, який під омофором Апостольської Столиці реалізовував східну політику Ватикану в 20-30-х рр. ХХ ст. на західноукраїнських землях. Це яскраво проявилось на Лемківщині, Волині, Холмщині і Підляшші.

Встановлення декретом ватиканської Конгрегації Східних Церков від 10 лютого 1934 р. Апостольської адміністрації для Лемківщини вилучило греко-католицькі деканати й парафії на Лемківщині з-під юрисдикції Галицької митрополії, очолюваної А. Шептицьким, припинило діяльність українського греко-католицького духовенства. Дотримуючись генеральної лінії Апостольської Столиці, узгодженої з державними й церковними чинниками II Речі Посполитої, Апостольські адміністратори на Лемківщині протидіяли насамперед “націоналістично-українській інфільтрації”, здійснювали тотальну реорганізацію церковної структури й кадрової політики з метою “звільнення від проукраїнських елементів”. Таким чином, на Лемківщині було повністю нейтралізовано вплив греко-католицьких священників, налаштованих на українську національну ідею, шляхом заміни їх священнослужителями “русинської орієнтації” з відповідною їх підготовкою лише в польських римо-католицьких семінаріях.

Так фактично впроваджувалася в життя так звана східна політика Ватикану, в якій роль форпосту було відведено польському католицизму. Українську Греко-католицьку церкву заблокували в “галицькому загомінку” і за межі Галичини не випускали. Її послуги для Апостольської Столиці вже не були потрібні ні на Лемківщині, ні на Волині, Холмщині і Підляшші, де під егідою латинського єпископату та єзуїтів запроваджувалася неоунія.

Отже, національна і церковна політика в міжвоєнній Польщі була зорієнтованою на національну асиміляцію та релігійну інтеграцію православних українців з польською нацією і Римо-католицькою церквою. Активізований цією політикою протилежний процес українізації церковно-релігійного життя православних стимулювався усвідомленням національного начала в духовних, релігійних, звичаєвих виявах українського народу. Українізація Православної церкви підсилювалася патріотичними настроями значної частини православних мирян (особливо на Волині), усвідомленням духовенством потреби в тіснішому зв'язку з масою парафіян.

Діяльність української громадськості та частини духовенства в цьому напрямку була важливим засобом протидії полонізації, яка в передвоєнний період посилювалася з року в рік, і водночас протидією неоунії. Місіонери неоунії не здобули жодних успіхів у тих місцевостях, де процес українізації Православної церкви був активним.

Державна політика II Речі Посполитої щодо Православної церкви впродовж 20-30-х рр. зазнала певної еволюції. До 1926 р. вона реалізувалася як методами майнової ревіндикації та впровадження неоунії, так і спробами тиску на церкву через селекцію кадрів єпископату й парафіяльного духовенства, обмеження діяльності братств та інших світських організацій, що сприяли активізації національних чинників у церковно-релігійному житті. Впродовж 1926-1936 рр. ця політика зазнала певних регіональних змін. На Волині вважалося доцільним здобувати лояльність українців до Польської держави шляхом їх ізоляції від “сепаратичного національного руху” в Галичині заходами зміцнення “сокальського кордону”. На Холмщині і Підляшші позиція польської центральної і воєводської влади була одноставною: не допускати розвитку українського національного руху в Православній церкві, запроваджувати в православне богослужіння польську мову,

відокремлювати від українців і відповідно “організувати православних поляків” (колишніх спольщених українців-уніатів Холмщини і Підляшшя). Отже, дискурс цієї політики був очевидним – поступово й неухильно надавати Православній церкві польського характеру.

Окупована німецькими загарбниками Україна в 1941-1944 рр. зазнала нових інституціонально-конфесійних трансформацій. Політика німецької окупаційної влади була спрямована на розкол українського православ'я, нейтралізацію впливу на національне і духовне відродження українського народу як Православної, так і Греко-католицької церков.

Політика окупантів у сфері духовно-релігійного життя мала свої регіональні особливості й визначалася наступними пріоритетами: підтримка розвитку мінімального релігійного життя як необхідного чинника викорінення радянсько-більшовицької ментальності у населення східних регіонів України; недопущення створення єдиної помісної Української автокефальної православної церкви; протидія будь-якому зближенню й можливому об'єднанню православних і греко-католиків; сприяння дробленню релігійно-церковного життя в Україні на окремі течії; зовнішнє і внутрішнє руйнування традиційних церковних структур з метою запобігання консолідації їхніх лідерів; заборона влаштування єдиної централізованої мережі церковних православних організацій на східних теренах України; максимальне їх використання для сприяння німецькій адміністрації на всіх окупованих територіях; встановлення ефективного контролю за діяльністю всіх конфесій.

Драматизм ситуації в українському православ'ї періоду Великої Вітчизняної війни полягав ще й у тому, що окупаційна німецька влада з метою недопущення утворення єдиної помісної Української православної церкви вміло скористалася сильним потягом свідомої української інтелігенції до організації церкви з виразними національними рисами.

Відразу ж, у перший рік німецької окупації України, виник конфлікт навколо проблеми церковно-канонічної юрисдикції Православної церкви в Західній Україні. Питання стояло таким чином: яка юрисдикція є канонічною і чинною – Московської патріархії чи Варшавської митрополії? Отже, йшлося про правомірність спадкоємності для Української православної церкви тієї автокефалії, яка була надана Константинопольською патріархією Православній церкві в Польщі Томосом 1924 р. Ним визнавалася неканонічність прилучення Київської митрополії в 1686 р. до Московської патріархії й відновлювалася канонічність юрисдикції Київської митрополії, спадкоємницею якої у той час, коли в Україні тоталітарним радянським режимом було майже знищено Православну церкву, вважала себе Православна церква в довоєнній Польщі. До її складу тоді входили українські православні єпархії і парафії в Західній Україні. Однак частина західноукраїнських єпископів і духовенства, яка групувалася навколо Кременецького православного центру, вважала себе канонічно пов'язаною з Московською патріархією в результаті тих інституціонально-конфесійних трансформацій, які насильницьким шляхом відбулися в 1939-1941 рр.

Зрештою, ситуація ускладнювалася тим, що в цей час (друга половина 1941 р. – 1943 р.) в Україні не було ні польської, ні російської влади, а політично-адміністративні функції виконувала окупаційна німецька влада. Отже, питання, якої канонічної юрисдикції – варшавської чи московської – дотримуватися і, відповідно, яку з них покласти в основу бажаної української автокефалії Православної церкви, стало своєрідним “яблуком розбрату” між Кременецьким і Луцьким центрами православ'я в окупованій Україні.

Поглиблювалася гостра й руйнівна для єдності українського православ'я конфронтація між автокефальною й автономною течіями, очолюваними відповідно митрополитами Полікарпом (Сікорським) і Олексієм (Громадським). Владика Олексій

визнавав над собою канонічність юрисдикції Московської патріархії, владика Полікарп – правомірність для Православної церкви в Україні автокефалії, наданої Вселенським православним патріархом Православній церкві в Польщі. Точилася внутрішня боротьба між названими ієрархами й очолюваними ними центрами за владу над архиєреями та парафіями не лише в Західній, а й в усій окупованій Україні. Це негативно позначалося на відновлювальних процесах в українському православ'ї й у центральних областях. Йшлося про домінування в ньому автокефальної чи автономної течії. І, на жаль, як завжди бувало, в цій боротьбі виявилось багато нашарувань з бруду, наклепів, цинізму, чим вміло користувалася німецька окупаційна влада з метою посилення розколу і деформації українського православ'я.

Витоки цієї міжцерковної боротьби знаходилися у Генеральному губернаторстві, тобто окупованій німцями Польщі. Конфронтація між Варшавською православною митрополією, очолюваною митрополитом Діонісієм (Валединським), і Холмсько-Підляською єпархіяльною структурою тієї ж Варшавської митрополії на чолі з архиєпископом Іларіоном (Огієнком) мала певні причини та наслідки.

По-перше, це було протиборство, в якому визначальними чинниками для однієї сторони (Варшавської) були канонічні, вже усталені й апробовані Вселенським православним патріархом пріоритети в установленні автокефалії, які мали залишатися чинними і в нових політичних умовах адміністративно-державного статусу України; а для другої сторони (Холмсько-Підляської) визначальними були національні пріоритети автокефалії, які мали набути нового канонічного обґрунтування в незалежній Україні за допомогою німецької окупаційної адміністрації. Саме в цьому виявлялася ілюзорність Холмсько-Підляської патріотичної української концепції досягнення автокефалії в умовах України 1941-1942 рр.

По-друге, концепції творення автокефальної Православної церкви в Україні, які обґрунтували й пропонували окупованій Україні владика Діонісій та Іларіон (до речі, вони не мали права виїжджати з Генерального губернаторства на територію Рейхскомісаріату “Україна”), були діаметрально протилежні. Перша ґрунтувалася на помісній багатонаціональній основі, друга мала виключно однонаціональну орієнтацію.

Митрополит Діонісій доводив правомірність автокефалії Православної церкви в Польщі як незаперечну канонічну основу для автокефальності Православної церкви на окупованій території, яка б була спільною помісною церквою як для українців, так і для білорусів, литовців і поляків. Архиєпископ Іларіон вважав даровану Православній церкві в Польщі автокефалію виключно польською, неприйнятною для обґрунтування канонічного оформлення Української автокефальної православної церкви як її спадкоємниці. Він пропонував розпочати процес оформлення української церковної автокефалії, спираючись виключно на українську ієрархію, українське духовенство, без будь-яких інонаціональних елементів кліру й навіть без промосковсько чи пропольсько зорієнтованих ієрархів-українців, з урахуванням патріотичної позиції священнослужителів у минулому, і з виключно українською богослужбовою мовою.

Така автокефалія мала бути заново оформлена й надана Українській православній церкві Вселенським православним патріархом і відразу ж набути патріаршого статусу. Патріархом мав стати “досвідчений український патріот”, яким Холмсько-Підляська єпархіяльна структура бачила й відкрито пропонувала І. Огієнка.

По-третє, ці дві протилежні концепції автокефальності Православної церкви в Україні спричинили хаос в українському православ'ї. Вони були канонічним підґрунтям для розходжень й гострої конфронтації між українськими єпископами в окупованій німцями Україні, що не могло не позначитися негативно на всьому процесі церковно-релігійного життя.

Наприкінці 1941 – на початку 1942 рр. помітно активізувалася репресивна діяльність німецької влади, спрямована на обмеження в Україні повноцінного церковно-

релігійного життя. Окупанти вживали енергійних тотальних заходів з метою інституалізаційно-конфесійної трансформації православ'я. Церковна політика німців окреслювалася спеціальною директивою з Берліна, яка містила наступні основні вимоги: всіма засобами й методами перешкоджати становленню Української автокефальної православної церкви, оскільки автокефалія, як підкреслювалося в директиві, “пов’язана з самостійним державництвом”; припинити будь-які спроби Ватикану проводити свою східну політику, й особливу увагу звернути на єзуїтів, які намагаються організувати загальнослов’янський католицький рух, тобто реанімувати в нових умовах неоунійну акцію 20-30-х рр.; Греко-католицьку церкву рекомендувалося нейтралізувати в межах “сокальського конфесійного кордону” й не випускати на Схід, за Збруч; її діяльність вважалася неприпустимою на теренах Волині і Наддніпрянської України; рекомендувалося не забороняти діяльність таких протестантських течій, як меноніти, баптисти та інших “аполітичних сект”, але категорично не допускати діяльності Свідків Єгови як “шкідливої американської секти”.

У 1942 р. німецька окупаційна влада доклала зусиль не лише для того, щоб не відбулося порозуміння та подальшого об’єднання автокефальної й автономної течій Православної церкви в Україні, а й максимально обмежила діяльність першої. Окупантів не непокоїла канонічна підпорядкованість Автономної православної церкви Московській патріархії, оскільки за умов війни та негативного ставлення її ієрархії до тодішнього керівництва Російської православної церкви ця залежність була суто номінальною. Над автономними єпископами тяжів обов’язок канонічної, як вони вважали, підпорядкованості Московській патріархії, на котру вони погодилися, хоча і не добровільно, у 1940 р. Це було приводом для звинувачення їх у “москвофільстві”, що викликало негативну реакцію автономістів і привносило чвари та розбрат у міжправославні відносини не тільки на Волині, а й у Києві та в східних єпархиях, які ледве зводилися на ноги після тоталітарної руїни.

Німецьку адміністрацію влаштувало дистанціювання Автономної православної церкви від Автокефальної, а також від українського національно-визвольного руху. Автономісти беззастережно виконували вимогу чинної влади про заборону духовенству займатися політичною діяльністю. Водночас вони поширювали серед парафіян негативну характеристику ієрархії і духовенства автокефальної течії.

Певне фаворизування окупаційною владою Автономної православної церкви було пов’язане з тим, що враховувався її вплив на сході і півдні України. За періоди правління російського самодержавства і радянського режиму більшість православного люду в східних областях України була русифікована. Ці віруючі перебували переважно поза впливом Української автокефальної православної церкви.

Канонічно-юрисдикційна залежність двох течій українського православ'я – автономної й автокефальної – від зарубіжних центрів, тобто Московської патріархії і Варшавської митрополії, також сприяла ускладненню церковного життя в Україні, створювала нездоланну перепону для їх об’єднання у помісну Українську православну церкву. Німецька окупаційна влада за цих умов ефективно протидіяла становленню Києва як центру українського православного життя й виокремленню із середовища православних ієрархів авторитетного лідера, який був би здатним очолити рух за відновлення Київської митрополії і, таким чином, консолідувати всі течії українського православ'я.

Остаточний демонтаж усієї системи управління православним церковним життям в Україні й тотальне його підпорядкування окупаційним адміністраціям в областях і округах відбулося на початку 1943 р. До повернення на Україну радянської влади інституалізаційно-конфесійна трансформація всього православного церковного комплексу набула такого ступеня, що дозволив без зайвих зусиль формалізувати його в рамках Руської православної церкви й нав’язати йому таку модель іманентного

виживання, котра цілком влаштувала державну тоталітарну систему.

Підсумовуючи аналіз півторастолітнього періоду інституалізаційно-конфесійних і в багатьох випадках етноконфесійних трансформацій в Україні та в прилеглих до неї пограничних етнічних українських регіонах, не важко помітити їхню рефлексійну спрямованість до сучасного стану конфесійних відносин в нашій державі. Негативні тенденції розвитку традиційних церков України в ХІХ – першій половині ХХ ст., на жаль, не вичерпані. Нині маємо, якщо не прямий відбиток, то багато рис і особливостей, в першу чергу внутрішніх, які не лише повторюють кризову ситуацію досліджуваного періоду, а й несуть в собі загрозові тенденції для подальшого розвитку українського православ'я.

*Володимир Пащенко**

СОЦІАЛІЗМ НА ЦЕРКОВНОМУ ЗГАРИЩІ: 20-30-ТІ РОКИ ХХст.

Упереджене, а подекуди і вороже ставлення органів партійно-державної влади до Руської православної церкви за радянських часів було спричинене оцінками релігії як "опіуму народу", "роду духовної сивухи", котрі дали їй свого часу К.Маркс та В.Ленін в силу конкретних історичних причин. Оскільки комуністична партія вважала їх класиками, до написаного ними не застосовувався принцип історичного підходу, то це означало незмінність політичного курсу й щодо церкви. Причини свавілля органів влади крилися у гіпертрофованому тлумаченні ролі релігії і церкви в минулому, у нехтуванні того факту, що в релігії відповідним чином переосмислені загальнолюдські моральні принципи, зразки народного мистецтва, музики, що органічно включаються в культ. Діалектичний зв'язок між власне релігійними та загальнолюдськими аспектами релігійного комплексу зумовлював те, що останній може бути цінністю не лише для віруючого. Він здатний сприяти прояву в людині активних діяльних начал, які возвеличують духовну гідність і розвивати здібності, об'єднувати зусилля людей різних орієнтацій.

Ігнорування даної обставини, страх офіційної ідеології, партійних лідерів якраз і зумовили переважно силові методи боротьби проти носіїв релігійних поглядів, знищення матеріальної бази церкви, започаткованих з перших місяців після жовтневого перевороту 1917 р. Незважаючи на значну кількість публікацій з проблем ставлення партії більшовиків і Радянської держави до православної церкви, залишається чимало нез'ясованих питань. Одним із них є руйнування храмів, їх начиння впродовж майже усіх років існування радянської влади.

Уже на початку січня 1918 р. влада нанесла РПЦ відчутного удару. Не дочекавшись прийняття декрету про відокремлення церкви від держави, більшовики реквізували ряд храмових та культових споруд, їхнє майно при колишньому царському дворі у Петрограді та його околицях, частину церков на території Московського Кремля, де зберігалось чимало православних реліквій: мощі святих, ікони, хрести, меморіальні речі, які належали видатним релігійним діячам минулого. Незабаром Рада Народних Комісарів РСФРР ухвалює рішення про надання наркоматам права закривати церкви при державних установах, тобто тисяч храмів, які існували для відправлення релігійних потреб державних службовців.¹ Ці незаконні дії властей стали першими у безперервному ланцюгові варварських акцій стосовно православних храмів. За подальшим перебігом подій ми закликаємо читачів прослідкувати на прикладі України.

Влада завдала Церкві серйозного удару уже в 1922 р. під час вилучення церковних коштовностей на допомогу голодуючим Поволжя. Сьогодні з'явилися

* ректор Полтавського державного педагогічного університету ім. В.Г. Короленка, завідувач кафедри історії України, д.іст.н., професор, академік Академії педагогічних наук України.

¹ Алексеев В. Иллюзии и догмы. – М., Политиздат, 1991. – С.35, 36.

публікації, в яких доводиться, що врятування голодуючих було лише приводом, а насправді акція спрямовувалася на економічне пограбування релігійних об'єднань, у першу чергу православних. Не вдаючись до подробиць, зазначимо, що православна церква намагалася самостійно допомогти врятувати знедолених людей, дозволивши для цього жертвувати навіть предмети релігійного культу, окрім тих, що мають богослужбове призначення. Боборчій державі цього виявилось замало і Всеросійський Центральний Виконавчий Комітет (ВЦВК) декретом від 23 лютого 1922 р. ухвалив вилучити всі церковні коштовності (підкреслено нами. – В.П.), що не могло не викликати загального обурення віруючих.

Під час сумнівної кампанії, яка мало чим допомогла голодуючим, зазнала непоправних втрат культура, бо довгий час церква була, так би мовити, головним замовником на виготовлення високохудожніх виробів із коштовних металів, золота тощо. Незважаючи на те, що ВЦВК 1921 р. прийняв декрет "Про цінності, які знаходяться в церквах і монастирях", яким заборонялося вилучати речі релігійного культу, що мали історико-художнє значення, без дозволу центральних і місцевих органів охорони пам'яток мистецтва і старовини, він практично ігнорувався. А в Україні відповідного декрету на початку 1922 р. взагалі не існувало. Тому закономірно, що одним із негативних результатів цієї кампанії стала втрата багатьох безцінних пам'яток культури культового походження.

Тотальний наступ на православну церкву комуністичної партії та держави, започаткований уже з перших років існування радянської влади, продовжувався і в наступний період і зумовлювався не тільки несумісністю комуністичного та релігійного світогляду, а й суб'єктивними факторами. Настрої нетерпимого ставлення до релігії лівацьких елементів, які не допускали можливості існування церкви при соціалізмі, час від часу давали про себе знати спалахами антицерковного екстремізму. Войовничі безвірники, як вони себе гордо називали, наполягали на застосуванні методів "революційної диктатури", тобто закритті церков, розпуску релігійних об'єднань, притягнення за дріб'язкові порушення до кримінальної відповідальності священників, церковних активістів. Найбільше руйнували матеріальну базу.

Друга половина 20-х років започаткувала масове закриття церков. У ході антирелігійних пропагандистських кампаній, за допомогою преси формувалася думка про незчисленні багатства церкви і необхідність їх використання для соціалістичного будівництва. І це незважаючи на вилучення у 1922 р. фактично всіх коштовностей. Водночас по всіх округах України місцеві органи влади провели оцінку культових споруд та церковного майна у них, витрат на реставрацію та ремонт, утримання духовенства.¹ Ця акція санкціонувала конфіскацію дзвонів, а разом і закриття храмів, причому в зростаючих масштабах. Для закриття храмів, вилучення церковних дзвонів, як правило, для переслідування віруючих використовувалася будь-яка нагода. Група віруючих м.Шостка Глухівського округу писала у Всеукраїнський Центральний Виконавчий Комітет: "В останніх числах січня 1928 р. місцева влада безпідставно відібрала у нас велику Христо-Різдвяну церкву. Дзвони та начиння звеліли забрати у Володимирську кладовищенську церкву, маленьку, необладнану. На дзвіниці при ній найбільший дзвін у 15 пудів та й той розбитий... Вирішили зняти і збудувати нову дзвіницю. А тут, 29 серпня, повідомляють із Шосткинського райвиконкому, що дзвони заберуть, розіб'ють і віддадуть у брукт. Але ж церква не закрита, а переведена. Із приймальної голови ВУЦВК 10 жовтня 1928 р. на адресу Глухівського окрвиконкому надійшло розпорядження розібратися у доцільності зняття дзвонів.² Віруючим це розпорядження уже не допомогло.

Розпал кампанії по вилученню дзвонів та закриття храмів припав на 1929 рік.

¹ Центральний державний архів вищих органів влади України (далі ЦДАВО України). Ф.5, оп.3, спр.267, арк.2, 28-50.

² Там само, спр.1070, арк.10-17.

Звичною стає практика проведення сходок, зборів, мітингів, на яких простою більшістю голосів, часто під пильним наглядом представників влади, правоохоронних органів, за відсутності "зацікавленої сторони", приймалися рішення про недоцільність існування культового приміщення. Секретар ЦК ВКП(б) Ом. Ярославський писав у центральному органі партії газеті "Правда": "Ми вважаємо, що існуванню монастирів слід покласти край. Монастирям немає місця у Радянській державі. При нашій бідності та потребі у житлі всі монастирські приміщення мають раціонально використовуватися..."¹

Тривалий час у літературі побутувала думка, що кампанія по зняттю дзвонів, закриттю храмів, їх використання для господарських цілей та як будівельний матеріал проводилося за ініціативою трудящих. Але ще в січні 1930 р. Ом. Ярославський заперечив це, з гордістю заявивши у "Правді": "Те, що було неможливим ще кілька місяців тому, – масове зняття дзвонів, – прокотилося хвилею по всьому Союзу протягом кількох днів. До питання про зняття дзвонів Спілка войовничих безвірників підходила надзвичайно обережно, вважаючи, що необхідно у цій справі пробудити ініціативу мас. Тривала робота у цьому напрямку дала результати, які перевершили всі наші сподівання... Справа не тільки у тому, що дзвони можуть дати понад 300000 т. цінних кольорових металів, котрих так не вистачає нашій індустрії, – політичне значення цього руху гігантське, бо цей рух самих мас, який, це треба прямо визнати, перевершив всі планові розрахунки (підкреслено нами. – В.П.) не тільки антирелігійних організацій, але і усіх організацій СРСР узагалі".²

В ті часи газети рясніють крикливими заголовками: "Дзвони знімаємо – церкви закриваємо", "Церкву – під зсипний пункт", "Попа та глитаї – вороги суспільства". Нашвидкоруч прийняті мітингові ухвали про ліквідацію храмів чи монастирів були малоаргументованими. Ось кілька характерних прикладів. На засіданні Гречківської сільської ради Смілянського району 24 лютого 1929 р. ухвалили: "Організувати спілку "Безвірник" у с. Гречківці, для чого скласти комісію... Комісії повести антирелігійну роботу проти церкви та за передачу церкви під сільбудинок, цю роботу завершити до 1.04.1929 р."³

19 квітня президія Шевченківського (Черкаського) окрвиконкому прийняла ухвалу, де наголошувалося: "... У зв'язку з тим, що постанову про вилучення від релігійної громади с. Хрестителево церковного будинку і про передачу його для культпотреб села внесено зборами НКВС разом з неорганізованою біднотою, зборами профспілок і всіх колгоспоб'єднань села, зборами молоді, пленумами сільрад сіл Хрестителево та Бакаїво, що с.Хрестителево в зв'язку з культурним ростом його та при наявності величезних культурних масових потреб потребує відповідного приміщення, що при кількості населення в 3878 осіб група віруючих складає лише 700 осіб постанову затвердити та порушити клопотання перед ВУЦВК..."⁴

Чернігівський окрадмінвідділ, інформуючи НКВС республіки, куди надійшла скарга від віруючих с. Дроздовці Городянського району, повідомляв: "Окрадмінвідділ не закривав церкву. Вона не функціонувала через відсутність релігійного службовця. Повісили оголошення, що бажаючи можуть взяти храм в користування... Гурток безвірників села та райрада безвірників розпочали виховну роботу, аби передати церкву під культурну установу. Але НКВС повернув церкву на вимогу селян. Щодо дзвонів були постанови всіх організацій, виборців села, земгромади, комітету незаможників та інші постанови райвиконкому та окружкому. Зараз невелика купка віруючих ухвалила про повернення дзвонів... Однак вони вже в Рудметалторзі і сільська рада одержала кошти на культурні потреби".⁵

¹ Ярославский Ем. Не пора ли проверить монастыри? // Правда. – 1929. – 1 августа.

² Ярославский Ем. Воинствующий атеизм – движение масс // Правда. – 1930. – 15 января.

³ Державний архів Черкаської обл. Ф.Р-131, оп.1, спр.36, арк.88.

⁴ Там само. Ф.Р-101, оп.1, спр.5, арк.2.

⁵ ЦДАВО України. Ф.5, оп.3, спр.1958, арк.21.

У пресі суцільним потоком йшли повідомлення про закриття церков. Газета "Вісті ВУЦВК" писала: "В с.Варварівці (Куп'янщина) загальні збори селян ухвалили... зняти дзвони з церкви, а саму церкву закрити. Те ж саме ухвалили зробити села М.Вовча, Кругле та хутір Дьогтярний. В хуторі Дьогтярному, крім того, селяни ухвалили виселення з хутора попа...

За останні три місяці минулого року на Першотравневщині знято й передано на потреби індустріалізації церковні дзвони з 145 церков. Найбільше дзвонів знято в селах Першотравненського, колишнього Богопільського району, де з 29 церков, що є по селах, дзвони замовкли в 23-х... За три місяці окривконком порушив перед ВУЦВК клопотання 18 сіл про закриття церков".¹

Про темпи кампанії закриття церков красномовно свідчать факти. На Полтавщині, наприклад, ліквідовано православних храмів: 1927 рік – 5, 1928 рік – 2, 1929 рік – 20, 1930 р. – 33.² В Україні протягом 1924-1928 років ліквідували 229 молитовних будинків, у 1929 р. – 136, а в 1930 р. – 234.³ За два роки на Полтавщині зняли дзвонів загальною вагою понад 64 т. Тільки навесні 1930 р. позбулися дзвонів у Києві: Володимирський собор – 20 т, Десятинна церква – 34 т, Михайлівський собор – 12 т, Флорівський монастир – 12,7 т, Іонівський монастир – 30 т.⁴ Ми вже не кажемо про те, що серед знищених дзвонів було чимало витворів справжнього мистецтва. У війну з церквою втягували і дітей. На Конотопщині школярі відібрали у віруючих і насильно вилучили з церков біля 4 тис. ікон, які спалили на майдані у Конотопі.⁵

Під час різдвяних свят 1930 р. в Україні було організовано масове спалення предметів релігійного культу, ікон, церковних книг.

У приміщеннях храмів, молитовних будинків, відібраних у 1929-1930 роках, влаштували 12 сільбудинків, 50 шкіл, кілька десятків клубів. 76 церков знесли. У ті, що уціліли, розміщали гаражі для тракторів, млини, склади, зсипні пункти тощо.⁶ Набуло розвитку своєрідне змагання за найшвидше викорінення "розсадника опіуму народу". В Україні в цьому першість тримав Херсон, який став першим містом без жодної церкви. Закриття храмів означало одночасно і заборону вести будь-яку "релігійну роботу" в інших місцях. Про це наголошувалось у багатьох рішеннях органів влади.

Протидіяти свавіллю у відношенні до культових споруд, як і під час кампанії по вилученню церковних коштовностей у 1922 р., намагалися пам'ятко-охоронні органи Наркомату освіти республіки. Вони порушували питання про те, щоб долю храмів вирішували тільки на основні чинного законодавства. Особливо, коли мова йшла про пам'ятники історії та культури.⁷

Кампанія по вилученню дзвонів, закриттю та руйнуванню церков ущемляла права віруючих, але не вирішувала завдань, поставлених її організаторами. Справді, у країні катастрофічно не вистачало шкіл, лікарень, закладів культури. Проте чи зручно почували себе, наприклад, школярі або аматори сцени у сільській церкві й "будівельний матеріал" не завжди був придатний для використання. Тому на місці знесених історико-архітектурних об'єктів у багатьох містах і селах тривалий час лишався пустир. Не рятувала становище і передача пам'яток культової архітектури під культосвітні заклади. За тих умов це була певним чином благородна акція з боку Наркомату освіти, оскільки планувалося тим самим зберегти, а не знищити пам'ятники, забезпечити безпосередній контроль за ними.

"Вирішальний" удар матеріальній базі православної церкви в Україні завдали в другій половині 30-х років. Дослідники даної проблеми єдині у тому, що найбільш

¹ Вісті ВУЦВК. – 1930. – 5 січня.

² Мартирологія Українських Церков. – Торонто; Балтимор, „Смолоскип”, 1987. – Т.1. – С.1036.

³ Там само. – С.908.

⁴ Там само. – С.1037, 1034.

⁵ Там само. – С.1036.

⁶ Сталінізм на Україні: 20-30-ті роки. – К., Наукова думка, 1991. – С.276.

⁷ Нестуля О.О. Охорона, використання та пропаганда пам'яток історії та культури в Українській РСР. Збірник методичних матеріалів в шести частинах. – К., б/в, 1989. – Ч.ІІ.

постраждали храми Києва. На сьогодні описані десятки свідчень варварського ставлення до витворів мистецтва, пам'яток культури культового походження. Цікаві факти наводить у "Нарисах історії Української Православної Церкви" І.Власовський, котрий вважає, що храми – пам'ятки культури древнього Києва – стали жертвою "реконструкції" міста, куди перенесли столицю республіки. Були зруйновані десятки церков і монастирських комплексів. Загроза руйнування нависла і над найдревнішою київською святинєю – Софіївським собором. На щастя, він уцілів. У 1934 р. собор закрили для богослужіння і відкрили як архітектурний музей-заповідник.¹ Києво-Печерська лавра після пограбування її коштовностей, винищення та розгону ченців була оголошена "Всеукраїнським культурно-історичним заповідником". Подібна розправа над київськими святинями не була випадковою, оскільки нову столицю України (до середини 30-х років столицею УСРР був Харків. – В.П.), за прикладом Москви, вирішили перетворити у своєрідний еталон нового соціалістичного міста, позбавленого, так би мовити, патріархальних пережитків в архітектурі – "відверто ворожих форм і композицій у феодальному, попівсько-поміщицькому дусі українського панства".²

Щоправда, частина вчених, представників творчої інтелігенції не відкидали можливості збереження храмів. "Те, що в Києві немало пам'ятників старовини, які являють собою великий архітектурний і науково-історичний інтерес, – писав професор П.Хаустов, аналізуючи проект реконструкції Києва, – збільшує відповідальність проєктантів і вимагає надзвичайно вдумливого ставлення їх до своєї роботи... Але там, де це диктується інтересами перетворення столиці України на одне з найздоровіших і найкрасивіших міст, проєкт намічає найрадикальніші заходи".³

Зараз цілком очевидно, що культові споруди, зокрема і пам'ятки архітектури, були приречені. Особливу роль у визначенні основних напрямків архітектурного планування міста відіграв керівник КП(б)У П.Постишев, який особисто знайомився з проєктами новобудов, давав свої вказівки. Численні поради висловлював і інший партійний лідер С.Косіор. Питання реконструкції столиці неодноразово розглядало політбюро ЦК КП(б)У. Зрозуміло, що при загальному негативному ставленні партійного керівництва до релігії та церкви, марно було чекати такого плану реконструкції, котрий би зберігав історичну частину міста, її видатні архітектурні споруди. Вандалізм теж був плановою справою.

7 серпня 1935 р. політбюро ЦК КП(б)У створило для оперативного розгляду питань планування та реконструкції міста Києва спеціальну комісію ЦК та Раднаркому республіки на чолі з П.Постишевим. Оскільки багато з новобудов планувалось в історичній частині Києва, то затвердженню їх проєктів передували відповідні рішення, що санкціонували знищення культових споруд – пам'яток архітектури. Саме така доля чекала Михайлівський монастир. 11 квітня 1934 р. комісії у складі М.Попова, В.Балицького, В.Затонського доручалась встановити історико-художні цінності пам'яток монастиря та вжити необхідних заходів для зняття найбільш цінних фресок та мозаїк.

На півночі Лівобережної України ліквідували дев'ять монастирів із десяти, зруйнували шість архітектурних пам'яток XVII ст., шістнадцять – XVIII ст. і чотирнадцять – XIX ст. Чернігівський Преображенський собор XI ст., в якому було поховано князя Ігоря, перетворили у продовольчий склад, церкву св. Трійці – у продовольчий магазин, а церкву св. Бориса (X ст.) – у м'ясопереробний цех. Перелік подібних злочинів проти культури і пам'яті поколінь можна продовжувати. Правове обґрунтування руйнуванню архітектурних пам'яток культового походження надавала інструкція Секретаріату Президії ВУЦВКу від 23 червня 1932 р. "Про порядок організації, діяльності, звітності і ліквідації релігійних громад і про систему обліку адмінорганами складу релігійних громад та служителів культу". У ній підкреслювалося,

¹ Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. В 4-х кн. – К., – Нью-Йорк, 1990. – Кн. 1. – С. 298.

² Шафіров А. За перебудову архітектурного фронту // Соціалістичний Київ. – 1934. – №3-4. – С.9.

³ Хаустов П. План соціалістичної перебудови центрального району столиці // Соціалістичний Київ. – 1936. – №1. – С. 7-8.

що питання про закриття молитовного будинку можуть порушувати державні установи, якщо це потрібно з міркувань державної влади. Приводом могла виступати, наприклад, реконструкція вулиці, будівництво заводу тощо.

Державну політику щодо православних храмів характеризували і методи, з допомогою яких місцеві активісти домоглися прийняття рішень про закриття храмів, серед яких було чимало цінних пам'яток. А. Зінченко наводить кілька прикладів, котрі мали місце у Могилівському та Вінницькому округах. У с. Каптелина Вінницького округу, наприклад, у 1929 році чиновник закрив церкву, вдавшись до нахабного обману. Він ходив селом з двома списками: один – за відкриття нових церков, інший – за закриття існуючих. Селяни підписували "за відкриття", але їм підсовували листок, де йшлося "про закриття".¹

Набув поширення і такий метод, коли жителі населеного пункту підписувалися на аркуші за збереження дзвонів, а до цього списку дописувався заголовок про їх зняття. Очевидці тих подій розповідають про випадки, коли сільський актив (голова сільради, секретар парторганізації, секретар комсомольської організації, голова комнезаму) ставив підписи за всіх місцевих селян про їхню згоду закрити або зруйнувати церкву.

У розпал кампанії "по остаточному" викоріненню релігії відділ культури при Наркоматі внутрішніх справ СРСР розробив інструкцію про закриття церков. Згідно з новими планами, ухвалу могли приймати місцеві відділи НКВС на таких підставах: у церкві збираються "ворожі державні елементи"; несплата податку; поширення у районі епідемії; вимоги населення закрити церкву.

За короткий час після оголошення цієї інструкції НКВС одержав 8 тис. постанов з різних місцевостей про закриття церков. Про те, як формувалися ці постанови говорити не варто. Під час "вирішального" штурму і Україні зруйнували приблизно 75-80 відсотків наявних храмів. Якщо взяти до уваги, що протягом попередніх років було закрито значну кількість церков, то постає досить трагічна картина. На початку 40-х років не діяло жодної православної церкви у Вінницькій, Донецькій, Кіровоградській, Миколаївській, Сумській, Хмельницькій областях, по одній було в Луганській, Полтавській, Харківській областях. Цікаві порівняльні дані щодо РПЦ можна навести по Київській єпархії за 1917 і 1940 роки:

- | | |
|-------------------------------------|-----------------------|
| – кількість парафій – 1710 | 2 |
| – кількість монастирів – 23 | жодного |
| – кількість священників – 1435 | 3 |
| – кількість ченців (черниць) – 5193 | жодного. ² |

Можна припустити, що певна кількість храмів припинила свою діяльність в силу внутрішніх факторів. Але вирішальну роль у їх знищенні відіграла богоборча політика державних органів.

Ще одна важлива деталь, яка підтверджує непримиримість держави щодо церкви. Коли вирішувалась доля тієї чи іншої церкви, то і далі не бралися до уваги, незважаючи на гіркі уроки попередніх років, ніякі аргументи у її захист, нехтувалися авторитетні висновки вчених, громадськості, пам'ятоохоронних органів. Часто на захист пам'яток культового походження ставали віруючі навіть у сільській глибинці. Жителі с.Лютеньки Гадяцького району Полтавської області 16 вересня 1937 р. звернулися до Голови Раднаркому СРСР В. Молотова з листом, в якому наголошувалося: "Фашистські варвари Франко знищують культурні та історичні пам'ятки іспанського народу. В с.Лютеньки Гадяцького району... вороги народу хочуть знищити велику історичну пам'ятку – колишню Успенську церкву. Їй 300 років. Такої немає на всій території Харківської та Полтавської областей. Пам'ятка має велику красу. Вона витримала облогу шведів. Протягом трьохсот років її жаліли. Ми не церковники, але знищення великих історичних пам'яток не можна без гніву спостерігати. Якщо Ви, тов. Голова, не з варварами дикими, то припиніть це дике і сумне явище. Накажіть взяти під охорону цю історичну пам'ятку,

¹ Зінченко А.Л. Чи була відокремлена церква від держави у 20-ті роки? // Український історичний журнал. – 1992. – №1. – С. 12.

² Сталінізм на Україні: 20-30-ті роки. – С. 278.

колишню Успенську церкву (на момент написання листа уже закриту. – В.П.), і відновити частково збиток, щоб не раділи вороги народу, щоб не ширили незадоволення серед народу. Багато громадян, та горе, що підписатись не можна, бо поламають і понівечать за це. Дайте негайно телеграфом розпорядження".¹ Лист селян залишився без відповіді Голови Раднаркому, а церква без уваги та належного догляду. Пізніше вона завалилася на радість богоборців як у Гадячі та Полтаві, так і в Києві та Москві.

Отже, "вирішальний штурм" виявився успішним. Православна церква, як і інші конфесії, була позбавлена наприкінці 30-х років матеріальної бази, віруючі – можливості задовольнити свої релігійні потреби. Подібний злочинний, по суті, курс комуністичної партії і Радянської держави щодо релігії та церкви зберігся фактично аж до кінця 80-х років, оскільки керівництво республіки заперечувало, наприклад, передачу в 1987 р. РПЦ ближніх і дальніх печер Києво-Печерської лаври чи повернення церкві чудом уцілілих храмових приміщень, котрі використовувалися явно не за призначенням.

*Анатолій Черній**

БОГ І БАТЬКІВЩИНА В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ Ю.ВАССИЯНА

Ім'я Юліана Вассияна – українського філософа, науковця, публіциста мало відоме не лише широкому українському загалу, а й тим, хто працює на терені філософсько-релігійнознавчих студій. Водночас це не лише одна з визначних постатей в історії модерного українського націоналістичного руху, один із засновників Організації Українських Націоналістів, а й мислитель високої філософської культури, який глибоко знався на сучасній йому західноєвропейській філософії, її провідних течіях і особливо феноменології та персоналізмі. Саме в них він намагався віднайти теоретичне підґрунтя природи нації і релігії. Як найінтимнішу форму зв'язку індивідуальної душі з душею світу, релігію Вассиян розглядав як подвиг духу, його злет, його нескінченне прямування до нескінченної досконалості – Бога, дорога до якого, на його переконання, прямує лише через Батьківщину. Останнє, в його інтерпретації, постає нічим іншим як спільнотою природи (землі), історії (час спільного життя) і людей, (які діють нині на основі двох попередніх зв'язків).

Основним для людини, міркує мислитель, є життя на Землі, оскільки воно пронизує свідомість у всіх напрямках як безпосередня предметна дійсність. Усе інше – минуле і майбутнє – тільки предмет посереднього ступеня, про який розум робить висновки на основі переживання теперішності, висновки більше або менше вдалі. Справи не змінює факт, що у своїх бажаннях, помислах, ідеях, прямування до головної мети живе людина як цілісність. Тож для неї є майбутнє природнім напрямком, у якому діють її природні сили. Не заперечуючи цієї самозрозумілої логіки життєвого руху, не можна, як зазначає мислитель, одночасно стверджувати, що із цієї причини безпосередня теперішність перестає бути єдиною практичною основою предметної свідомості. Тут актуалізується знову відомий мотив середини, з якої інтроспекція розкриває шлях "учора", а, з другого боку, інтуїція вживається формою вольових проєкцій у порожнечу часу, охопленого органічними хвилями тривання. На самосвідомому факті життя, як правило, лежить самочинне і стихійне бажання підвищити міру якості або бодай зберегти існуючий стан. Звідси автор резюмує, що проповідь вищого типу життя не може бути побудована на запереченні елементарних форм існування, як таких, що просякнуті матеріальним, оскільки не матерія чи біофізичні процеси життя гальмують творчий поступ, а кваліть духу, його недостатність чи непроявність. Філософія заперечення життя може розглядатися як доказ духовного нездоров'я. Адже реальний світ людської історії є єдиним тереном можливої діяльності духу і поза ним як підкреслює Вассиян, не можна віднайти чи висловити ніякої іншої практичної основи буття. Саме з цього і слід виходити, оцінюючи практичне відношення Батьківщини й Бога. Природний порядок веде від Батьківщини до Бога.

Людина і Батьківщина – це органічна цілісність, але не фізична, предметна, а власне

¹ Пам'ятки України. – 1989. – №1. – С. 42, 44.

* заступник директора Природничо-гуманітарного інституту НАУ (м.Київ), д.філос.н., професор.

духовна. Людина крокує разом із Батьківщиною. І в цій ході вона або дужчає або слабне, залежно від її ролі і вартості власних вчинків. Батьківщина квітне і в'яне на стеблах мільйонів рослин – бо вони, як великий ліс чи праліс або пшеничний лан, у якому мільйони колосків співають одну пісню. Кожна смерть одиниці – дерева – це смерть тільки однієї клітини і тільки геній життя цілого лісу задро береже його цілісність. А тому на місці загиблої одиниці з'являється кілька нових, щоб прогалина зазеленіла ще сильніше. Аби оцінка лісу, на думку Вассіяна, була виключною етикою досередніх інтересів окремих дерев, вимирання їх було б домінуючим, як занепад цивілізованих суспільностей і праліс згинув би.

Сила пралісу в багатстві його органічних клітин, які творять багату розчленовану різноманітність. У пралісі більше можливостей для росту індивідуальних форм, ніж у вільній самоті. Душа пустельника, підкреслює філософ, одноманітна як рівне плесо озера. У ній домінує один широко розмитий мотив, одна ідея, одна думка. У пралісі, з його багатством одиниць, навпаки існує поліфонія думок, багатство небезпек, боротьби, героїчної відваги і своєрідного загального, містичного спрямування вперед, що постає джерелом своєрідного вітального самопочуття сили і радості кожного дерева. І як не дивно, але дерево радіє сильніше, коли довкола нього чути шум сусідніх дерев, з якими постійно точиться змагання. Тож одиниця черпає силу зі спільноти, міцнішає від самої прояви суперників. Де більше життя, де воно кипить, переливається безліччю форм, там і місце широкого переливу барв, духовного дозрівання людини.

Батьківщина у такому контексті не входить у конфлікт з Богом, оскільки людина не відривається від Батьківщини і не виставляє її немов м'яча на бажаному місці, а живе її життям нерозривно і разом з нею переживає містерію релігійного зв'язку з Абсолютом. Ні означення обов'язків, ні їхнє виконання, на переконання Вассіяна, не є для представника зрілої нації предметом розумового ствердження або заперечення, оскільки дух сумнівної або непевної проблематики не має ані голосу, ані місця у справах, що зобов'язують апріорно в характері самозрозумілої природи стихійного життя. Хто попадає в роздум над способом свого ставлення щодо нації – батьківщини, той внутрішньо до неї не належить і може в найкращому випадку до неї причепитися – з тим, щоб при перших потрясіннях або змінах від неї далеко відлетіти. Пряме ж переживання долі своєї Батьківщини дає людині нечувану моральну силу, здатну переносити будь-які випробування, знаходити вихід і бачити перспективу у найскладніших ситуаціях. Оскільки людина і суспільство за таких обставин внутрішньо тотожні, будь-які суспільні обов'язки сприймаються не як щось зовнішнє, а як внутрішній стан душі. Остання є єдиним механізмом, завдяки якому людина підіймається до Бога, у вище у царство Духа. Та до цієї величної місії вона має бути готовою, знаходитись у стані своєї найвищої напруги.

І Батьківщина, на переконання Ю.Вассіяна, і є саме тієї формою динаміки душі, що дає їй почуття самовпевненості перед обличчям Господа. Відривати від людини форму його найвищої цьогосвітньої дійсності – означає її віддалення від Бога. Хто боїться, що беззастережлива відданість Батьківщині може дещо відтиняти Бога, той не відчув найглибшої сутності релігійності і думає ще про Бога образами і символами старозавітної суворості, що зробила з Бога самодержця, заздого на свою славу і злопам'ятного більше, аніж це роблять грішні люди, зазначає філософ.

*Оксана Горкуша**

ТРАДИЦІЙНИЙ РЕЛІГІЙНИЙ КОНЦЕПТ “ЛОГОС” ТА ЙОГО СУЧАСНІ МОЖЛИВОСТІ ВИЯВУ

В сучасну складну епоху руйнації гуманітарних цінностей та нівеляції цінності самого життя людини постала нагальна потреба в дослідженні традиційно-культурних форм свідомості, що породили собою ці гуманітарні цінності та зберігали їх протягом історії розвитку людства. Оскільки людина є істотою культурно-соціальною, а її світогляд сформований в певному культурному середовищі, відповідно до

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

концептуальних засад останнього, з огляду на сучасну кризову світоглядну ситуацію тієї культурної традиції, яку ми умовно означимо як європейсько–християнська, надзвичайно актуальним є дослідження її концептуальних засад, з поміж яких виділяємо “Логос”, бо він безпосередньо впливає на формування онтологічної, гносеологічної та екзистенційної світоглядних сфер європейсько–християнського культурного середовища. Метою даної статті і є аналіз традиційного релігійно–трансформованого концепта “Логос”, як внутрішнього смислового ядра християнсько–європейської культурної традиції та сучасні можливості його вияву. Цей аналіз сприятиме органічному вирішенню сучасних світоглядних проблем, адже рецепти шукатимуться в серцевині самої християнсько–європейської культурної традиції, а не нав’язуватимуться зовнішнім чином штучно–сконструйовані світоглядні моделі.

Сучасне українське релігієзнавство не зверталось до цієї проблеми. В російській філософії спроба осягнути “Логос” як базовий концепт релігійно–духовної (християнсько–європейської) культурної традиції належить С.Аверинцеву¹, який спирався на попередні дослідження в історії російської філософії². В основному на цей концепт звертали увагу здебільшого як на вихідний для західної аналітико–дискурсивної раціоналістичної традиції³, однак на суттєвій відмінності “логоса” та “рацію” наголосив ще Ерн В.Ф.⁴. Осягнення концепту “Логос” як основи релігійно–духовної культурної традиції провадилися і західними філософами⁵. Однак ця проблема потребує сьгодні релігієзнавчого переосмислення, яке тим більше буде цікаво зробити на ґрунті європейсько–християнського культурного середовища, яке містить і західні і східні світоглядні взірці (український контекст).

Поняття “Логос” потрапляє в християнство з давньогрецької філософії як засіб вживлення нового типу світосприйняття та світорозуміння в суспільну свідомість традиційного суспільства (давньогрецька традиція). Спершу воно забезпечує виконання адаптаційної функції для нової ідеології, перетворюючись поступово, в процесі вибудовування вчення про Логос у лоні раннього християнства, на базове положення християнського типу суспільної свідомості. Така трансформація є складним процесом взаємодії та взаєморегування різних інтерпретаційних варіантів поняття Логос і зовнішніх впливів (з боку інших понять та вчень). Таким чином, в процесі послідовної експлікації нова ідеологія намагалась ідентифікувати в руслі власного світорозуміння цей базовий концепт. Однак, надзвичайно широка семантична сфера можливого розгортання даного поняття, спричинена його концептуальним вкоріненням у трансцендентну та іманентну, одночасно, галузі онтології та гносеології, призвела до диференціації різних інтерпретацій, іноді – до їх поляризації. Водночас, оскільки кількість можливих інтерпретацій могла бути нескінченною (це забезпечується трансценденцією “Логоса”, його природою як межового щодо екзистенції та онтології), інтерпретаційні спроби були обмежені деякими частковими семантичними сферами. Далі трансформація “Логоса” у базовий концепт загальноєвропейської християнської суспільної свідомості здійснюється у цих визначених напрямках.

Сьгодні поняття “Логос” в уявленні пересічного носія християнсько–європейського типу свідомості виглядає напівзабутим залишком давніх традицій. Однак твердження про його архаїчність є хибним, оскільки концепт “Логос” у вигляді сегментарних інтерпретацій включений в серцевину європейського (християнського)

¹ Напр.: Аверинцев С.С. София–Логос. Словарь.– К.: Дух і Літера, 200.

² Напр.: Трубецкой С.Н. Учение о логосе в его истории: Философско–историческое исследование. – Харьков: “Фолио”, 2000; Эрн В.Ф. Борьба за Логос в Русской религиозной мысли // Сочинения.– М.: Издательство “Правда”, 1991; Лосев А. Логос // Философская энциклопедия. В 5-и т.– Т.3.– М., 1964.– С. 64–66 та ін.

³ Напр.: Богомолов А.С. Диалектический Логос: Становление античной диалектики.– М.: Мысль, 1982 та ін.

⁴ Эрн В.Ф. Борьба за Логос в Русской религиозной мысли // Сочинения.– М., 1991.

⁵ Напр.: Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии.– М., 1989.– № 9.– С. 116–164; Гадамер Г.Г. Миф і логос (1981)// Герменевтика і поетика.– К.: Юніверс.– 2001.– С. 106–109; Гадамер Ганс–Георг. Истина і метод. В 2-х т. – К.: Юніверс, 2000 та ін.

типу світорозуміння та світосприйняття і, таким чином, досі безпосередньо чи опосередковано у вигляді досвідомого “архетипу” чи базової складової, впливає на формування суспільної свідомості. Трансформація поняття “ὁ λόγος” в лоні християнства, з одного боку, безпосередньо спрямовувалась нагальними потребами християнської раціонально–духовної традиції, а з другого – сама визначала і безпосередньо керувала процесом трансформації даної традиції.

Постава “ὁ λόγος” в центрі великої релігійної традиції не є випадковою з огляду на достатню кількість вагомих факторів. Дане поняття було покликане ще давньогрецькою традицією задовольнити потребу пояснення співмірності розумоосяжності буття та процесу здійснення цього буття. Воно покладалось як межове поняття онтологічно і гносеологічно, що не лише з’єднує ці сфери як деяка межа їхнього розрізнення, а й забезпечує процес їхнього взаємопроникнення, стає точкою їхнього взаємопереходу, початком взаємовизначення та взаємопроекування. Межовим воно було і в галузі екзистенції, оскільки і на рівні конкретної людської свідомості виконувало як роль онтологічно–гносеологічної межі, так і роль емоційно–раціональної межі, адже осмислення людиною її власного буття неодмінно здійснювалось і на рівні емоційно–вольової сфери. Межовість “ὁ λόγος” також забезпечувалась його посередницькою місією між трансцендентним та іманентним, з одного боку, і тим статусом швидше “завдання для осмислення”, його потенцією, яку “логосові” забезпечувала його функція покладання смислу засновка.

За таких обставин немає нічого дивного в тому, що “Ὁ λόγος” відразу почав ототожнюватись з другою особою Трійці, адже, слідуючи за давньогрецькою діалектичною традицією, якщо першу особу ототожнити з Єдиним чи Засновком (теза), то друга постає як Смысл Засновку (антитеза: Син, Мій Інший), який має бути покладений в становлення, має стати осмисленим і прожитим, тобто здійсненим буттям (синтез) – Життям Смыслу (порівняйте: “Насправді всі три перші початки по суті своїй єдині, вони – єдиносутнісні: перше – одне; друге – теж саме одне, але взяте в аспекті свого існування і смислу; третє – теж саме одне в аспекті свого смислу але з доданням мінливості і життєвої плинності цього смислу. Засновок, смысл засновку і життя смислу цього засновку є дечим нумерично єдиним, зовсім самототожним і абсолютно неподільним – це і є те саме одне, що являється основою для всіх своїх доль”¹).

Первісне вчення про Логос є формуванням того смислового простору (семантичного поля) в якому здійснюватимуться всі пізніші його інтерпретації. Трансформування цих інтерпретацій одна в одну провокується швидше не контекстуальними змінами, а внутрішньою потребою самого поняття “ὁ λόγος”, що переповнене потенцією самоідентифікації і має нагальну необхідність висвітлення всього свого семантичного поля у вигляді різних інтерпретаційних моментів як часткових сегментів останнього.

Християнська традиція прагне ідентифікувати “ὁ λόγος” в собі, тобто дати йому християнську інтерпретацію. Оскільки “ὁ λόγος” не є остаточно визначений, то існує можливість варіативності його інтерпретацій вже як базового структурного елемента власне християнської світоглядної традиції як такої.

Так внутрішня потреба експлікації поняття “ὁ λόγος” та його християнське контекстуальне вживлення спричинили поступово до поляризації його крайніх можливих інтерпретацій (як ухилів в сфери або емоційного, або раціонального), що породило з часом дві протилежні християнські традиції: Східну (містичну) та Західну (раціональну). Кожна з даних традицій надалі йшла шляхом власної самоідентифікації у визначених межах містичної або раціональної сфери.

Відбувається усталення чи догматизація цих полярних традицій інтерпретації поняття “ὁ λόγος”. Здійснюється поступова конкретизація та чітка ідентифікація зовнішній меж цих традицій, що, в кінцевому результаті, виявляється внутрішньою межею між двома традиційними підходами до тлумачення поняття “ὁ λόγος” та вибудовування вчення про

¹ Лосев А.Ф. Бытие–имя–космос / Сост. и ред. А.А.Тахо–Годи.– М.: Мысль, 1993.– С. 149.

нього. Це кордон їх дотичності в доповненні одна одної у потенційному семантичному просторі концепту “Логос”. Таким чином конфліктні, протилежно спрямовані інтерпретації постають як спроби конкретизації визначення концепту.

Саме діалектична природа поняття та раціональної традиції, що його породила і в якій він розвивався, спричинили до конфліктності процесу його трансформації. Ця конфліктність швидше проявлялась не у взаємовідносинах вчення про Логос з іншими вченнями (тут краще говорити про діалоги та взаємообмін), а у конфліктності в руслі самого вчення про Логос: як між різними шляхами та традиціями інтерпретації поняття “ὁ λόγος”, так і всередині кожної окремо взятої спроби його інтерпретації. Це спонукало процес трансформації Логоса до постійного поглиблення та градування його смислового простору, що і викликало 3-ю стадію цього процесу.

Тут відбувається розпад на сегментні частки кожної конкретної інтерпретації, які мають на меті її уточнення і породжуються як її додаткові докази. Внутрішня конфліктність обох традиційних шляхів осмислення “Логоса” забезпечується їхньою поляризаційно протилежною спрямованістю у семантичному полі даного поняття, оскільки жодна з них не здатна охопити і виразити його цілісність, бо ж сама являється лише однобічним пошуком, що далеко не є самодостатнім. Жодна з цих традицій не лише не задовольняється пошуком власне у своїй сфері, бо ж неодмінно на якомусь етапі відчуває власну недостатність і потребу в своєму іншому, а й, зрозуміло, навіть обидві вони не виповнюють собою ймовірного розгортання всього семантичного поля концепту “ὁ λόγος”, адже споглядають його лише у двох площинах – раціональній та містичній.

Однак дане поняття тяжіє до самовиповнення, адже воно було покладене як мета для пошуку і осмислення найглибших засад буття і пізнання, постало як засновок мислення буття.

Спроба самоуточнення цих двох шляхів розгортання вчення про Логос, що здійснюється як сегментування і градування семантичного поля цього поняття, поступово призводить до розмивання його внутрішнього смислового ядра (яке, до речі, так і не було ніколи ідентифіковане остаточно). При цьому концептуальне сегментування або чисельні семантичні інтерпретації прагнуть виповнити собою усе семантичне поле даного концепту; але за їхньою багаточисельністю руйнується його бажана цілісність.

З цього моменту починається 4-тий етап трансформації поняття Логос, який полягає у спробі гармонізації безлічі сегментарних концептуальних інтерпретацій, котрі, однак, на даний час, вже не містять у собі безпосередньої пам’яті смислового засновку. Тобто, саме ядро концепту виявляється розлитим і роздробленим, втрачається його первинна цілісність та доцільність збереження власне як вживаного поняття на рівні свідомості. Зворотнього процесу пошуку первинної інтерпретації як очищення поняття і вчення від нашарувань різноманітної контекстуальної ужитковості не відбувається – це не потрібно і не можливо, оскільки кожен з наявних сегментів входить як елемент певної значимості до семантичних полів інших концептів та моментів розгортання інших вчень.

Зрештою ми можемо легко виділити 4 етапи релігійної трансформації поняття “ὁ λόγος” і визначити їхні особливості. Умовно їх можна відповідно назвати: 1 – вживлення (перша спроба ідентифікації в лоні нової релігійної традиції), 2 – поляризація інтерпретацій, 3 – сегментування семантичного поля, 4 – розпорошення смислового ядра. П’ятим етапом можна вважати продовження життя концепту у вигляді безлічі інтерпретаційних інваріантів в сучасну епоху (різні християнські напрямки і течії). Таким чином, процес експлікації поняття “ὁ λόγος” в християнській традиції закінчується його розпорошенням, що, однак, не є знищенням його як концепту, бо він тепер утримується як досвідомий елемент в системі взаємопов’язаних між собою концептів наступного покоління в руслі деякої умовної єдності Європейсько–Християнської традиції. Така доля здійснення концепту “ὁ λόγος” є деяким віддзеркаленням долі і самої Християнсько–Європейської культурної духовно–раціональної традиції, яка і сама пройшла подібним шляхом від інновації через тотальність і аж до зовнішньої “застарілості” і “оновлення” в безлічі течіях.

“Ο λόγος” отримав в давньогрецькій філософії надзвичайно широку можливість свого розгортання в багатьох сферах усвідомлення дійсності. Найбільш визначними з них видаються онтологічна, гносеологічна та екзистенційна. Ці галузі створюють собою те смислове поле, в якому даний концепт формується, розгортається і діє, і в якому розгортаються подальші, ґрунтовані на ньому концепції осягнення буття, визначаючи провідну роль цього концепту у формуванні цілої християнської традиції та його впливу на суспільну та індивідуальну свідомість всередині цієї традиції.

В античній філософії вчення про Логос ставало тією концепцією, яка намагалась пояснити сам принцип виникнення та функціонування світобудови, одночасно, будучи обґрунтуванням можливості здобуття та критерію істинності знання. “Логос” визначав доцільність та розумність як людського пізнання, так і процесу становлення і розвитку світу; стверджуючи співмірність мислення та буття, він стає гарантом можливості людського пізнання. Він був тією ланкою, що пов’язувала єдине з багатоманітним, загальне з конкретним, вічне з кінечним, непорушне з мінливим. “Логос” стає тим поняттям, що вибирає багатоманіття, одночасно його розчленовуючи, виголошує сутність буття, розмежовуючи конкретні кінечні речі, вміщує їх в спільний континуум, з’єднуючи в єдиний процес існування, структуруючи буття в гармонійну доцільність світу.

Схематично ми можемо змоделювати концепт “Логос” таким чином: 1) семантичне поле, в якому розгортається і виявляється даний концепт містить *онтологічну, гносеологічну та екзистенційну сфери*. 2) В усіх цих сферах “Логос” постає як *доцільний, аналітико–дискурсивний процес* їх реалізації, що здійснюється як *послідовно–постійна фіксація дискретних моментів прояву буття*. 3) Концепт “Логос” не лише розгортається і діє в усіх цих сферах, але є тим *стрижневим поняттям, на який вони нанизані в процесі усвідомлення людиною буття як цілісної картини світу*. 4) Має такі головні складові смислового ядра, що проявляються в усіх цих сферах: *онтологізм, діалектичність, дискретність, процесуальність, межовість, діалогічність, інформаційність, дуалізм, сутнісність (дотичність до суті)*. 5) Всі ці характеристики зумовили *перехід його зі сфери суто теоретичної рефлексії у сферу релігійну*. Такий перехід здійснюється поступово, обмежуються специфічно–теоретичні риси Ο λόγος і *поглиблюються його трансцендентно–межові характеристики*.

Найважливішим моментом смислового ядра поняття “Логос”, з огляду на сучасну кризову ситуацію в системі світоглядних орієнтирів, становить доцільність в світлі якої і здійснюється онтологічний, екзистенційний гносеологічний чи епістемологічний процес “логічного” вибудовування буття. Світ, особистість, знання, пізнання постають не як випадкові, позбавлені смислу та сенсу, неконтрольовані, необов’язкові елементи, а як органічні етапи безперервного процесу доцільного вибудовування, становлення, що є необхідними і вагомими в своїх індивідуальних та загальних проявах, взаємовизначуваними та взаємокорегованими, взаємонеобхідними. При неодмінному збереженні індивідуальної цінності кожного такого етапу прояву буття, він є загальнонеобхідним та перехідним в процесі доцільного становлення. Тобто при своїй конкретній контекстуальній незамінності, має універсальне значення, як такий, що утримує в собі деякий сутнісний смисл понадконтекстуального значення. На цій підставі світоглядні форми, що будуються на основі концепту “Логос” є протилежними абсурдиським чи нігілістичним позиціям, і, наприклад в екзистенційному плані забезпечують особистості відчуття доцільності власного буття, її захищеності від випадкових, абсурдних, безвихідних ситуацій (принаймні завжди мається на увазі можливість виходу з конкретного контексту у трансцендентну доцільність, хоча і безпосередня присутність в такому контексті не сприймається абсурдною, оскільки присутня віра в деякий незмінний понадконтекстуальний дискурс). Для особистості віра в доцільність власного існування є надзвичайно цінним мотиваційним моментом в процесі життєдіяльності, а також стимулює і відповідальне відношення до себе, оточуючих, світу. Адже будь–який конкретний елемент виступає як загальнонеобхідний і значимий, зумовлений цілою універсальною доцільністю.

Логос є єдиним для всіх, він здійснюється єдиними методами і засобами. Інакше

неможлива ні розумоосяжність дійсності, ні пізнання, ні контактування чи спілкування між різними її виявами, між різними суб'єктами чи між суб'єктом та об'єктивною даністю. Логос єдиний і для онтологічної і для гносеологічної, епістемологічної чи екзистенційної сфери. Це забезпечує відчуття цілісності світобудови незважаючи на різноманіття способів її оформлення та осягнення. Він зв'язує всі ці сфери, поєднує їх і робить взаємопроникними та одночасно вирізнюваними одна від одної. Він є тим спільним для конкретного прояву і його абсолютного кореляту, що і визначає їх як таких. Логос, це те, що наповнює смыслом. Але все, що ми маємо як означене в нашій свідомості, необхідно осмислене, сповнене смыслом, оскільки лише смисл ми і можемо мислити. Поза Логосом, як осмисленням, для людської свідомості не існує нічого реального, дійсного, досяжного.

Діалогічна природа Логоса визначається тією його посередницькою місією слова–поняття між суб'єктом та об'єктом, між різними суб'єктами, що забезпечує процес їх спілкування. Логос завжди необхідно вимагає того хто промовляє і того, хто чує. Не має значення, на якому рівні здійснюється це спілкування, він неодмінно є зв'язком між двома суб'єктами. І якщо відсутній привабливий суб'єкт для здійснення акту спілкування, Логос сам ним стає, оскільки, необхідно є “іншим” присутнім в свідомості, відносно якого може здійснюватись подальша рефлексія. В сфері онтології дійсність, що покладається Логосом, стає “іншим” для чистого буття. В сфері гносеології мислення дійсності є “іншим” стосовно самої дійсності. В сфері епістемології сукупність знання є “іншим” відносно самого процесу осмислення дійсності. В екзистенційній сфері самоусвідомлення є “іншим” відносно неусвідомленої сутності.

Логос не лише провокує діалог (адже кожне слово сказане кимсь і вимагає бути почутим іншим), започатковує процес спілкування між різними суб'єктами, але і сам є рівноцінним суб'єктом, як відчужена сутнісна інтерпретація, що може бути переінтерпретована, переосмислена, поглиблена. В екзистенційній сфері це надзвичайно вагоме надбання, оскільки допоки є той хто промовляє і той хто чує, долається одна з найгостріших межових проблем суб'єкта – самота.

Таким чином ми можемо означити *Ὁ λόγος* як концепт, що досьогодні впливає на формування свідомості більшості європейців, оскільки є ґрунтовим в загальноєвропейському культурному патерні, що був закодований та збережений християнською релігійною традицією. А “Саме через культурні патерни – впорядковані поєднання значущих символів – людина осягає явища і події свого життя”¹. А з іншого боку, концепт Логос надзвичайно актуальний на сьогодні, якщо підходити до його осмислення з метою вирішення кризових ситуацій сучасної суб'єктивної свідомості в християнсько–європейській культурі, оскільки дає можливість вирішення цих проблем інваріативно щодо контексту.

Як зазначає Киселев Г.С., “чудо не в тому, що має місце трансцендентне, а в тому, що є трансцендування, породжене свідомістю людини. Якщо Бог іманентний людині, то це значить, що його буття має історичний характер, оскільки з'ява істинно людської свідомості хронологічно визначається...”². Традиційний Концепт “Логос”, трансформований і збережений християнською релігійною традицією дозволяє сьогодні долати духовно–культурні кризи нашого, часу тим більше, що рецепти шукатимуться в серцевині самої християнсько–європейської культурної традиції, а не нав'язуватимуться зовнішнім чином штучно–сконструйовані світоглядні моделі. Відповідно до своїх концептуальних характеристик, “Логос” є межею людської ідентичності (нижньою і верхньою) в християнсько–європейській культурній традиції. В першому випадку, як мінімум людськості він виступає у вигляді аналітико–дискурсивного способу реєстрації буття, як послідовний процес постійного постулювання взаємоприсутності буття та людини (на рівні свідомості особистості). В другому – він, будучи Трансцендентно–Іманентною щодо свідомості віруючого християнина Божою Особою (як Ісус–Христос, Логос, за 4 Євангелією) провокує можливість людській особистості

¹ Гірц Кліфорд. Інтерпретація культур: Вибрані есе / Пер. з англ. – К.: Дух і Літера, 2001. – С. 420.

² Киселев Г.С. “Кризис нашего времени” как проблема человека // Вопросы философии. – 1999. – №1. – С. 47.

залишитися автономною щодо суспільної свідомості (оскільки кожен індивідуально і суб'єктивно знаходиться в спілкуванні з Абсолютним суб'єктом, отже, стверджений індивідуально і автономно щодо суспільної свідомості) і залишитися власне лише людиною перед лицем Бога (Абсолютного Суб'єкта), не розпорошившись як лише засіб посередництвом якого здійснюється раціональна функція буття.

Отже на сучасному етапі, концепт Логос, як внутрішнє ядро європейської християнської культурної традиції відповідно до своїх концептуальних характеристик продовжує визначати межі (нижню і верхню; зовнішню – як належність до певної релігійної чи суспільно–традиційної групи, і внутрішню – як вимір духовної глибини індивідуального суб'єкта, що стоїть перед лицем Абсолютного Суб'єкта) особистісної ідентичності суб'єкта суспільної свідомості.

*Володимир Табачин**

ПРО ЦЕРКОВНУ МОВУ

Церковна мова ближче до внутрішнього Логосу – мови Духа, мови релігійної інтуїції і молитовних настроїв, аніж мови сучасні. Це мова серця, мова напруженої духовної енергії і особливої динаміки. Древні мови викликають у душі щось схоже на “згадування” про втрачену людиною властивість безпосередньої внутрішньої передачі мислі, сприйняття змісту іншою душею і Божественного одкровення. Це – мова Логоса, котрий глибше зовнішньої мови, яка потребує матеріальної форми, тобто слова.

Сучасні мови – все більше віддаляються від свого центра – духовного Логоса, все більше диференціюються і матеріалізуються. Нові мови звернені насамперед до розсудку людини. Однак аналітичні властивості її розуму нижчі у порівнянні з її духовною інтуїцією, хоча також спроможні виразити емоційно-почуттєві стани людини. Але для вираження проявів в сфері духа, який розкриває себе у молитовному пориві, нові мови виявляються в'ялими, безсильними.

Прибічники мовної реформи богослужіння стверджують, що на новій, сучасній мові Літургія стане більш зрозумілою. Літургія – сама по собі Таїна. Вона не може бути зрозуміла на вербально-семантичному рівні, інакше її можна було б зрозуміти і засвоїти, сидячи з книжкою в кріслі чи за столом.

Літургіка – це не повість, яку можна роз'яснити, не ребус – що можна розгадати. Літургіка – це включеність людини в духовну реальність. Засобом цього є дія на людину всього духовного поля Церкви: храмової архітектури і убранства, церковних богослужбових піснеспівів, а головне – сили молитов священнослужителя і народу. Про святих відомо, що коли вони молились під час Літургії, навіть мовчки на проскомідії – люди відчували силу їх молитв і Божу благодать явно, майже фізично.

Древні мови ближчі до внутрішнього Логосу, тому вони мають сильніший вплив на людське серце. Тут містика мови. Модерністи не знають і не відчують цього, вони хочуть замінити мову богослужіння, щоб зрозумілішою стала семантика слова, котра не робить зрозумілішою Таїну богослужіння.

Крім того в літургіці існує паралельна мова образів і ритуалів, не менш важлива, аніж мова словесна. Ця символічна мова ще менш зрозуміла, але вона служить включеності людини в живу реальність подій. Якщо ми хочемо зробити богослужіння доступним для нашого плотського розсудку, то ми повинні зробити зрозумілішими і обряди, або замінити їх словесною інтерпретацією, або перевести їх на мову театральної пантоміми, тобто перетворити обряд з багатогранного священного символу в мімічний жест. Що ж залишиться тоді від Літургії? Якщо ми говоримо, що Літургія – це згадка про земне життя Христа Спасителя, то ми зовсім не вважаємо, не маємо на увазі, що Літургія – інсценування Євангелія. Насправді Літургія – це можливість для людини через священні символи самому стати учасником біблейських подій, внутрішньо перенести

* протоіерей Української Православної Церкви

Голгофську Жертву, як Жертву, принесену Богом для нього, а Воскресіння Христове – як воскресіння своєї душі.

Як говорилося вище, древня мова – це нагадування серцю людини про його древню Вітчизну – загублений рай. А сучасна мова – це мова школи і університету, мова вулиці і ринку, фабрики і вокзалу. Вона не допомагає людині вирватися від щоденних справ, проблем та інтересів. Священна мова ніби свідчить, що в храмі ми маємо справу з іншим світом, іншою, незвичною для нас реальністю.

Не тільки між змістом мови і почуттям, але і між почуттям і самою формою мови існують асоціативні зв'язки. Взагалі форма не може бути зовсім абстрагована від змісту.

Нова мова, хочемо ми цього чи ні, буде нести в собі новий зміст, нову інформацію, новий емоційний підтекст, виявити і визначити який неможливо нашому логістичному розсудку.

Богослужіння не можна змішувати з проповіддю або богослов'ям. Проповідь розповідає нам *про* духовний світ, а молитва включає нас *в* цей світ. Богослов'я вказує шлях, а молитва веде по цьому шляху.

Ми говоримо про красу древніх мов. Що ми розуміємо під цим? Ми думаємо, що це таємне співзвуччя ритмів серця з ритмами древньої мови, і ця гармонія сприймається нами як особлива краса мови. Уважно прочитаємо вголос псалми на новій і древній мовах; яку різницю ми побачимо в своєму внутрішньому стані? Нова мова подібна воді, яка може втамувати спрагу, але залишить душу холодною; а древня мова – вино, що веселить і радує серце людини.

*Михайло Батуркін**

ВПЛИВ НАЦІОНАЛЬНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ СИМВОЛІКИ НА КУЛЬТОВУ СИМВОЛІКУ ХРИСТІЯНСЬКИХ ЦЕРКОВ УКРАЇНИ ЗА РОКИ НЕЗАЛЕЖНОСТІ

Постання суверенної України викликало велику кількість змін в різних сферах суспільного життя нашої країни. Торкнулись ці переміни і духовного життя суспільства. Процес національного відродження активізував діяльність різних конфесій і порушив питання про місце релігії у житті нації. За роки незалежності України в громадській думці відбулась зміна суспільних оцінок ролі релігії у духовному і національному відродженні, українському державотворенні. Через те, що Україна впродовж віків не мала власної держави, а функцію етноконсолідатора фактично тривалий час виконувала християнська церква, то релігійна духовність перебрала на себе не властиві релігії функції – етноінтегруючу, етноконсолідуючу, звичаєзберігаючу.

Релігійна духовність українців універсальна. На сьогодні це такий феномен, який своєю функціональною природою утримує народ не тільки релігійно, а й буттєво, морально і естетично. Внаслідок усталеної історичної традиції сучасна релігійна духовність українців є в основному християнською і виражається переважно у формах Східного обряду. Православ'я – традиційна і найпоширеніша в Україні християнська конфесія – класичне тому підтвердження.

Формування України як незалежної держави викликало необхідність створення нових державних символів. Для потреб політичного і державного життя молодій незалежній державі було залучено все те, що протягом століть асоціювалося в свідомості українців з Батьківщиною, рідною оселею, волею, щастям, тобто традиційно українська національна символіка та емблематика. З іншого боку, створення української незалежної держави співпало з духовним відродженням України, відродженням традиційних християнських конфесій, появою на релігійному тлі молодій державі новітніх християнських та нехристиянських деномінацій. Українські християнські церкви традиційно будують свої відношення з державою за “східною”, “візантійською” моделлю,

*

здобувач Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАНУ.

тому державна символіка та емблематика входить в символіку культу багатьох християнських конфесій. Саме аналізу дуже цікавого явища впливу національної символіки на церковну символіку сучасного українського християнства присвячена наша стаття.

Звернення до цієї актуальної в релігієзнавстві, культурології та українознавстві теми обумовлено дисертаційним дослідженням символічної системи православ'я, яке автор виконує як здобувач Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАНУ в контексті наукових розробок Відділення з планової теми "Тенденції розвитку релігії і релігійності в українському суспільстві".

Проблема впливу національної символіки на релігійну символіку християнства в вітчизняній науці мало досліджена. Вона розглядається здебільшого в культурологічному аспекті, зокрема в працях Д.Степовика, А.Глушака, В.Бодак. Саме тому запропонований аналіз виявляється своєчасним та актуальним для широкого кола фахівців з релігієзнавства, українознавства, прикладної семіотики, культурології тощо.

Певна система символів, тобто символічна мова притаманна будь-якої релігійної системі. Основою будь-якої системи вірувань є символічна організація людського досвіду – пізнавального, емоційного, вольового – такий духовний стан, який характеризується синкретичною системністю своїх компонентів і тому сприймається індивідом і соціумом як особистісно значиме і достовірне. Релігійні символи пов'язують вірування в систему, яка визначає наше ставлення до інших особистостей, соціальних груп, природи, до культури – ставлення, що містить у собі когнітивний, експресивний і оцінний чинники. Символи визначають, таким чином, спосіб нашої реакції на об'єкти і ситуації – те, що ми думаємо про них; те якими ми їх відчуваємо, переживаємо; нарешті, яку цінність ми визнаємо за ними.

Релігійно-символічні системи відбивають рівень і характер самосвідомості суспільства, у якому функціонує конфесія, рівень розуміння народом своїх історичних цілей і завдань. Питання про те, наскільки дійсною силою в суспільстві є релігійні символи це питання про те, якою мірою вони перетворюються в переконання, приймаються як "керівництво до дії" значними соціальними групами, або існують у досить відчуженій від їхніх інтересів формі – "офіційної релігії" правлячої еліти.

Питання про вплив національної символіки на символічну систему християнства виводить дослідника на більш глибоку і принципову релігієзнавчу проблему: як може світова, тобто наднаціональна релігія приймати в свій культ деякі національні риси? Християнство як світова релігія – наднаціональне, для його немає ні єліна, ні іудея, ні варвара, ні скіфа (Колос. 3: 11). Може це означати, що воно не зазнає на собі впливу національних чинників і залишається індиферентним по відношенню до середовища в якому існує?

Євангеліє свідчить, що спочатку Христос обмежував свою місію лише єврейським народом (Мт 15:24), але з часом він наказує своїм учням іти з проповіддю до всіх народів (Мт 28:19; Мк 16:15; Лк. 24:47). Так вчення Ісуса Христа вийшло за національні рамки і стало світовим. Цим було "висловлене негативне ставлення до націоналізму який возвеличує один народ над іншим... і утверджено націоналізм, побудований на прагненнях кожного народу до самостійності. Сходження Духу Святого на апостолів, від чого вони "говорять новими мовами", призвело до того, що організація Христової громади набула національного характеру".¹ "В цьому контексті нового звучання набрали слова, що немає ні єліна, ні іудея. Вони вже стверджували не наднаціональність вчення Христа, а рівність кожного народу на його осягнення і форму цього осягнення, право кожного народу залишатися самим собою".² Таким чином, можна сказати, що навіть світові релігії, які по визначенню є надетнічними, в силу свого розповсюдження на національних територіях, в різних країнах відрізняються національною своєрідністю. В цьому зв'язку важливе зауваження А.М.Колодного про те, що абстрактної "релігії

¹ Бодак В.А. Релігійна обрядовість в її соціальних реаліях. – К.: Гнозис, 2000. – С. 112.

² Там само. – С. 112.

взагалі” не існує. Всі релігії “функціонуючи в певному географічному, історичному, соціальному, побутовому середовищі, набувають специфічного етнічного забарвлення, тобто етнізуються”. Зокрема, нема православ’я взагалі. “Догматично воно єдино, але в іншому, образно кажучи, розходиться по національних квартирах, тобто з’являється національно самобутнім.”¹

І.Огієнко вказував, що “найтипівіша риса, яка відрізняє православну віру від католицької, це її національність - кожна православна церква національна, тоді як католицька церква в самій основі інтернаціональна”.² І одна із національних рис православної церкви, на думку Огієнка, - мова богослужіння. Після Другого Ватиканського Собору ситуація з богослужбовою мовою католицизму, звісно ж, змінилася, але протягом століть церковної історії все була саме так, як зазначив І.Огієнко.

Використання національної української символіки в релігійній практиці православ’я можна назвати традиційним. І тут перш за все основним символом нації, безумовно. Постає її мова. Саме мову разом з релігією більшість українських дослідників називають нарижним каменем нації. В богослужінні Української греко-католицької церкви, Української православної церкви Київського Патріархату служба ведеться українською мовою. Це ярко визначає національну приналежність конфесії. Оздоблення храмів, прикраси ікон рушниками. яки вишити українським традиційним народним орнаментом з використанням національних кольорів, іконопис виконаний в українській манері, оздоблення одягу священників, - все це свідчить про те, що церква завжди зазнавала на собі впливу національної української символіки. Більш того, національні впливи поширювалися навіть на “базові символи” християнства, зокрема хрест. Словники символів наводять такий суто український різновид хреста. Як волинський хрест.³

Можна с упевненістю констатувати, що українська національна символіка існує як самобутня ще з часів Київської Русі, і в ряді суттєвих моментів відрізняється від російської та класичної європейської. Більше всього це виявляється в символіці кольору.

Головними національними українськими кольорами можна вважати жовтий та блакитний кольори. Це офіційні державні кольори прапору України. До національних кольорів належить також синій або темно-синій, який з’являється в українській символіці з середини XVII ст. як гетьманський. Малиновий колір символізує героїчні часи в історії України. Зелений колір означає відродження, пробудження, відновлення в тому числі і національного українського життя. Білий колір означає самопожертвування, чорний – жалобу. Щодо емблем, то головним національним знаком є герб України - трикінцевий знак Святослава. З природних символів суто українськими можна назвати гілки калини, дубові листя, ягоди вишні.⁴ Якщо раніше ці символи та кольори вживалися українцями, наприклад, при оздобленні храмів “за потягом серця”, то сьогодні це робиться усвідомлено. Підкреслюється саме “українськість” вбрання культових споруд, спів падіння їх кольорової гами з національною.

Все це рівною мірою стосується майже всіх традиційних християнських конфесій України: православ’я католицизму, греко-католицизму. Українські протестанти, звісно, в силу більш спрощеного культу не мають таких широких можливостей використання національних символів в культовій практиці, але май же в кожному молитовному будинку можна побачити разом з “загальнохристиянським прапором державний прапор України.

Нині багато неохристиянських релігійних культів які не є традиційними для нашої країни прагнуть знайти своє місце в українській національній культурі. Як зазначає П.Павленко: “Кожна нова релігія, яка з тої чи іншої причини з’являється в Україні,

¹ Колодний А.М., Бодак В. А. Український християнський обряд. – К., 1997.– С. 7.

² Огієнко І.І. Українська церква: Нариси з історії Української православної церкви: У 2 т. – Т. 1-2.– К.: Україна, 1993. – С. 69.

³ Похлебкин В.В. Словарь международной символики и эмблематики. – М., 1995.

⁴ Там само.

неодмінно мусить враховувати національну ідею, прилучитися до неї”¹.

І хоча представники християнських неорелігій, зокрема харизмати, до української національної ідеї ставляться досить неоднозначно: з точки зору їх богословських уявлень, “Бог не дивиться на національність”, “Бог не може бути національним”, “релігія не може мати національних рис, тому що вона втратить Євангельський смисл,”² безумовно, сучасний харизматизм – дитя часу, якому притаманна універсалізація та глобалізація будь-яких феноменів культури. “Глобальна культура не пишається історією чи історіями: фольклорні мотиви вона використовує й розробляє для зовнішнього оздоблення зорієнтованої на сьогодні й майбутнє “науково-технічної культури”³. Українські харизмати активно використовують елементи національної культури (жовто-блакитне поєднання кольорів в оформленні молитовних приміщень, українські прапори і національні костюми при представленні українських місіонерів за кордоном, релігійні гімни з фольклорним ухилом в богослужінні, деякі проповіді і видрук частини релігійної літератури українською мовою).

Харизмати бажають “бачити Україну джерелом світового євангелізаційного руху”⁴. Саме під таким втілюється в життя широкомасштабний проект будівництва Українського Духовно-культурного Центру (УДКЦ), який пропонується побудувати в Києві (на Осокорках). Цей проект будівництва свого релігійного центру вони намагаються оголосити “загальнонаціональним, загальнонародним будівництвом” і закликають “всіх, кому небайдуже майбутнє України і спасіння світу (!) підтримати молитвою і своїми коштами будівництво УДКЦ”⁵. Використання національної ідеї відображає сутність “прагматичного підходу” до неї лідерів харизматичних церков.

Таким чином можна стверджувати, що зв'язок релігійного життя в Україні з процесами, які відбуваються в політичному і державному житті країни, відображується у всебічному впливі державної символіки на символічну систему культури християнських Церков. За допомогою використання національних символів, кольорів, державної символіки та емблематики християнські Церкви незалежної України прагнуть віднайти своє місце в процесі розбудови молодій держави, прилучитися до складаних процесів етнонаціональної самоідентифікації українства, посилити свій вплив на українське суспільство, що, в свою чергу, має призвести до зростання авторитету християнських церков і збільшенню їх впливу на духовне життя нації. Це дозволить християнським церквам повною мірою виконувати етноконсолідуючу функцію, яка історично притаманна українському християнству.

*Віталій Матвєєв**

ВПЛИВ ФЕНОМЕНУ ДВОВІР'Я НА ФОРМУВАННЯ МЕНТАЛІТЕТУ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ

Релігія протягом всього свого існування відіграла надзвичайно велику роль в житті людства. Це розуміли навіть атеїсти. Так, основоположник марксизму К.Маркс вважав релігію не лише “опіумом народу”, а й загальною теорією цього світу, його енциклопедичним компендіумом, логікою в популярній формі. Виникнувши на зорі людства, релігія була покликана в першу чергу виконувати суто практичні функції, першою з яких є гармонізація відносин людина – світ в найбільш широкому плані. Вже в найперших релігійних обрядах людина знімала нервові навантаження (чого, до речі, не

¹ Павленко П.Ю. “Сучасні харизматичні церкви: національні інтереси української держави // Українське релігієзнавство.- 2002. – № 21.– С. 107.

² Там само. – С. 103.

³ Сміт Е.Д. Національна ідентичність. – К., 1994. – С. 164.

⁴ Харинг К. Харизматическое движение. – Одесса. – 1996. – С. 73

⁵ Там само. – С. 74.

* доцент кафедри філософії та соціології Академії ДПС України (м.Ірпінь), к.філос.н.

завжди вміє на достатньому рівні робити сучасна пересічна людина, вирішуючи цю проблему за допомогою чашки кави, цигарки, чарки алкоголю чи таблетки транквілізатора – засобів, за допомогою яких реалізується принцип: “організм працює в борг”). Стародавня людина через систему релігійних обрядів входячи в гіпнотичний або напівгіпнотичний стан також формувала позитивні установки на оздоровлення, на перемогу над ворогом, на вдале полювання, на успішне подолання труднощів тощо. І це мало велике значення, згадаємо хоча б слова Ісуса: “По вірі дано буде вам”. В даному аспекті віра може розглядатися як концентрація всіх духовних сил в одному напрямку, що дійсно може давати надзвичайний ефект. До позитивних моментів можна також віднести розвиток образного мислення, інтуїції, спроби задіяти резервні структури підсвідомого, загартовування тіла й духу тощо. До речі, за сучасними дослідженнями людина на рівні образного мислення і підсвідомого обробляє інформацію в 10 млн. швидше ніж на рівні мислення логічного, раціонального, тому всі медитативні системи пропонували свої прийоми відключення на певний час лівої півкулі, яка відповідає за логічне мислення і включення потужної правої та досягнення контролю над підсвідомістю.

До XIX ст. релігія як форма суспільної свідомості домінувала над іншими формами суспільної свідомості – мораллю, правом, філософією, мистецтвом, політикою, наукою. Кінець XIX ст. – перша половина XX ст. позначені претензією на домінуючу роль раціоналізму. Але вже починаючи з 60-х років XX ст., з руху контркультури, започаткованого молодими бунтівниками в Америці, спостерігається підйом релігійної свідомості, тяжіння до містично-образного осягнення світу. Однією з причин цього явища є те, що в наш час навіть точні науки все частіше говорять про неповну наукову картину світу, що кожна конкретна наука розглядає світ крізь свою призму понять і категорій, тому в науковій картині світу переважає мозаїчність, а не цілісність. Релігія ж завжди претендувала на універсальну картину світу, яка відображувала не лише світ земний, матеріальний, але й світ надчутливий, трансцендентальний, потойбічний, намагалася відповісти на найважливіші питання, які виникали у людства, щоб скерувати його розвиток в певному напрямку, який повинен був привести до звільнення, спасіння, вічного блаженства.

Стає все більш зрозумілим, що у людства є один шлях розвитку гуманізму – це шлях відмови, як це не дивно звучить, від антропоцентризму. В центрі нового гуманістичного світогляду повинна стояти не просто людина як така (абстрактний індивід), а людина в усій повноті її зв'язків з суспільством, природою, Космосом, Абсолютом. Людина в цьому відношенні повинна піднятися на новий, вищий щабель еволюції і набути нового рівня свідомості – космічну свідомість. В цьому плані надзвичайно актуально звучать слова видатного фізика XX ст. Альберта Енштейна, який вказував на те, що “добре було б, якби наші вчені були більш релігійними, а священники – більш науковими”. Таким чином можна зробити висновок, що релігія в відіграла, відіграє і буде відігравати велику роль у житті і розвитку людства.

Цілком логічно виникає запитання, яким чином релігійний чинник, релігійна свідомість впливали на розвиток менталітету нашого народу. В свій час відомий німецький філософ Фіхте вказував, що наше “Я”, тобто наша свідомість породжує “Не-Я”, тобто оточуючий світ. Іншими словами, від “якості” нашої свідомості залежить життя, яким ми живемо. І з цим не можна не погодитися. Історія діє через конкретний моральний зріз (що визначається свідомістю) окремої особистості, групи або цілої нації. Введення християнства на Київську Русь породило проблему феномену двовір'я. І ці протиріччя в нашій свідомості без сумніву породжували протиріччя та негаразди в реальному житті нашого народу.

Культура праукраїнців як і в більшості прадавніх народів була землеробською, тому визначалася природно-космічними циклами. Нічого дивного немає в тому, що наші предки, які цілковито залежали від природи, намагалися встановити з останньою максимально гармонійні стосунки, розвиваючи тим самим свою екологічну свідомість. Досліджуючи календар наших пращурів можна зрозуміти їх світоглядні засади, філософію життя, яка реалізувалася через систему свят, обрядів, звичаїв.

Введення ж християнства в Київській Русі князем Володимиром привело до руйнування або спотворення прадавнього календаря. До речі, цікавим є той факт, що космічно-природні уявлення праукраїнців цілком узгоджувалися з концепцією про визначальну дію стихій (вогню, землі, металу, води, дерева), яку зустрічаємо в давньоіндійській, давньокитайській, давньогрецькій філософії. Ця концепція, до речі, зараз реалізується в гомеопатії, рефлексотерапії, астрології та ін.

Виходячи з цієї концепції найбільшої сили вода має під час зимового сонцестояння (21-23 грудня). В наших предків це було свято Роздва світла Дажбожого, яке символізувало зимовий поворот Сонця, коли Сонце починає прибувати. Сузір'я Діви входить у найдавнішу ніч у році. Сонце вступає в головне сузір'я Стрільця (Перуна). Це Свято народження всесвітніми силами (Сварогом – космічним вогнем і Ладою – космічним водним началом) Сонячної системи, втіленої у Сонці, Місяці, Зорі (символу небесної вологи). Це найвизначніше і найвеселіше зимове свято, яке символізує початок річного циклу. Після введення християнства на Київську Русь воно було поєднано з народженням Ісуса Христа, яке, як відомо, у православ'ї святкується 7 січня.

Сила стихії дерева найсильніша в березні, в день весняного рівнодення, коли наші предки шанували як свято Великодня, що символізувало перемогу світла над темрявою, коли день стає більшим за ніч. Головне весняне свято – пробудження землі від сну. В християнстві замінено на Пасху, яка не має сталої дати, а відзначається з березня по травень.

Сила вогню найбільша під час літнього сонцестояння (20-23 червня). За язичницьким календарем в цей день святкують Купайла, бога літнього сонцестояння. Вважається, що в цей час Купайло одружується з богинею води Даною. Цього дня наші предки зазвичай брали шлюб (злюб). Діти зачаті на Купайла народжувалися на Великдень і як вказують перекази були здорові і вродливі. В цей день також збирали трави, вважаючи, що зілля зібране в цей час мало наймогутніші властивості. В християнстві було замінене на Івана Купала (поєднання Купайла з Іваном Предтечею)

У вересні під час осіннього рівнодення найбільша сила металу. В язичництві це свято Світовида, бога Світла і Святості, творчого Духу Всесвіту. Святкуються проводи літа, свято врожаю. В християнстві відповідає різдву Богородиці.

Інші землеробські та світоглядні язичницькі свята, яке сакралізували життя наших предків, вносячи в нього вищий сенс єдності з вищими природними силами були замінені на християнські, які переважно визначалися вшануванням різноманітних мучеників і мучениць, які, як правило, нічого спільного з українським народом не мали. Це вело до відчуження нашого народу від природи, породження внутрішній і зовнішніх протиріч, втрати відчуття сенсу буття, а головне своєї власної автентичності.

Звичайно, автор далекий від думки, що введення християнства на Київську Русь являється свого роду помилкою історії і що християнство взагалі не спроможне вказати сенсозаважливі орієнтири для нашого народу. Зародившись майже дві тисячі років тому, християнство на той час мало фактично універсальну систему виховання і вдосконалення особистості. Заклик Ісуса Христа в Нагірній проповіді "бути такими ж доскональними як Батько наш небесний", вочевидь, можна вважати наріжним каменем християнства. Демократичний характер первісного християнства поєднувався з наявністю езотеричної частини його вчення. Як і в майже всіх східних релігіях вищі езотеричні знання в християнстві передавалися від учителя до учнів поступово по мірі їхнього духовного зростання:

Для отримання вищих знань у ранньому християнстві проводилися містерії, на наявність котрих вказував Оріген, та які досліджувала низка спеціалістів з галузі містичного богослов'я серед яких можна назвати Анні Безант¹ та одного з найвідоміших дослідників східних містичних вчень - Йога Рамачараку (Аткінсона). Останній до речі, вказував: "Багато що з ранніх вчень втрачено. Зараз Церква прагне зробити людей лише хорошими і вказує на святих, як на вище досягнення. А в стародавні часи в неї були значно вищі прагнення. Зробивши з людини святого, її праця лише починалася, тому що

¹ Див. напр.: Безант А. Эзотерическое христианство. - М.:Лила, 1991.

лише тоді він (святий - В.М.) міг сприйняти те, що вона (церква - В.М.) могла йому дати на той час, але зараз вже дати не може, оскільки забута стародавня мудрість. Тоді навчання ділилося на три певні стадії: Очищення, Просвітлення і Досконалість. Тепер вона задовольняється початковим Очищенням і не дає Просвітлення".¹

Вочевидь є всі підстави вважати, що християнство зародилося саме як містична релігія на чолі з харизматичним лідером Ісусом. Його вчення про душу, як образ Бога, про втілення заради спасіння людей Сина Божого, про сокровенне відродження людей силою Духу Святого, його заклик людини до богосиновства і до єдності з Богом, подібній єдності Сина з Батьком (Ів. 17:21-23), його есхатологічний ідеал (та буде Бог все у всьому - 1 Кор. 15:28), все це створює підґрунтя на якому розцвітала християнська містика. Особливо помітне місце займала містика в житті і вченні ранньої греко-східної церкви. Основна ідея греко-східного богослов'я - це ідея "обоження", яка була центральним пунктом релігійного життя Сходу, навколо котрої оберталися всі питання догматики, етики, містики. Для отців ранньо-християнської церкви обоження є не ідея, не теорія, не догма, а перш за все і більш всього - фактом їх внутрішнього життя. На цей факт, як на непорушний фундамент, вони спиралися в усіх тих випадках, коли їм доводилося вирішувати спірні питання свого часу. З цього факту вони виходили при розкритті свого сотеріологічного, етичного і есхатологічного вчення, на що вказує один з дослідників християнської містики П.Мінін.² Дійсно, важко не погодитися з цим автором відносно того, що ні догматичне вчення християнства, ні етика, ні богослужіння з його символікою, ні основні форми релігійного життя - аскетизм, чернецтво, не можуть бути осмислені без заглиблення в містичні витoki духовного життя Сходу.

Таким чином, з самого початку своєї історії християнство виступало саме з ідеєю створення нової людини, розкриття її богоподібної сутності. Однак, порівнюючи духовну практику первісних християн з практикою сучасного православ'я ми можемо прийти до висновку, що таке порівняння буде в багатьох аспектах не на користь останнього. Така інвалюція відбувалася за декількох чинників.

Поширюючись на теренах Римської імперії, первісне християнство, поступово втрачало свою містичність та езотеричність, оскільки апелювало до найбідніших шарів населення, які з огляду на свій духовно-інтелектуальний рівень не тільки не могли засвоїти в повному обсязі християнське вчення, але навіть наблизитись до цього рівня. Духовну практику "обоження" ці верстви населення також не могли зрозуміти і замінювали її в більшості випадків сліпою вірою, що вело до фанатизму, догматизму та інших негативних наслідків. Ставши офіційною римською релігією, християнство взагалі підпало в залежність від світської влади, причому особливо це проявилось в східній частині Римської імперії.

Як офіційна ідеологія християнство боролось з язичницькими культами, що, до речі, нерідко мали досить розвинуту містичну основу, з філософськими течіями, які ставили за мету містичне пізнання Абсолюту та ересеями, що, як правило, апелювали до містики первісного християнства. Це, природно, вело до антагоністичних протиріч між ересеями з одного боку та вже досить задогматизованою офіційною церквою і світською владою з іншого. Церква і влада виступали проти будь-яких несанкціонованих тенденцій в духовному та політичному житті єдиним фронтом, вбачаючи в них підрип своїх засад.

Крім того, треба враховувати, що шлях "обоження", котрим йшов християнський містик, завжди крив у собі небезпеку, яка власне, притаманна шляху містиків всіх часів і народів. Ця небезпека криється в спокусі гординею, оскільки людині, котра розвинула в собі надприродні з точки зору буденного загалу здібності досить важко іноді зберігати смиренність, яка слугує запорукою встановлення гармонічних несуперечливих відносин між нею та оточуючим світом і не піддатися спокусі усвідомлення своєї зверхності. Мабуть, саме тому церква, прагнучи зберегти в своїх віруючих незаймане почуття

¹ Рамачарака Йог. Жизнь Иисуса Христа в оккультном освещении. – Рига: Книгоиздательство Н.Гудкова, Б./г. - С.134.

² Минин П. Главные направления древне-церковной мистики // Мистическое богословие. – К.:Путь к Истине, 1991. - С.339.

смирності перед Богом з досить великою осторогою, а іноді й відвертою підозрою або навіть засудженням ставилась до різних паранормальних психічних здібностей (отримання так званих "святих дарів", як їх іменує християнська езотерична традиція), якщо такі раптом з'являлися в результаті духовної практики у ченців або в когось з прихожан. Все це вело до втрати містичних аспектів в самому християнстві, підміни їх догматикою, заміни езотеричного шляху ("Входьте вузькими воротами") на екзотеричний, пристосований для широких мас населення.

Значних втрат християнство зазнало і при запровадженні його на Київській Русі. Цьому сприяла низка причин. По-перше, воно вводилося насильницькими методами, на недостатньо підготовлений ґрунт, руйнуючи тисячолітні язичницькі традиції наших предків, які мали досить високий культурний рівень.

По-друге, християнство прийшло до нас з Візантії, чужої за духом та культурою нам державі, яка до того ж на той час знаходилася в політичній, економічній та духовній кризі, причому християнство як державна ідеологія не могло не нести на собі відбитку цих державних негараздів, деформуючи тим самим морально-етичні засади християнства.

По-третє, що фактично впливає з перших двох названих моментів, християнство впроваджувалося обрядовою стороною, діючи переважно на емоції, котрі воно не завжди могло закріпити у вигляді переконань. На наш погляд, це негативно впливало на моральний клімат нашого народу, явилось однією з причин різних політичних та економічних катаклізмів, що потрясли нашу країну на протязі тисячі років. В психологічному плані це сприяло породженню легенди про загадковість слов'янської душі. Ця загадковість, з нашої точки зору, в значній мірі може бути пояснена тим, що маючи тисячолітні традиції язичницької ведичної культури в плані вдосконалення особистості, маючи потяг до цього і навіть генну спадковість, котра визначала в певній мірі схильність до життя за допомогою трансової культури і в той же час не маючи достатньої можливості реалізувати все це в рамках досить препарованої системи християнського вчення, російський народ (український в меншій мірі, оскільки більше зазнавав впливу європейського раціоналізму) мав схильність до несподіваних, на перший погляд, непередбачених вчинків. Наприклад, Олександр Дюма, який в свій час відвідав Росію, зробив таке зауваження: "Росіяни завжди дивуються наслідкам своїх вчинків".

Християнство у формі православ'я майже завжди залежало від світської влади, якій, власне, глибинні духовні пошуки були не потрібні. Використання духовної влади для потреб світської особливо зросло під час правління Петра I, який в значній мірі тим самим підірвав її авторитет в суспільстві, заклавши тим самим міну уповільненої дії. Іншою ж причиною недостатнього поширення езотеричних моментів православ'я можна назвати чіткій розподіл на клір і мирян, яких церква вважала за непотрібне посвячувати в осягнення релігійних таїнств.

Така значною мірою препарована та задогматизована система православ'я, що утверджувалась в царській Росії, куди входила на той час Україна, викликала невдоволення різних верств населення, особливо інтелігенції, оскільки не могла задовольнити її духовних пошуків. Це проявилось в творчості нашого українського філософа Григорія Сковороди, широкі світоглядні погляди котрого явно не вписувалась у вузькі рамки офіційного богослов'я. До речі, до появи на культурно-історичній арені Тараса Шевченка, кожна українська сім'я вважала за належне мати в своїй оселі портрет Сковороди, який символізував духовні пошуки українського народу. Таке критичне сприйняття рідного православ'я було характерним не лише для українців. Так, російський письменник Лев Толстой в свій час видав книгу "Критика догматичного богослов'я", де в досить різкій формі намагався довести неспроможність офіційної церкви претендувати на роль духовного поводиря. Принципово важливо відзначити, що толстовський антиклерикальний вибух не був свого роду унікальним або несподіваним. Це досить логічний закономірний прояв загальної реакції мислячого передового суспільства дореволюційної доби на реальну роль та функції православної церкви. Можна згадати у зв'язку з цим творчість художника В.Г.Перова який за декілька десятиліть до Толстого створив низку антиклерикальних композицій, серед яких такі картини як "Чаювання в

Митищах", "Проповідь на селі", "Сільський хід на Пасху" тощо. Ці твори не залишають жодних сумнівів, що відносини широких верств суспільства з церквою аж ніяк не були благополучними. Саме такий стан речей, тобто значна втрата авторитету православної церкви, переведення нею релігійної сутності на догматичний та обрядовий рівень і дозволив, без сумніву, проголосити в свій час Радянський Союз країною масового атеїзму. До речі, в культурі особистості Й.Сталіна можна углядіти відродження язичницького культу вождя в примітивному варіанті. Оскільки грецькі боги нам більш відомі, ніж рідні слов'янські, то можна зробити наступне порівняння. Так само як Зевс зображувався бенкетуючим на Олімпі, так само в свідомості народу Сталін зображувався бенкетуючим зі своїм політбюро. Зевс був головним богом, нижче за нього стояли інші боги. Відповідно до цього Сталін зображувався головним вождем, рангом за нього стояли інші "вожді". Такому язичницькому богу потрібно було приносити криваві жертви, тому на 80 % кого забрало НКВД було забрано за доносами рядових громадян – сусідів, колег по роботі, знайомих тощо.

Зараз відбувається процес відродження релігійності в суспільстві. Але знову ж таки можна спостерігати процес боротьби християнства і примітивної язичницької ідеології. Якщо християнство завжди тяжіло до законності, до рівності, до смиренності, то язичництво в примітивному варіанті завжди сакралізувало культ сили. Тому в історії нашого суспільства завжди шанували царів-деспотів, пізніше революціонерів, зараз неабиякий авторитет мають злодії в законі, тобто людей, які завжди чхати хотіли на будь-яку законність і все що з нею пов'язано. До речі, цікавим є факт з досвіду автора як викладача вузу відносно того, що студентам легше дається вивчення буддизму і навіть ісламу, ніж православ'я, яке вже понад 1000 років існує на території нашої країни.

Природно, постає питання: яким чином можна подолати проблему двовір'я, яка породжує кардинальні протиріччя в нашому суспільстві. Варіантів, власне, може бути два – або це буде освоєння езотеричного потенціалу християнства і поєднання його з глибинними традиціями нашого народу, які функціонували тисячоліттями в рамках язичницької релігії. При цьому потрібно не забувати, що попри всі критичні зауваження щодо історичних шляхів православ'я у східнослов'янських державах, не можна обминути увагою, що східне слов'янство породило таких велетнів християнського духу як, наприклад, Сергій Радоніжський, Серафим Саровський, Іоан Кронштадський та багато інших. Інший шлях можливий в створенні нової універсальної релігії, яка зможе вказати шлях до подолання кризових явищ нашого суспільства, на базі кращих язичницьких традицій і глибинних основ християнства в поєднання з релігійними досягненнями інших релігій.

*Антоній (Махота), єпископ**

СОЦІАЛЬНЕ СЛУЖІННЯ ЦЕРКВИ В ОБ'ЄДНАНІЙ ЄВРОПІ

Тема Європи має особливе значення в процесі становлення східно-християнського способу життя і світогляду. Східно-християнська цивілізація, як і будь-яка інша, породила власний самобутній спосіб життя. Його філософія і форма з'явилися в результаті зусиль багатьох поколінь, народів, що сповідали Православ'я і які намагались будувати особисте і громадське життя відповідно до апостольської віри. Візантія, а через неї і православно-слов'янський світ успадкував еллінську мудрість, римські правові і державні традиції перетворені християнським світом. Через християнство в спільну сім'ю європейських народів ввійшла і Русь-Україна. Розрив в 1054 р. Західної і Східної Церкви утворив два самостійних цивілізаційних центри в Європі. З падінням Візантії значно ослабнув зв'язок між цими центрами, кожний з яких по-своєму розвивав римську спадщину.

У радянські часи знову наступила перерва в тісних контактах, що межувала с

* керуючий Хмельницькою єпархією УПЦ Київського Патріархату

ізоляцією. У 90-і роки відбувалося відродження вільного спілкування між двома частинами Європи. Ніколи, навіть у самі напружені роки, і на Сході, і на Заході не вмирала думка про відновлення європейської єдності у віровчительному, культурному і навіть політичному плані. Ідея єдиної Європи, всеосяжного міжнародного союзу і навіть загальної держави на європейському просторі існує вже тисячоліття. Її прагнули втілити в життя багато народів, що населяли континент: греки, римляни, візантійці, франки, французи, німці, якоюсь мірою Російська імперія, а потім і Радянський Союз. Їхні проекти були неминуче пофарбовані культурою і рівнем досягнень кожної епохи. І от, майже 50 років тому, після двох самих кровопролитних війн ХХ ст. народи Європи почали ще одну історичну спробу об'єднатися заради загального процвітання, миру і безпеки. На жаль, цей процес почався, коли Європа була розділена на два ворожі ідеологізовані табори. Вражений тоталітаризмом Схід сприймався як загроза для Заходу, а тому був одним із зовнішніх консолідуючих факторів для “капіталістичних” країн. З падінням на Сході колишньої державної системи для всіх країн континенту відкрилася можливість будівництва дружніх відносин. Ми і зараз йдемо цим шляхом, але не без помилок, що час від часу споруджують між нами нові стіни нерозуміння. Приходиться констатувати, що країни Східної Європи, за деяким винятком, руйнуючи колишню не тільки політичну і ідеологічну, але також соціальну й економічну систему, залишилися вірними одному з головних принципів більшовизму: зруйнувати старий світ до «основания», а потім побудувати новий світ на його уламках. Після катастрофи комунізму ці країни ніби зневірилися у власних силах, немов вважаючи, що їх народний геній більше не здатний виробити оригінальну модель суспільного устрою. Тому вони, часто бездумно, стали запозичати зовнішні рецепти. У той же час майже весь західний світ прийняв стосовно Сходу позу “вчителя життя”, що, однак, не спромігся вивчити індивідуальних особливостей своїх “учнів”. Та й взагалі сам учительський тон Заходу викликає роздратування в східноєвропейських країнах. Необхідно зрозуміти, що Схід Європи не хоче сліпо плисти за правилами, виробленими колись, кимсь, без його участі, без обліку особливостей світогляду його жителів, лише тому, що ці правила на даному історичному етапі забезпечують процвітання визначеної частини жителів Землі. Приймаючи до уваги все вищесказане, мені не хотілося б шукати шляхів пристосування східно-християнської цивілізації до західного проекту єдиної Європи. Я бажаю говорити про те, від чого не відмовиться ніколи східно-християнський світ, але чим він може і прагне поділитися з Західною Європою.

Роздуми на цю тему перестали бути тільки інтелектуальною працею після того, як на початку 90-х років постало питання про розширення Організації Північно-Атлантичного договору і Європейського Союзу на Схід і частково на країни, що належать православній традиції: Румунію, Болгарію, Кіпр, а також на ті держави, де історично проживає велика православна меншість: Польщу, Словаччину, Литву, Латвію, Естонію. Чи стане європейська інтеграція лише поширенням на ці країни влади західних інститутів і норм, чи західноєвропейська інтеграція якісно зміниться і перетвориться дійсно в загальноєвропейську? Свій внесок у процес обговорення європейського майбутнього можуть зробити не тільки різні урядові інституції, але і організації цивільного суспільства, у тому числі релігійні громади.

У сучасній Україні дуже багато запозичень із західної культури в різних сферах життя. Але паралельно західної - по суті, я б сказав, секулярної моделі, у нашій країні продовжують зберігатися українські традиції. Вони культивуються традиційними релігійними громадами і присутні в різних сферах суспільства через віруючих громадян. Причому саме українська православність як сукупність православних віруючих є основним живим носієм ідентифікаційного коду української цивілізації.

Маючи таке бачення, наша Церква ні в якій мірі не узурпує владу і не заміряється на право держави представляти Україну в міжнародних відносинах. У Церкві є своя специфічна область відносин з іншими культурами і народами – область духовна, світоглядна, філософська. По темах глибинних основ буття і мотивацій людської діяльності - темам, що включають як компоненти особистого так і соціального життя

людини Церква знаходить у Європі безліч партнерів для діалогу. Це і вже традиційні відносини з іншими християнськими конфесіями, іншими релігіями, культурним, освітнім і науковим світом, владою різних держав. Тепер додається і діалог з міжурядовими структурами.

Зміни в суспільному житті, очікувані на Заході і Сході, змушують нас знову осмислити роль православної цивілізації в будівництві єдиної Європи. Протягом багатьох століть православна віра і православний спосіб життя формували національно-культурний світогляд цілого ряду країн Сходу Європи, включаючи Україну. Православ'я було тією системою координат, по якій відмірювалося життя багатьох народів. Головною відмітною рисою православного співтовариства є переконаність у необхідності релігійного способу життя, тобто такого способу життя, що припускає опору на релігійну мотивацію в будь-якій діяльності, наявність духовних основ соціального порядку і духовних цілей суспільного розвитку. Даний підхід затверджує активна присутність Церкви у світі.

А для чого, власне кажучи, ця присутність потрібна? Усередині релігійних громад нерідко існує дуже упереджене відношення до самої ідеї діалогу зі світським суспільством. Так, є стійке представлення про те, що “світ лежить у злі” і що зло нездоланне, з чого випливає прагнення до самоізоляції.

Ми заявляємо, що діяльність Церкви не повинна обмежуватися тільки проповіддю всередині релігійної громади. Рух назустріч світу, прагнення перетворити його є невід'ємною частиною церковного життя. Отже, для східнохристиянської цивілізації релігійний ідеал нерозривно пов'язаний не тільки з особистою, але і з громадським життям, із усіма думками, словами, вчинками людини, з влаштуванням родини, колективу, народу, держави. Крім цього, християнському Сходу властиві й інші характерні риси: представлення про безумовну першість духовного над матеріальним, жертвовності і самообмеження над прагненням до земного успіху, загальних інтересів над частковими, вірності істині і ідеалам над життєвою користю, благополуччям, безпекою.

Церква прагне заявити про себе на європейському континенті. Її турбує штучно затвержене домінування секулярно-ліберального світогляду на всіх рівнях громадського життя більшості країн Європи, а також в інтеграційних інститутах.

Виникає принципове питання: чи має право на глобальну монополію секулярна, ліберально-гуманістична модель устрою держави, суспільства і міжнародних відносин? Чи не призиває нас ріст релігійного впливу на соціальний порядок відноситися до такого впливу і до його викликів гранично серйозно, розуміючи, що суспільство, позбавлене можливості реалізувати релігійну ідею як головну і центральну може виявитися позбавленим стійкого майбутнього?

Недавні події показали, якими небезпечним може бути зіткнення двох безальтернативних, що претендують на монополію “глобальних проєктів” - ліберально-гуманістичного і радикально-консервативного. Придушення одного з них іншим, до чого іноді відкрито призивають, - не вихід, а шлях до самогубства. Сьогодні відбувається відродження історичної самосвідомості народів посттоталітарних країн. Вони прагнуть до соціально-культурного буття, яке відповідало б їхньої самотності, не робило би насильства над їхніми поглядами і традиціями.

Незважаючи на очевидні успіхи в економічному, технологічному і соціальному розвитку, останнім часом західні країни також зштовхнулися з поруч викликів, відповідей на які буде залежати їхня доля. Багато в чому ці виклики носять духовний і світоглядний характер. Так, у процесах інтеграції для багатьох став очевидним розрив між існуючою системою керування ЄС і рядовими громадянами, включаючи ту частину суспільства, що відстоює традиційні моральні і релігійні цінності. Як свідчать події в окремих європейських країнах, дана частина суспільства збільшується, але не знаходить відображення своїх сподівань у проведеній політиці і не одержує видимого представництва в загальноєвропейських механізмах прийняття рішень.

Особливі побоювання процес реформування ЄС викликає в жителів “країн-кандидатів”, доля яких, на думку багатьох, уже зараз зважується від їхнього імені, але без

їхньої участі. Прихильники гуманістичного ліберального світогляду повинні визнати справжній плюралізм ідей і поглядів на всьому європейському просторі, право різних громад на збереження своєї культурної і духовної самобутності, ядром яких часто є релігія. Ця задача виходить за рамки Європи, здобуваючи світовий масштаб.

Необхідна реформа і глобальне керування – політичного, економічного, військового, – і реформа відповідних правових норм, що могла б привести до твердження багатополярного і багатокладного світопорядку, до визнання плюралізму культур, релігій, світоглядів, правових і політичних систем, до відмовлення від нав'язування якому-небудь народу “єдино універсальної” цивілізаційної моделі. Спільно ми повинні створити такі умови, при яких демократична воля індивіда, у тому числі його право на релігійне самовизначення, не порушували б права національних громад зберігати вірність своїм традиціям, суспільній етиці, релігії. Особливо це важливо при підході до регулюванню діяльності псевдорелігійних, деструктивних і екстремістських рухів, а також при виявленні фактів зловживань релігійною волею з боку традиційних конфесій, що часом ведуть експансію в різних регіонах Європи, а це загрожує суспільному спокою і порядку.

У зв'язку з цим Україна може запропонувати Європі свій досвід міжконфесійних відносин, що, на відміну від Західної Європи, яка знала кровопролитні релігійні війни, нагромадився в умовах добросусідських відносин між православними, католиками, та іншими віруючими християнських конфесій.

Думаю, що збереження всього різноманіття моделей церковно-державних відносин у Європі дозволить країнам і народам вільно визначати ступінь взаємопроникнення Церкви і держави, їхнього партнерства в соціальної, гуманітарної, освітньої, культурній і інших сферах.

Базуючись на даних позиціях, тільки визнана з допомогою держави Помісна Православна Церква в Україні буде прагнути внести творчий вклад у розвиток духовних, моральних і світоглядних основ Європейського Союзу через православних віруючих, а також за допомогою прямого діалогу нашої створеної Церкви із суспільними і політичними силами Західної Європи. Помісна Православна Церква в Україні готова співпрацювати з іншими європейськими церквами, громадськістю, представниками міжурядових структур у виробленні сучасного виміру загальної Європи.

Глибоко переконаний, що сучасне суспільство повинне будуватися так, аби надавати можливість своїм членам жити і надходити відповідно до норм своєї віри. Тому не можна обмежувати Церкву участю тільки в обговоренні питань, що стосуються проблем її правового статусу, міжконфесійних відносин і таке інше. Церковні представники готові брати участь в обговоренні питань загальноєвропейської безпеки, соціальної діяльності, етики використання сучасних технологій і тому подібне.

У зв'язку з цим головним завданням нашої співпраці з ЄС стане творення багатоформатного механізму міжцивілізаційного діалогу. Саме так наша Церква бачить участь своєї духовної традиції у творенні єдиної мирної і процвітаючої Європи. Ми і далі маємо намір вести діалог з різних питань, пояснюючи нашим західним друзям особливості православного світогляду й одночасно вивчаючи їх духовний і суспільний досвід.

*Олексій Титаренко**

СУЧАСНЕ СОЦІАЛЬНЕ КАТОЛИЦЬКЕ ВЧЕННЯ: ПРОБЛЕМИ ТА ТЕНДЕНЦІЇ

Процеси та зміни, що відбуваються в суспільно-економічному житті України ставлять перед українським релігієзнавством надзвичайно важливі питання, зокрема: яку роль повинна та може відігравати Церква в суспільному житті України; чи може Церква виступати консолідуючим чинником; чи мають релігійні організації, які широко представлені на теренах України конкретні програми побудови взаємовідносин з

* аспірант Київського національного університету ім.Тараса Шевченка

державою.

Перед українською державою об'єктивно постають нові історичні завдання економічної, політичної, духовної і культурної розбудови суспільства відповідно до сучасних загальносвітових стандартів. Природно, що вирішення цих завдань вимагає переходу на новий рівень державно-церковних відносин та пошуку цілковито нових конструктивних ідей, підходів і принципів, які змогли б ідеологічно забезпечити етап соціального і духовного відродження України. Логічним постає запитання чи діяльність релігійних конфесій взагалі може сприяти об'єднанню громадян навколо спільних цінностей та інтересів, єдиної загальної для всіх ідеї-мети. Ситуація в Україні складається таким чином, що жодна релігійна конфесія не в змозі згуртувати більшість членів суспільства навколо свого вчення.

Постає необхідність створення умов для таких державно-церковних відносин, за яких релігійні організації стали б чинником духовного відродження в умовах дегуманізації та деморалізації суспільства, які особливо проявляються в певній соціально-політичній апатії громадян з одного боку, а також у швидкому та остаточному розпаді духовно-моральних основ національного буття та втрати національної ідентичності - з іншого. В цій надзвичайно складній ситуації майже всі традиційні та нетрадиційні для України релігійні конфесії наполегливо пропонують свій особистий світогляд як соціальну ідеологію і, свого роду, "державну релігію", яка повинна сприяти об'єднанню українського суспільства.

Виникає небезпека штучного нав'язування суспільству офіційно прийнятих поглядів та ідей якоїсь однієї з українських церков. Крім того, релігія не може бути державною, слід уникати її офіціалізації, оскільки поняття "правова демократична держава" має на увазі реалізацію справжньої свободи совісті, духовний та ідейний плюралізм, віротерпимість і повне відокремлення церкви від держави.

Наше суспільство в цілому є сучасним, розвиненим, освіченим і світським. Для держави, в умовах поліконфесійності, важливо зайняти зважену позицію, яка б ґрунтувалася на комплексних релігієзнавчих дослідженнях. Такий характер досліджень зумовлює звертання до глибоких загальних і конкретно-наукових методів, а саме: до філософського (виокремлення базових положень християнської соціології), структурно-функціонального (дослідження принципів побудови християнських соціальних доктрин) аналізу, синтезу (формування соціальних концепцій християнства), індивідуалізації (виокремлення конфесійних інваріантів соціальної доктрини), узагальнення (аналіз „християнського способу життя” в модерному світі). Постає необхідність історичного аналізу розвитку загальнохристиянських і конфесійних соціальних концепцій.

Незаангажоване релігієзнавче осмислення дасть можливість розкрити основні тенденції модернізації християнських церков в Україні, як наслідок трансформацій конфесійного богослов'я на початку нового тисячоліття. Це допоможе уникнути можливих міжрелігійних та міжконфесійних конфліктів. Тому дослідження цієї теми набуває не тільки науково-теоретичної, але й соціально-практичної значущості.

На даному етапі релігієзнавчих досліджень соціально християнських вчень, доцільним видається проведення порівняльного аналізу соціальних доктрин ведучих християнських конфесій в Україні. Ці фактори обумовлюють актуальність вивчення та всебічного дослідження сучасних соціальних доктрин для вітчизняної релігієзнавчої науки. Розробка даної теми пов'язана з іменами українських вчених А.Колодного, Б.Лобовика, П.Яроцького, М.Заковича й інших. Найбільш видатними зарубіжними представниками, які досліджували соціальне вчення, крім пап, авторів соціальних енциклік, є Е.-В. Бокенферде, А.Бруннер, Р.Гвардіні, Г.Гундлах, еп.Кеттелер, П. де Лобье, Й.Майка, І.Меснер, Н.Монцель, Х.Майєр, Е.Нейрот, О. фон Нель-Бройнінг, Х.Пеш, Й.Піпер, А.Раушер, Б.Сутор, Е.Трельч, А.Утц, Г.фон Хертлінг, Ф.Хітце, Йю Хофнер, Т.Хер, М.Шеллер.

З усіх християнських віросповідань католицизм має найбільш розвинуту і деталізовану соціальну доктрину. Однак це не дає йому серйозних переваг перед іншими християнськими Церквами. Кожна з них має власний досвід у справі евангелізації,

орієнтується в духовних і соціальних потребах своїх віруючих, має можливість творчо осмислювати позитивний досвід інших церков. В даній статті доцільно зупинитися на сучасній концепції соціальної діяльності Католицької Церкви.

Сучасна соціальна доктрина Католицької Церкви традиційно походить з вимог євангельських моральних законів та моральних принципів загальнолюдського характеру. В її інтерпретації людина, в першу чергу, не мислячий, а люблячий суб'єкт – серце вважається морально. категорією і цінується вище права і розуму. Особистість людини, створеної за образом і подобою Бога, розглядається як найяскравіше відображення Бога і центр соціального вчення Церкви. Ще більшою мірою зберігає своє значення золоте правило Євангелія про любов до ближнього, яке розповсюджується і на „далеких”, тобто нехристиян, невіруючих і прирівнюється до любові до Бога. В енцикліці „Фідес ет раціо” (1998) говориться, що Христос дозволяє двом народам стати „єдиним”. Ті, що були „далекими”, стають „ближніми” завдяки Пасхальному таїнству.

Іван Павло II заявляє, що Бог призвав створити єдину сім'ю людства незалежно від національних чи расових розходжень. Папа виступає за побудову цивілізації любові, за такий світ, в якому всім буде добре, за світ, заснований на довірі, співробітництві та взаємній повазі всіх людей і країн.

Католицька соціальна доктрина підкреслює право кожної людини на справді людське життя, достатнє забезпечення харчуванням, одягом, житлом, охороною здоров'я, можливістю вільного вибору способу життя і основ сім'ї, одержання виховання й освіти, а також роботи, права на повагу й отримання інформації. І це саме права, а не жест добродійності. Другий Ватиканський Собор (1962–1965) рекомендував віддавати пріоритет не суспільному прогресу, а користі і благу кожної особистості („ГAUDIUM ET SPES”). За ствердженням нинішнього Папи, людина повинна бути в центрі будь-якого соціального проекту.

Особлива увага приділяється праці, яка розглядається не як засіб виробництва, а як мірило людського існування, свідчення солідарності всіх людей. За словами енцикліки „LABOREM EXERCENSES” (1981), за допомогою праці людина не тільки перетворює природу, але і реалізує себе саму і стає більшою мірою людиною.

Сучасна соціальна доктрина католицизму затверджує недостатність сформованого після другої світової війни в розвинутих державах західного зразку „біному - держава плюс ринок”. І відносини громадянина з державою пропонується доповнити „посередницьким суспільством”, що складається з окремих громадян (сімейні підряди, некомерційні підприємства типу громад по захисту самих слабких і немічних, охороні навколишнього середовища, допомозі хворим, старим і т.д.). Державі приділяється роль координатора, який не втручається в їхню діяльність. Крім того, висувається необхідність довгострокового планування і розвитку заснованої на етичних критеріях соціальної культури, використання морального потенціалу людства і забезпечення розвитку і просування кожної людини.

В постсинодальному зверненні „Екклезія ін Америка» (1999) Іван Павло II засудив такі, „волаючі до небес соціальні гріхи”, як наркобізнес і відмивання грошей, корупцію, тероризм, гонку озброєнь, расову дискримінацію, соціальну нерівність і порушення екологічного балансу. Глобалізація фінансів, економіки, торгівлі і праці не повинна зазіхати на пріоритет і достоїнство людини. За визначенням Папи „люди, народи, країни - не знаряддя, а учасники, суб'єкти свого майбутнього”.¹

Одним з найважливіших аспектів соціальної доктрини католицизму є турбота про бідних, пригноблених, знедолених. Про вибір на користь бідних і любові до них, свідчить осуд церквою всіх форм експлуатації, дискримінації і расизму, проголошення конкретної солідарності і братерства без меж, постійне євангельське й євангелізаторське служіння знедоленим. В свою чергу моральна деградація, корупція, самотність міського населення, молодіжні насильство і злочинність відзначаються як нові форми бідності і рабства.

В постсинодальному апостольському зверненні папи «Віта консекрата» (1996)

¹ La Documentation Catholique, 7.II.99, p. 128; ibid., 21.V.2000, p. 452.

уточнюється, що бідні – це пригноблені, маргінали, старі, хворі. Виокремлюються „нові бідні” – наркомани, хворі СНІДом, безробітні, особливо молодь, матері-одинаки, діти і підлітки з неповних родин, біженці і переміщені особи, бездомні, самотні жителі міст. Сьогодні католицька доктрина відзначає, що бідні є бідними тому, що вони витиснуті з вільного ринку праці і капіталу, із суспільного і виробничого життя ще до позбавлення їх матеріальних засобів.

Іван Павло II підкреслює, „що милосердя варто мати нове обличчя”, не обмежене допомогою. Люди повинні вирішувати свої проблеми самостійно, хоча і за підтримки безкорисливими друзями. Кожна людина має власне місце в суспільстві і повинна брати участь в побудові загального добробуту. Все населення цілком - родина, старі, діти, інваліди, в тому числі й розумово відсталі, складає первинний суспільний капітал, всі вони вносять свій внесок у добробут суспільства, тому до них варто відноситися як до братів і сестер, не принижуючи їхнього достоїнства. Енцикліка „Центезімус аннус” (1991) затверджує, що бідняки-маргінали – це потенційні союзники у справі побудови справедливішого світового порядку, вони здатні не тільки поліпшити своє життя, але й внести вклад у досягнення загального процвітання, а включення бідних у суспільні, виробничі і ринкові відносини збагатило б, в свою чергу, і багатих.

Сьогодні католики-активісти борються за зміну менталітету і повернення цим людям віри у власне достоїнство, висуваючи гасло „вслухати, зрозуміти і прийняти”. Папа закликає всіх католиків „захищати достоїнство людини, особливо бідного і маргіналізованого”, визнаючи „конкретні права тих, хто не має прав” і, стаючи „голосом безголосих”. Він відзначає, що одного вчення недостатньо, вчити реалізації прав людини для християн означає жити за Євангелієм, адже вони зобов'язані власним життям „свідчити про пріоритет любові Бога до людини, природи, стабільної гарантії миру між людьми і в усьому світі”, захищати борців за права людини. Це особливо стосується священнослужителів, які покликані своїм життям давати приклад християнського служіння, як, наприклад, мати Тереза Калькутська.

Змінилось також ставлення до мирян. Сучасна католицька доктрина стверджує, що завдяки водохрещенню і конфірмації всі миряни є місіонерами. Їх розглядають вже не як співробітників, а як партнерів священиків, ченців і черниць, як „знак і знаряддя” Порядку і єдності. Єпископів, священиків і мирян католицька єдиноначальність закликає працювати спільно, в дусі взаємної поваги, компетенції і досвіду. Передбачається активна участь мирян в літургійному і катехизичному житті. На них покладена особлива відповідальність за створення церковних громад і право представляти Церкву в політиці, економіці, промисловості, освіті, засобах інформації, науці, техніці, мистецтві та спорті („Екклесія ін Азія”).

Пропонується створити центри по підготовці мирян до самої широкої місіонерської діяльності. Особливу увагу Католицька Церква приділяє розвитку соціальної культури, цивільному вихованню і формуванню свідомості й етики соціальних керівників, політиків, молоді тощо.

Борг людини і християнина полягає у включенні в громадське життя. Обов'язок християнських громад – через призму Євангелія проаналізувати ситуацію у своїй країні і, спираючись на соціальну доктрину Церкви, взяти участь у вирішенні конкретних місцевих проблем, необхідних соціальних, етичних, політичних і економічних перетворень. Неурядові організації і цивільне суспільство розглядаються як спосіб народної участі в побудові більш справедливого ладу. Обов'язок держави – допомогти благодійним організаціям, покликаним висловлювати вимоги населення, особливо слабких і немічних, а також співробітничати з усіма урядовими і неурядовими організаціями в реалізації прийнятих рішень. Перед міжнародними католицькими організаціями стоїть завдання домогтися визнання і відповідного статусу при ООН і міжнародних неурядових організаціях. Європейські церкви, через католицькі асоціації, надають матеріальну допомогу євангелізації, яку проводять церкви в країнах, що розвиваються.

Католицька вища церковна ієрархія постійно підкреслює, що свою доктрину

Церква не нав'язує, а пропонує, надаючи свободу вибору. Підкреслюється, що в місію Церкви не входить визначення техніки рішення всіх соціальних проблем. Її основне завдання полягає у формуванні моральної свідомості і відповідальності за економічні програми і політику, соціальну інформацію, культуру, охорону здоров'я і т.д. Однак Церква здатна частково допомогти в організації забезпечення харчуванням, одягом, житлом, ліками, системою навчання тих, хто гостро цього потребує. Багато ченців, черниць, мирян стали професійними соціальними працівниками різних католицьких благодійних організацій, які діють іноді разом з аналогічними організаціями інших християнських церков, а також і з неурядовими організаціями. Вони відвідують хворих і ув'язнених, беруть участь у реабілітації молодих злочинців, зустрічаються з інвалідами і старими, з безробітною молоддю, допомагають біженцям і емігрантам адаптуватися в країні перебування, виступають за їхні права. Існують католицькі нічліжки, притулки, їдальні, лікарні, диспансери, школи різних рівнів, включаючи університети, курси початкової професійної підготовки, а також спортивні майданчики.

Католицька Церква вважає сьогодні особливо важливою роботу серед бідних і безробітних, тому що саме там знаходить зрешений ґрунт злочинність – наркоманія, проституція, торгівля зброєю, і стає все більше жертв злочинців, які потребують допомоги. Іван Павло II виступає за залучення суспільної думки до поширення в цьому середовищі моральних цінностей і законності.

Окремі національні католицькі церкви останнім часом виступили з переліком важливих ініціатив соціального характеру. Зокрема, католицькі церкви Франції дали притулок емігрантам без документів і висловилися за впорядкування їхнього статусу і забезпечення тривалості перебування в країні. За рішенням Синоду по Азії (1998), на континенті створений Єпископський інститут соціальної діяльності, який буде займатися проблемами бідності. В 2000 р. християнські церкви США прийняли розраховану на 10 років програму боротьби з бідністю, на яку віддають 10% своїх доходів.

Ставлення до бідняків переноситься і на країни, що розвиваються. Другий Ватиканський Собор запропонував допомагати третьому світу таким чином, щоб і окремі люди, і цілі народи зуміли прийти до самозабезпечення і розвиватися самостійно (Грудіум ет спес"). Іван Павло II навесні 1996 р. оголосив про початок нової політики соціальної солідарності, заснованої на стимулюванні ініціативи і відповідальності об'єктів допомоги, на використанні субсидій для надання самим слабким можливості конкретного прояву свого потенціалу на базі наявних ресурсів. Якщо раніше католицькі волонтеридобровольці самі будували на місцях школи, лікарні, житлові будинки, проводили електрику і копали колодязі, то тепер вони намагаються якнайбільше залучати до цих робіт місцеве населення, поруч з цим, займаючись його професійним навчанням.

За сучасною соціальною доктриною міжнародне співробітництво не може бути зведене тільки до гуманітарної допомоги, воно повинне стати показником конкретних зобов'язань з солідарності. Зокрема, папа неодноразово висловлювався за скасування чи скорочення зовнішнього боргу самих бідних країн, як жест доброї волі з нагоди початку третього тисячоліття. Католицька Церква виступає за забезпечення фінансової допомоги і відповідні технологічні трансфери при врахуванні властивого бідним країнам ритму розвитку.

Іван Павло II підкреслює, що несправедливість у відношенні до бідних людей, народів, країн, порушення економічної рівноваги і розвитку здатні поставити під сумнів саме виживання людства, привести історію нашої Землі до передчасного кінця. Вже в своїй першій енцикліці „Редемптор гомініс” (1979) папа відзначав „нерушимий зв'язок” прав людини з миром у світі: війна починається з порушення цих прав, стаючи, в свою чергу, причиною ще більш серйозного насильства. Постійно стверджуючи, що мир можливий, він пов'язує його з повагою достоїнства людини і пошуками загального добробуту. Іван Павло II оголосив мир у світі правом людини і гарантією всіх інших політичних і соціальних прав. Він засуджує звертання до насильства в ім'я релігійних вірувань як „перекручування вчення світових релігій”. Прощення, примирення, компроміс папа вважає основою побудови істинного світу, який забезпечує співіснування

і гарантує рівність, справедливість і солідарність¹. „Самою серцевиною прав людини” Іван Павло II вважає свободу совісті і релігії, що ставить католикам в обов'язок демонстрацію соціальних основ християнських цінностей і першорядність свободи релігії і церковних установ.

Таким чином, сучасна соціальна доктрина Католицької Церкви в теоретичному і практичному плані максимально орієнтована на особистість людини і забезпечення їй гідного земного життя. Значне розширення прав і обов'язків мирян сприяє розширенню католицької світської і церковної соціальної діяльності, особливо характерної в період двох останніх століть. Новим в соціальній доктрині Івана Павла II є оголошення допомоги і добродійності правом людей і країн, а також підкреслення необхідності широкого залучення бідних і знедолених в суспільне і виробниче життя, підхід до людей і країн не як до об'єктів, а як до суб'єктів розвитку.

*Юрій Волошин**

СТАТЕВО-ВІКОВИЙ СКЛАД НАСЕЛЕННЯ “ГОСУДАРЕВЫХ ОПИСНЫХ МАЛОРОССИЙСКИХ РАСКОЛЬНИЧЕСКИХ СЛОБОД” (друга половина XVIII ст.)

Однією з важливих складових населення Стародубського і Чернігівського полків Гетьманщини другої половини XVIII ст. були російські старообрядці, яких за указом Петра I об'єднали у так звані «государевы описные малороссийские раскольничьи слободы». Без урахування впливу цієї етнічно-релігійної групи на культурне, економічне та релігійне життя тогочасного українського суспільства об'єктивно його вивчення не можливе. Це, в свою чергу, значно актуалізує дослідження питань, пов'язаних з старообрядцями Малоросії, серед яких не останнє місце посідають демографічні процеси.

На жаль, в українській історіографії ця тема залишається практично не вивченою. Серед не багатьох присвячених їй робіт можна виділити хіба що статтю київського історика В.Мордвінцева, надруковану в альманасі „Соціум”.² Однак демографічні зміни у слободах не були спеціальним предметом його дослідження, тому автор торкався їх лише побіжно.

Зрозуміло, що рамки публікації не дозволяють повністю розкрити зазначену проблему, тому спробуємо розглянути лише один з її аспектів – статево-віковий склад населення слобод. Як основне джерело нашого дослідження використаємо „Генеральний опис лівобережної України 1765–1769 рр.”, більш відомий як „Румянцевський опис Малоросії”. Старообрядницькі слободи відображені у 116 та 117 переписних книгах, що зберігаються у Центральному державному історичному архіві України у м.Києві – ф.57. Статистичні дані, які містить це джерело, дозволяють досить ретельно розглянути статево-віковий склад мешканців слобод.

Для свого аналізу візьмемо 10 з 14 „малоросійських слобод”, які знаходились під управлінням Київської губернської канцелярії – Воронок, Деменка, Єленка, Зибка, Злинка, Климова, Клинци, Лужки, Чуровичі, Шеломи. У них, за нашими підрахунками, на час складання переписних книг, 1767 р., проживало 7638 осіб – 3892 чоловіки і 3746 жінок. Щодо достовірності цих та подальших даних зазначимо, що швидше за все ми маємо справу з декларованим, а не реальним віком слобожан. Принаймні на таку думку наводить той факт, що необхідні свідчення здобувались лише у результаті

¹ L'Osseratore Pomano, Citta di Uaticano, 31.III.96; La Documentation Catholique, 2.IV.2000, p. 322; *ibid.*, 5.XII.99, p. 1017; *ibid.*, 7.VI.98, p. 533.

* доцент кафедри всесвітньої історії Полтавського державного педагогічного університету ім.В.Г. Короленка, к.іст.н.

² Мордвінцев В. Старообрядницькі громади України другої половини XVIII ст.. та ставлення до них влади // СОЦІУМ. Альманах соціальної історії. Випуск 1. – К., 2002. – С. 191-202.

безпосереднього спілкування з самими старообрядцями.¹ Сумнівно, щоб усі вони достеменно пам'ятали дату свого народження. До того ж, не потрібно забувати про есхатологічний характер їхнього віровчення, за яким внесення до реєстрів вважалося не чим іншим, як позначенням „печаткою Антихриста”. З цієї причини старовіри могли приховувати не лише свій вік, а й справжнє число мешканців. За відсутності метричних записів це було не так важко. Отже, при роботі з вказаним джерелом будемо враховувати певну похибку в облікові вміщених у ньому даних.

Для якомога повнішої характеристики статеві-вікового складу населення слобод вдаємося до одного з найпоширеніших у науці методів – побудови статево-вікових пірамід, які являють собою двосторонні лінійчаті діаграми розподілу людей за віком і статтю. З цією метою розділимо всіх мешканців на п'ятилітні вікові групи – 0-4 і т.д. (див. табл.1).

Табл.1.

РОЗПОДІЛ НАСЕЛЕННЯ СЛОБОД ЗА ВІКОВИМИ ГРУПАМИ

ВІК	0-4	5-9	10-14	15-19	20-24	25-29	30-34	35-39	40-44	45-49	50-54	55-59	60-64	65-69	>70
Чоло-віки	43 5	577	45 6	42 4	33 8	28 9	32 1	26 6	21 5	14 7	11 5	78	76	41	64
Жінки	52 6	539	45 5	33 8	40 9	32 4	27 6	22 8	20 5	13 1	13 1	68	67	20	29
Разом	96 1	1116	91 1	76 2	79 7	61 3	59 7	49 4	42 0	27 8	24 6	14 6	14 3	61	93

Щоправда, джерело пропонує свій поділ, але він досить спрощений – переписувачі виділили лише три категорії – від 1 до 15 років, від 15 до 60 та «*престарелые и увечные*». Тобто, діти, працездатне населення, старі й каліки. Таку градацію можна, очевидно, пояснити тим, що одним з завдань перепису був облік платників податків. Ми не можемо прийняти її через те, що вона не відображає всіх особливостей вікового складу.

Крім того, знаючи дату проведення перепису – 1767 р., маємо можливість визначити роки народження кожної вікової групи (див. табл.2). Їхнє зіставлення з даними наших діаграм, в окремих випадках, може допомогти в поясненні особливостей становища тих чи інших вікових груп, позначених на діаграмах.

Табл.2

РОКИ НАРОДЖЕННЯ ПРЕДСТАВНИКІВ ВІКОВИХ ГРУП

Вік	0-4	5-9	10-14	15-19	20-24	25-29	30-34	35-39	40-44	45-49	50-54	55-59	60-64	65-69	>70
Рік нар.	1767-1763	1762-1758	1757-1753	1752-1748	1747-1743	1742-1738	1737-1733	1732-1728	1727-1723	1722-1718	1717-1713	1712-1708	1707-1703	1702-1698	1697 і ран.

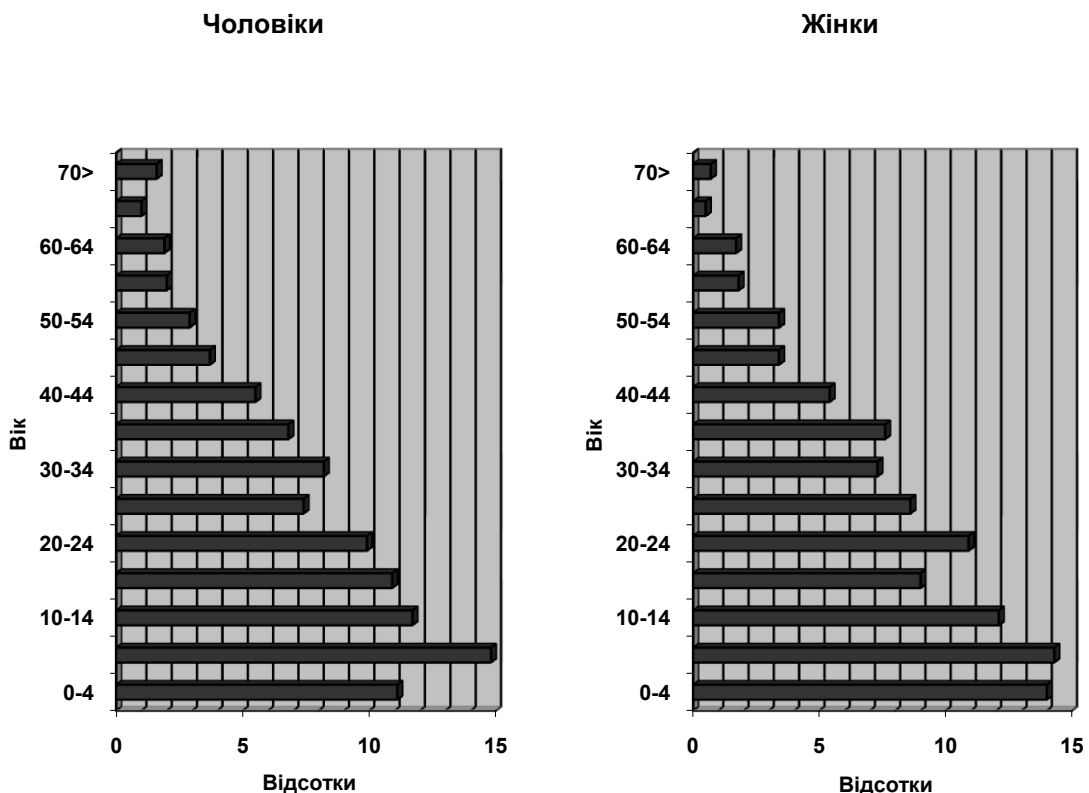
¹ Максимович Г.А. Деятельность Румянцева-Задунайского по управлению Малороссией. – Т.1., - Нежин, 1913. – С. 321.

Розглянемо вікові піраміди, які ми збудували на основі вищеназваних даних (див. мал.1). Діаграми засвідчують скорочення частки населення у виділених нами групах зі зростанням вікових категорій. Це скорочення не завжди рівномірне, через що побудовані нами конструкції не схожі на піраміди в геометричному розумінні. Більш наближеною до ідеалу виглядає чоловіча – перехід від однієї вікової групи до іншої тут відбувається плавніше ніж у жіночій. Крім того очевидні відмінності й у співвідношенні чоловіків та жінок в окремих вікових групах.

З метою детальнішого з'ясування особливостей статеві-вікового складу населення слобод вдамося до докладного аналізу наших діаграм. Вони засвідчують, що понад третину слобідського населення становили діти – 37,6% - хлопчики і 40,4% - дівчатка. Згідно з нашим джерелом, дітьми вважалися особи обох статей у віці до 15 років. Вочевидь, указаний поділ відображав певні суспільні погляди на тривалість дитинства. Особи від 15 років вважалися дорослими. На це вказує й доволі ранній шлюбний вік не лише для дівчат, але й для хлопців. Зокрема в ревізькому реєстрі по слободі Деменка за 1782 р. проти всіх неодружених чоловіків, починаючи з 15 літнього віку стоїть запис — “холост”.¹ Отже, в очах сучасників ці підлітки вважалися цілком дорослими.

Мал.1

СТАТЕВО-ВІКОВІ ПІРАМІДИ НАСЕЛЕННЯ „ОПИСНИХ СЛОБОД”



Однак повної синхронності між хлопчиками та дівчатками не було. В першій віковій групі, (0-4 роки) частка хлопців серед чоловіків (11,1%) значно поступалася частці їхніх ровесниць серед жінок (14%). Проте в другій групі (5-9 років) перевага за хлопцями – 14,8% проти 14,3%, але в останній (10-14) лідерство знову перейшло до дівчат 12,1% проти 11,7%. Як бачимо, ситуація біля підніжжя обох пірамід

¹ Центральний державний історичний архів України у м. Києві (далі ЦДІАК України) – Ф.1907, оп.1, спр.389. – С. 172-185 зв.

відрізняється нерівномірністю, причому у чоловічій вона виглядає більш хаотично. Крім того, очевидним є зменшення числа дітей у першій віковій групі порівняно з другою. Чим можна пояснити це явище? Зниженням рівня народжуваності у 1763-1767 рр., зростанням дитячої смертності чи відтоком населення до Південних губерній, який тоді відбувався доволі інтенсивно? Ймовірно, що маємо справу з дією усіх трьох чинників. Відносно ж третього зазначимо, що лише з слободі Климової на 1767 рік виселилося 295 осіб чоловічої статі і 228 жіночої.¹ Подібні ж ситуація спостерігалася і в інших поселеннях.

Дві наступні вікові категорії (15-19, 20-24) у чоловічій піраміді виглядають досить полого (10,9%, 9,9%). У жіночій навпаки у першій групі різкий спад – 9%, а в другій піднесення до 10,9%.

Однією з причин різкого скорочення числа жінок 15-19 річного віку, на нашу думку, було досягнення ними шлюбного віку. Зокрема, 19% жінок у 300 шлюбних парах слобод Воронок, Єленка, Климова, Клинци і Лужки, були видані заміж саме у цьому віці. До того ж старовіри видавали своїх дівчат виключно за одновірців, що суттєво звужувало шлюбний ринок. Відповідно частина виходила заміж за межі „описних слобод” – до сусідньої Ветки, у різні міста Росії тощо. Проте таких за нашими підрахунками було не багато. Отже, мали бути й інші причини. Навряд, щоб скорочення було результатом якоїсь епідемії, адже неминуче скоротилося б і чоловіче населення. Ситуація, що склалася в першій віковій групі (0-4) дозволяє припустити лише ще одне — можливо їх просто у свій час народилося менше, ніж чоловіків. Хоча, безумовно, наше припущення не можна вважати за вичерпне пояснення цієї проблеми.

У двох чергових вікових групах (25-29, 30-34) число жінок скорочується низхідною лінією доволі плавно (8,6% та 7,3%). У чоловічій піраміді – навпаки спостерігається своєрідний провал у віці 25-29 років (7,4%), а в наступній категорії – піднесення до 8,2%. Таке різке зменшення чоловіків саме цього віку було, на нашу думку, викликане не природними, а механічними причинами і може мати кілька пояснень. По-перше, як уже зазначалось, у той час активізувався підтримуваний урядом переселенський рух до Астраханської, Білгородської та Новоросійської губерній. Ймовірно, серед переселенців частка чоловіків цього віку була доволі значною. По-друге, загальновідомо, що стародубські старовіри активно займались так званими „отхожими промислами”, тобто, частина молодих чоловіків перебувала за межами слобод під час перепису і не була внесена до реєстру.

Найбільш вірогідним поясненням цього явища, на нашу думку, могло бути свідоме приховування представниками вказаної категорії свого реального віку. Одна з основних причин – рекрутські набори. До подібних дій вдавались не лише старообрядці. Зокрема, польський дослідник М.Копчинський, однією з причин зменшення чоловіків цього ж віку називає укривання молодих людей перед набором до війська.² Зауважимо, що на відміну від розкольників, польські селяни не мали релігійних упереджень щодо військової служби. У нашому ж випадку додавалися ще й особливості віровчення. Про неприйняття слобожанами рекрутчини повідомляв київському генерал-губернаторові Ф.Восейкову на початку 1774 р. підполковник О. Шмаков, який тоді перебував в „описних слободах”. Він вказував, що напередодні рекрутських наборів молоді люди часто втікали з слобод *«...здешних слобод обыватели брадобритие почитают за всякий себе грех и за душевное повреждение, почему не токмо бороды брить приступать они охоты [не имеют] но и без какого либо в том отрицания по некоторых случаях убегают [...] и потому во время рекрутских наборов всегда между теми обывателями бывает всякое взволнование,*

¹ Центральний державний історичний архів України у м. Києві (далі ЦДАК України) – Ф.1907, оп.1, спр.389. – С. 145-160.

² Kopyński M. Studia nad rodziną chłopską w Koronie w XVII-XVIII wieku. — Warszawa, 1998.– С.75.

*а годные в рекруты [...] бывают в великом страхе, для чего стараются всегда разведать о рекрутском наборе. И как только, хотя и не настоящим народном слухе поведуют, то и обращают себя к побегам. [...] Многие приступают принять себе смерть, нежели бороду брить ...».*¹

Отже, з огляду на вищесказане, ймовірність такого способу уникнення рекрутської повинності доволі висока. З іншого боку, в разі успішного здійснення владою рекрутського набору ця група населення теж скорочувалася.

Зростання чоловічої піраміди в трьох наступних вікових групах (30-34, 35-39, 40-44) відбувається доволі ритмічно – їхня частка скорочується на 1,4 та 1,3%. У жіночій спостерігаємо хоча й незначне, але зростання вікової групи 35 – 39 років. Причому жінки цієї категорії перевищили частку чоловіків на 0,8%. Можливо, це теж наслідок відсутності останніх в момент перепису.

Далі ситуація стабілізується, але ненадовго. Уже в наступній віковій групі (45 – 49 років) спостерігаємо різкий спад як серед жінок (2%), так і серед чоловіків (1,8%). Цілком можливо, що це пов'язано або з падінням рівня народжуваності, котре, очевидно, припало на 1716 – 1722 роки, або з впливом голоду чи епідемій.

Чергові дві категорії (50-54, 55-59) виглядають доволі синхронно – у чоловіків 2,9 і 2%, а в жінок 3,4 та 1,8%. Щоправда, у жінок, як бачимо, знову різке зменшення на 1,6%, що, на нашу думку, пояснюється значним зростанням природної жіночої смертності у другій віковій групі. За нашими підрахункам, коефіцієнт смертності в ній у порівнянні з попередньою зріс мало не удвічі.

Остання частина населення – так звані «*престарелые*» - теж розділена нами на п'ятилітні групи. На діаграмі вони закономірно знаходяться на вершині піраміди. Цікаво, що перша категорія (60-64) і в чоловіків (1,9%) і в жінок (1,7%) лише на 0,1% поступається особам 55 – 59 літнього віку утворюючи таким чином своєрідний виступ. Далі (65-69) доволі різке зменшення: у чоловіків на 0,9%, а в жінок на 1,2%. Частка „довгожителів” (> 70) виглядає дещо вищою від їхніх попередників (на 0,6% в чоловіків і 0,2 у жінок). Це пояснюється тим, що всіх осіб старших 70 років, незалежно від віку, з огляду на невелике їх число, ми порахували разом. Поступове скорочення цієї частини мешканців слобод, безумовно, є результатом природної смертності.

Коротко підсумуємо вищесказане. Отже, основна маса старовірів належала до працездатного населення віком від 15 до 60 років. Серед чоловіків його частка становила 57,9%, а серед жінок 58,1%. Другою за чисельністю категорією як ми вже зазначали, були діти, – 37,6% і 40,4%. Найменшу категорію населення становили люди похилого віку – 4,5% та 2,2%. Перевага працездатного населення та значний відсоток дітей вказують на значний демографічний потенціал та трудові можливості мешканців „описних слобод”.

Розподіл цих категорій населення за окремими п'ятилітніми віковими групами був нерівномірним, що пояснюється як природними (народжуваність, смертність), так і механічними (рекрутчина, промисли, міграція) причинами.

¹ ЦДІАК України – ф.59, оп.1, спр.7445.– С. 1.

ПОЛІТИЧНІ ТЕНДЕНЦІЇ ДІЯЛЬНОСТІ ДУХОВНИХ ХРИСТІЯН В УКРАЇНІ (XIX – ПОЧАТОК XX СТ.)

Релігійний фактор належить до важливих засобів впливу на політичне життя країни впродовж історичного розвитку українського суспільства. Проте не лише офіційна православна церква, але й церковна опозиція до Російської ПЦ (РПЦ), зокрема, духовне християнство, були помітним явищем суспільного життя українських губерній. Їх діяльність була відзначена політичними тенденціями, активністю в стосунках з органами державної влади XIX – початку XX ст.

Вивчення опозиційних до РПЦ утворень розпочали дослідники XIX ст., проте питання участі духовних християн у політичному житті імперії загалом та українських губерній зокрема ними не порушувалися. Тому знаходимо лише розрізнені відомості про окремі аспекти діяльності віруючих в політичній сфері. Спробу висвітлення основних етапів у розвитку окремих релігійних общин в Російській імперії знаходимо в працях М.Кутьопова,¹ О.Лебедева,² М.Юзова.³ Дослідники узагальнювали зібраний фактичний матеріал з історії релігійних утворень починаючи з часу їх виникнення на території всієї імперії, звертаючи увагу на офіційні звернення духовоборів до імператорів як форму участі в політичному житті країни.

Проблему класифікації опозиційних до православ'я організацій на містичний та раціоналістичний напрямки порушували в своїх монографіях С.Голубев,⁴ П.Ліпранді.⁵ Дослідженням окремих напрямків релігійних рухів займалися О.Новицький,⁶ М.Волков,⁷ Є.Баранов.⁸ О.Новицький зробив спробу проаналізувати писані джерела духовоборів, висвітлюючи окремі аспекти їх віровчення. Об'єктом його дослідження виступають українські духовобори, а не аналогічні утворення загалом в Російській імперії.

На особливу увагу заслуговують статті діючих місіонерів XIX ст., що публікувалися в тогочасних періодичних виданнях і розкривали окремі аспекти участі віруючих в суспільному житті країни: М.Кальнева,⁹ Н.Бодяньського,¹⁰ М.Стешенка,¹¹ С.Буткевича¹² та ін.

Слід віддати належне дослідникам радянського часу, які займалися розробкою теоретичних питань сектознавства. В.Бонч-Бруєвич уперше зробив спробу класифікації релігійних організацій. Незважаючи на її суперечності, в окрему групу ним були виділені духовні християни.¹³ Він розглядав значний вплив останніх на суспільство на початку XX ст. у зв'язку з поширенням за їх ініціативою антивоєнних настроїв, масових акцій спалення зброї тощо. Нагромадження фактичного матеріалу та ґрунтовних

* Асистентка кафедри історії України Полтавського державного педуніверситету імені В.Г. Короленка.

¹ Кутепов Н. Краткая история и вероучение русских рационалистических и мистических ересей: духовоборцев, молокан, десного братства, штунды, толстовцев, хлыстов и скопців.- Новочеркасск, 1907.– 98с.

² Лебедев А. Духоборцы в Слободской Украине. – Харьков, 1905. – 32 с.

³ Юзов М. Староверы и духовные христиане. – Спб., 1881. – 180 с.

⁴ Голубев С. Лицемерие как основная черта наших мистических сект – хлыстов и скопцов.– М., 1914.– 28с.

⁵ Липранди П. Краткое обозрение существующих в России расколов, ересей и сект как в религиозном, так и в политическом их значении. – Лейпери, 1883.– 84 с

⁶ Новицкий О. Духоборцы. Их история и вероучение. – К., 1882. – 360с.

⁷ Волков Н. Секта скопцов, Ленинград, 1930. – 144 с.

⁸ Баранов Е. Хлысты и скопцы. – М., 1912. – 96с.

⁹ Кальнев Н. Состояние сектантства в Херсонской епархии и борьба с ним местной православной миссии в 1914 году // МО. – 1915. - №8. – С. 343 – 355.

¹⁰ Бодянский Н. Деятельность православной миссии // Миссионерское обозрение (далі – МО). – 1912. – №3. – С.671 – 677.

¹¹ Стешенко Н. Миссионерские курсы для духовенства как неиспытанная еще в борьбе с расколосектанством мера // МО. – 1902. - №5. – С.813 – 821.

¹² Буткевич С. Секта хлыстов // МО. – 1901. – №11. – С.567.

¹³ Бонч-Бруєвич В. Из письма в народный комиссариат внутренних дел тов.Бородиной // Бонч-Бруєвич В.Д. Избранные произведения в 3-х томах М., 1973 – Т.1., С. 364 - 375.

висновків щодо стосунків держави і духовних християн містять праці О.Клібанова.¹ Вивченням діяльності релігійних організацій займалися О.Белов,² І.Малахова,³ М.Нікольський,⁴ Ф.Федоренко⁵ та ін.

Спробу узагальнення наявної інформації зробили сучасні дослідники.⁶ На сьогодні це найбільш повне зібрання матеріалів з даної проблематики, де висвітлюється релігієзнавчий аспект дослідження через показ історичного розвитку общин та характеристики їх віровчення.

У даній статті робиться спроба простежити рівень політичної активності духовних християн в українських губерніях XIX – початку XX ст., визначити форми їх участі в суспільному житті країни та наслідки такого впливу.

Справляючи відчутний вплив на жителів українських губерній, що проявлялося в збільшенні чисельності послідовників зазначеного віровчення, духовні християни проявляли ініціативу до участі в політичному житті країни, висуваючи вимоги, які безпосередньо стосувалися їх перебування в країні.

За П.Бірюковим, початком їхніх взаємин з державою виступає 1792 р., коли катеринославський губернатор писав у Петербург, що все «...пов'язане з іконоборством, не заслуговує людинолюбства».⁷ Мова йде про духоборів і молокан, які заявили про себе в цей час на Катеринославщині і з існуванням яких у той час не могли примиритися органи державної влади.

О.Новицький визначає 1799 р. як час, коли влада звертає увагу на духовних християн, які здавна «в Росії впливають на розум і серця».⁸ Особливістю політики Олександра I щодо представників духовних християн стали методи здійснення відповідної політики, не урізноманітнення засобів боротьби з ними, а звернення належної уваги, надання певних пільг та поступок. Фактом, що виступає підтвердженням зазначеної політики царизму щодо релігійних об'єднань, є закриття справи духоборів в Ізюмському суді, яка набула широкого розголосу завдяки сприянню місцевої влади. Після цього відбувається переселення віруючих до Таврійської губернії.

Знаходимо, свідчення про здійснення переселень упродовж тривалого часу. В офіційних документах жителів місцевості по р. Молочній (Молочні Води) називали «поселенцями Мелітопольськими», але останні змиритися з цим не могли. Відоме звернення уповноважених цих общин Гончарова і Сорокіна до міністра внутрішніх справ із проханням затвердити офіційну назву поняття «духобори». Відповідь була лаконічною і полягала в дозволі називати себе саме так.⁹ Ф.Ліванов вважає це неабиякою сміливістю останніх. Проте, як свідчать наступні події, таке звернення буде не останнім, а згодом духобори стануть використовувати сприятливу для них політику держави (про це детально далі). Ці події вважаємо початком зародження політичних тенденцій в діяльності духовних християн.

У 1816 р. Олександрові I дане донесення із звинуваченнями віруючих у залученні на свій бік людей православного віросповідання. Дійсно, такі випадки були не поодинокими. У селищі Верхня Білозірка Дніпровського повіту Таврійської губернії В.Бабаєв, М.Курбатов та Г.Руденко зі своїми сім'ями оголосили себе духоборами, розчарувавшись у православної вірі. Дніпровський земський суд не приймав рішення у цій справі до отримання Височайшого дозволу на переселення їх у Мелітопольський повіт. У 1820 р. Херсонський губернатор граф Ланжерон перевіряв усі дані, підтвердив їх і подав детальний звіт у відповідні інстанції.

¹ Клібанов А. Из мира религиозного сектанства. – М., 1973. – 216 с.; Религиозное сектанство в прошлом и настоящем. – М., 1973. – 256с.

² Белов А. Секты, сектанство, сектанты. – М., 1978. – 230с.

³ Малахова И. Духовные христиане. – М.: Политиздат, 1970. – 84с.

⁴ Никольский Н. История русской церкви. – М., 1985. – 448с.

⁵ Федоренко Ф. Секты, их вера и дела. – М.: Политиздат, 1965. – 238 с.

⁶ Історія релігій в Україні: Навчальний посібник / А.Колодний, П.Яроцький, Б.Лобовик та ін.; За ред. А.Колодного, П.Яроцького. – К., 1999. – 736с.

⁷ Бірюков П. Сб. статей, wspomинаний, писем и других документов. – М., 1908. – С. 240.

⁸ Новицький О. Духоборці. Их история и вероучение. – К., 1882. – С. 124.

⁹ Ливанов Ф. Раскольники и острожники. В 4-х томах – Санкт-Петербург, 1870 – 1873. – С. 320 - 321.

Реакція духоборів була миттєвою, результатом цього стала Всепідданіша скарга, де розкривалися випадки зловживань щодо них на місцях: безпідставні затримання, арешти, допити, незаконне утримання під вартою, примусові зізнання у несконених злочинах тощо.¹ Олександр I розглянув їхні вимоги і 10 жовтня 1816 р. зобов'язав чиновників подати детальні звіти та пояснювальні записки у що до цієї справи, а вже 12 грудня на ім'я Херсонського військового губернатора надійшов Височайший рескрипт, у якому говорилося про ставлення до місцевої бюрократії у зв'язку із згаданими зловживаннями. На попереднє прохання деяких керівників виділити для компактного проживання інше місце, імператор відповів заборонаю здійснення у зв'язку з відсутністю вагомих аргументів. Після цього об'єктивно оцінити ситуацію в релігійному житті Мелітопольського повіту доручили таврійському губернатору Лавінському, який відвідав місцевість на р. Молочній і зробив висновок: по-перше, виселені віруючі ведуть себе скромно і стримано, збираються щонеділі у т. зв. «сирітських» будинках; по-друге, відзначаються працелюбністю, займаються землеробством і скотарством; по-третє, не ставлять за мету залучення інших до своєї общини (наводить приклад, що кожного дня у слободі перебувають близько 60 чоловік, але жоден із них не став сповідувати їхнє віровчення).

23 серпня 1817 р. духобори знову подають імператорові чергове звернення, скаржаться на те, що їх не перестали називати «поселенцями Мелітопольськими». Цього разу Олександр I дав офіційну відповідь, дозволив використовувати запропоновану ними назву між собою, але не в офіційних відносинах із владою. Джерела повідомляють і про особисту зустріч монарха з духоборами під час своєї поїздки в Крим. Знаходимо факти про його перебування в селищі Терпеніє і ночівлю в одному з «сирітських» будинків.²

У наступний період проводиться ряд заходів, які свідчили про створення сприятливих умов для розвитку духовного християнства в Таврійській губернії.

Із приходом до влади Миколи II провідником політики самодержавства стають установи світської і духовної цензури, створені за ініціативи монарха. Їх утвердження відбулося 22 квітня 1825р. Появу цензурного нагляду не слід розглядати як нововведення. Він існував і раніше, проте ієрархічна структура оформилася лише в другій половині 20-х років XIX ст.³ Згідно з уставом духовної цензури при Петербурзькій та Московській духовних академіях виникали два головних духовно-цензурних комітети, що мали всеросійське значення і знаходилися у віданні синоду. У Києві та Казані створювалися аналогічні структури місцевого значення з контролюючо-розпорядчими функціями. Духовна цензура боролася не лише з релігійним вільнодумством, але й мала не допускати спрямованих проти влади творів. Це повинно було демонструвати всеобізнаність чиновників у справах релігійного життя та прагнення до постійного контролю над віруючими.

Для розгляду стосунків держави і представників духовного християнства доцільно розглянути указ від 20 жовтня 1830 р., який передбачав заходи щодо віруючих, які мали на меті поширення свого віровчення. Духобори називалися однією з найнебезпечніших общин, заборонялася проповідь їх ідеології, що каралося в судовому порядку. Основним покаранням стало виселення в Закавказький край, для чоловіків – зарахування до кавказького військового корпусу. Даний акт містив заборону переселення в Таврійську губернію та недопустимість для духоборів займати будь-які громадські посади. Тобто почався процес поступової ліквідації отриманих у попередній період духовними християнами прав та перші кроки Миколи I до юридичного закріплення їх діяльності поза законом.

У 1835 р. створюється спеціальна комісія для розкриття вчинених духоборами злочинів. А 17 лютого 1835 р. прийнято Височайше повеління з метою переселення духовних християн з місцевості по р. Молочній (Молочні Води) у Закавказзя за

¹ Там само. – С. 325.

² Путинцев Ф. Духоборье (Очерк из современной жизни сектантов духоборов). – М., 1960. – С. 35.

³ Русское православие: веки истории / Науч. ред. А.Клибанов. – М., 1989. – С.578.

виключенням тих, хто визнав свої помилки і повернувся в лоно православ'я.¹

Проте не лише духобори і молокани привертали до себе налаштованих негативно чиновників. Тому 11 березня 1836 р. видано Височайше повеління, яке мало на меті визначити заходи для боротьби з поширенням хлістівської ідеології. Була оприлюднена інформація, що впродовж тривалого часу губернатори подавали застарілі дані про ці релігійні общини. А між тим кількість їхніх послідовників постійно зростала шляхом залучення на свій бік все більшої кількості населення.² Були випадки, коли у судових справах представників цього напрямку духовного християнства дані взагалі не проходили через міністерство, а деякі члени не притягувалися до відповідальності силою деяких декретів, що на них не поширювалися. Більше того, скопці могли вільно змінювати місце проживання, приписуватися в міщанство чи купецтво, а деякі навіть займали певні посади в бюрократичному апараті на місцях.³ Виявивши ці факти, влада була дуже занепокоєна, наслідком чого стає розпорядження про посилення контролю над послідовниками скопчества, негайне виявлення прихованих його представників і боротьба з ними.

У 1842 р. видано спеціальний документ, який мав на меті регулювати стосунки держави та релігійних общин.⁴ Спочатку як найбільш небезпечні були визначені такі общини: скопці, жидовствуючі, духобори, молокани, тобто духовні християни, бо жидовствуючими називали один із напрямків молокан – суботників. Згідно з «Правилами для переселення розкольників шкідливих ересей» основним видом покарання, як і в попередній період вважалося виселення в Закавказький край після розгляду кожної справи в судовому порядку.

Отже, на основі аналізу основних нормативно-правових актів другої чверті XIX ст., слід охарактеризувати політику Миколи II щодо представників духовного християнства як значно жорсткішу у порівнянні з заходами, передбаченими Олександром I у попередній період. Про це свідчить зменшення кількості прав віруючих, позбавлення духоборів і молокан ряду пільг якими вони користувалися. За ініціативою Миколи I створюються духовно-цензурні комітети, спеціальні комісії для розгляду скоєних духоборами злочинів. Хоча цензурний нагляд не був нововведенням для Російської імперії того часу, але за час правління Миколи I він став відігравати досить помітну роль в суспільному житті країни. Для віруючих, які порушили певні акти релігійного законодавства, передбачалося виселення в Закавказький край як основний вид покарання та обов'язкове зарахування чоловіків до кавказького військового корпусу. Зазначимо, що аналогічна практика мала місце і за час правління Олександра I, але відмінним є місце переселення – місцевість по р. Молочній (Молочні Води) в Таврійській губернії, де умови для життя були значно кращими, а умови переселення – більш привабливими для віруючих. Проте останні були доповнені окремими нормативно-правовими актами (постанови 1830 р., 1833 р.), що фактично анулювали позитивні для послідовників релігійних вчень риси законодавства попереднього монарха. Цей період характеризується помітним зниженням активності духовних християн, виконанням вимог органів державної влади щодо реалізації відповідних заходів впливу на віруючих.

У кінці XIX ст. в молокан відбувається розкол, в результаті якого в середовищі молокан виокремлюються 2 угруповання – консерватори і прогресисти. Останніх очолив М.Кундінов, який займався самоосвітою, вивчав філософію, літературу. 22 липня 1905 р. відбувся Всеросійський молоканський з'їзд.⁵ Його метою стало прагнення об'єднання молокан, пошук коштів для розвитку освіти шляхом відкриття освітніх закладів із обов'язковим викладанням Закону Божого, реформуванням і виробленням

¹ Там само.

² Скворцов В. Староскопчество как секта // МО. – 1899. – №6. – С. 669.

³ Клибанов А. Религиозное сектанство в прошлом и настоящем. – М., 1973. – С. 92.

⁴ Правила о переселении раскольников вредных ересей в Закавказский край. Высочайшее утверждение 14 декабря 1842 года // Труды Полтавской Учёной Архивной комиссии. — Вып.7. – С.170 – 171.

⁵ Чельцов М. О расколе, сектанстве и миссии по данным статистики // МО.– 1902. – №4. – С. 646.

стратегії пастирської діяльності.

Таким чином, у другій чверті XIX ст. продовжується накопичення нормативно-правових актів антирелігійного змісту, але цей процес був обернено пропорційним до розширення прав представників духовного християнства, які втрачають цілу низку отриманих у попередній період пільг.

Отже, відмітною рисою діяльності духовних християн першої чверті XIX ст. є їхня висока активність у стосунках із органами державної влади, про це свідчить значна кількість прохань та звернень до імператора з окремими вимогами поліпшення соціально-економічних умов життя. Такі офіційні звернення до Олександра I надходили впродовж усієї першої половини XIX ст. через уповноважених осіб, як правило, місцевих авторитетів. На кожне з них імператор зреагував відповідним чином, задовольнив переважну кількість прохань, проте ці поступки були не принциповим для кожної з сторін, і це дало можливість монарху їх перебільшувати при оприлюдненні перед віруючими. У подальший хронологічний період подібної лояльності не знаходимо у зв'язку зі зміною політики влади щодо представників духовних християн. Простежуючи політичні тенденції в діяльності духовного християнства виділяємо такі етапи їх політичної активності. Перший з них хронологічно охоплює період правління Олександра I і характеризується значними поступками держави віруючим, задоволення їх основних вимог у поступках в релігійній сфері та активністю послідовників духовного християнства у стосунках з державою. На цьому етапі політичні тенденції простежуємо у висуненні вимог, пов'язаних із вільним здійсненням богослужінь та використання самоназви релігійної общини, отримання економічних поступок, засудження зловживань чиновників.

Наступний період хронологічно тривав до кінця XIX ст., коли активність віруючих знижується у зв'язку зі зміною політики держави та виселення великої кількості віруючих до віддалених територій Російської імперії. Проте він став важливим для розвитку зазначених релігійних об'єднань, оскільки сприяв активізації діяльності останніх у наступний період, збільшення їх чисельності, обережність і поміркованість у ставленні до владних структур і посилення впливу духовних християн у суспільно-політичному житті Російської імперії XIX ст., наслідком чого стане подальше переслідування органами державної влади, звуження прав, переслідування за приналежність до релігійних общин.

З початку XX ст. духовне християнство мало серйозного супротивника в особі православного духовенства, оскільки держава формально проголошує свободу віросповідання, але фактично своїх позицій у цих питаннях не змінює. Тому православна церква з об'єктивних причин не примирилася з існуванням опозиційних до неї течій, яскравим свідченням чого є підготовка комплексної програми впливу, яка передбачала низку заходів, спрямованих на дискредитацію віровчення общин в очах населення, зниження їх активності, зменшення чисельності послідовників відповідних релігійних утворень. Діяльність віруючих на початку XX ст. відзначена акціями антивоєнного протесту, привселюдного спалення зброї, поширення пацифістських ідей, які позитивно сприймалися суспільством.

Розгляд проблематики, пов'язаної з вивченням розвитку духовного християнства як суспільного явища українських губерній у період нового часу та питання їх участі у політичному житті Російської імперії загалом й українських губерній зокрема передбачає наявність перспективних напрямків подальших досліджень:

- введення в науковий обіг фактичного матеріалу періодичних видань та монографій XIX ст.;
- визначення ідеалу суспільного та державного устрою на основі аналізу віровчення духовних християн;
- детальний розгляд відкритих та прихованих напрямків політики держави щодо віруючих;
- порівняння рівня впливу на суспільство різних напрямків відокремлених від РПЦ утворень тощо.

РОЗДІЛ II КОНФЕСІЙНЕ БАГАТОМАНІТТЯ НЕЗАЛЕЖНОЇ УКРАЇНИ

*Анатолій Колодний**

НИНІШНІЙ СТАН ПРАВОСЛАВ'Я УКРАЇНИ ЯК ВИЯВ ЙОГО ІСТОРІЇ

Україна за кількістю православних парафій (громад) нині займає перше місце у світі. На початок 2002 р. їх нараховувалось 13684. Якщо згадати при цьому те, що десять років тому їх було майже в два рази менше (десь 6920), то можна говорити про православне відродження в нашій країні. Окрім громад, які обслуговує 11132 священники, православ'я України має ще 162 монастирі (було 8) з 3858 насельниками, 39 духовних навчальних закладів (був один) із 6057 студентами, 4156 недільних шкіл, 31 місію, 42 братства (їх взагалі не було), видруковує 98 газет і журналів (був лише журнал "Православний вісник").

Проте все це є лише зовнішнім виявом православного життя у нас. Наведені голі цифри не виражають ті складні (може далеко складніші, ніж в інших православних країнах) внутрішні процеси, які засвідчують глибоку кризу Православ'я нашої країни. Цю кризу виявляє:

- поділ православ'я України на три незалежні Церкви, відносини між якими далекі від Христового принципу любові до ближнього, елементарної толерантності;

- втрата православ'ям свого абсолютно домінуючого стану в релігійному полі України, бо ж нині, як це засвідчують соціологічні дослідження, до православних себе відносять 49% українців, а православному церковності виявляють лише 36% їх;

- невміння православ'я організувати активну місіонерську і благодійницьку роботу, що веде до втрати ним домінуючих позицій на полі релігійного життя, поразок у його протистоянні поширенню і впливам протестантських спільнот, зокрема баптизму та харизматів;

- відсутність належно богословсько освіченого кліру. Це призводить до того, що Православ'я постає як чисто літургійна конфесія. Вона не дає мирянам знань релігії, а обмежує їх лише чистим обрядодійством. Миряни не включені в активну місіонерську роботу, яка в той же час наявна в діяльності інших конфесійних спільнот, сприяє інтенсивному зростанню їх громад на українських теренах;

- помітне зменшення у православ'ї кількості дійсних християн і зростання кількості номінальних. Православна віра не постає вже для більшості вірних в ролі морального імперативу повсякденного життя, моральні цінності християнства часто підмінюються орієнтаціями на матеріальні (насамперед, грошові) цінності;

- Православ'я із-за незадовільної загальної освіченості свого кліру, відсутності власної богословської традиції, певної духовної відстороненості від актуальних проблем сьогодення не постає репрезентом інтелекту нації, обмежує духовність своїх вірних лише буденною релігійністю, вузьким колом знань з біблійної тематики.

Прийшовши на українські землі ще в IX-X століттях й утвердившись завдяки політичному акту 988 р. - Володимировому хрещенню, християнство тут поступово девізантійзувалося, здолало ортодоксальність і цезаропапізм Константинопольської Церкви і водночас сприйняло етнічні специфіки українського етносу. Протягом семи століть свого автономного буття (XI–XVII ст.) православ'я України-Руси сформувалося як специфічний культурно-релігійний феномен з такими рисами як соборноправність, демократизм, софійність, євангелізм, національність, побутовість, відкритість та толерантність.

* Заступник директора - керівник Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України, д.філос.н., професор.

Потрапивши явно неканонічним шляхом у 1686 р. в юрисдикцію Московського Патріархату, воно поступово оросіянилося, позбулося насильницькими методами своїх українських особливостей і зрештою стало для російського царизму засобом колонізації українського народу. В такому вигляді воно й нині зберігається в Україні. Розпалася "політична імперія Горбачева", збереглася російська "церковна імперія Олексія II". Різні політичні сили нині прагнуть її використати для відродження якогось східнослов'янського державного утворення, "святої Русі" тощо. Тим більше, що Російська Православна Церква в своїх імперських прагненнях по збереженню т.зв. "канонічної території" все частіше використовує державні структури Росії з метою забезпечення своїх інтересів, в тому числі й в Україні. Згадаймо принагідне недавній візит в Україну за запрошенням Президента Л.Кучми Папи Римського Івана Павла II і ту обструкцію, яку виявила цьому візиту за вказівкою з Московського Патріархату його складова частина – Українська Православна Церква.

Таким чином, стан в православ'ї України слід розглядати в історичних та геополітичних вимірах відносин Україна – Росія, а не з'ясувати його наявністю суб'єктивного чинника - діяльністю в минулому і тепер нинішнього Патріарха Церкви Київського Патріархату Філарета (Денисенка). Складну ситуацію нашого православного життя (і не вперше так) сфабрикувала Російська Церква з чітко визначеними намірами: не допустити відокремлення від себе Православ'я України, Саме вона є тим чинником, який загнав в глухий кут вирішення проблеми православної автокефалії (навіть автономії) в Україні. Московська Патріархія, незаконно приписавши собі стан Церкви-Матері щодо Православ'я України (незаконно, бо ж Московська митрополія вийшла в 1448 р. з Київської без дозволу на те матірнього Константинопольського Патріархату), вже другий десяток років ігнорує прохання про надання Помісності Українській Церкві, яке надходило з України і від церковних, і від світських властей. Причини цього зрозумілі. Окрім втрат матеріальних надходжень і значного кількісного зменшення своїх парафій, Російська Православна Церква повинна буде міняти історіософію свого буття. Адже тоді вона не буде вже апостольською, історію свою муситиме починати вже не від Володимирового хрещення та й постане щодо Київського Православ'я у стані Церкви-Дочки. Кардинально зміниться її геоконфесійна і геоцерковна ситуація, статус у Вселенському православ'ї.

Надто непослідовну позицію щодо Українського Православ'я займає Константинопольський Патріархат. З одного боку, він ще в 1687 р. не визнав приєднання Київської митрополії до Московської Церкви, заявляв про це в 1924 р., а в останній час заявляє про визнання РПЦ лише в межах її території 1593 р. (тобто без України). При цьому він в останні три роки веде переговори з двома незалежними Православними Церквами України - Київського Патріархату та Автокефальною – про надання Помісності їх об'єднаній структурі. Але, з другого боку, звучать водночас заяви Константинополя про його невизнання цих Церков, про визнання канонічною лише Церкви Московської юрисдикції. Навіть недавнє прийняття Українських православних Церков Канади та США до складу Константинопольського Патріархату останній пояснює своїм прагненням відвернути їх "розкольницької Церкви Київського Патріархату".

Звучать різні, часто відмінні пропозиції Україні з приводу вирішення проблеми поєднання її православних церков, одержання статусу Помісної православної Церкви. Московський Патріархат як умову для розгляду питання про автокефалію виставляє насамперед розкаєння і приєднання Української Автокефальної Православної Церкви і Церкви Київського Патріархату (але без Владики Філарета) до Української Православної Церкви Московської юрисдикції. Вселенський Патріарх Варфоломій пообіцяв автокефалію православ'ю України за умови попереднього об'єднання трьох, а при небажанні УПЦ МП, то хоч би двох інших Церков – Автокефальної і Київського Патріархату.

Проте реальних можливостей для об'єднання наявних в Україні нині православних церков немає, бо ж кожна з них по-своєму шлях до цього. Українська Православна Церква Московської юрисдикції розглядає лише Російську Православну Церкву як

Церкву-Матір щодо себе, а себе рекламує канонічним православним церковним утворенням в Україні. Вона чекає тільки з Москви і тільки для себе Томос Помісності, Українська Православна Церква Київського Патріархату вважає, що процес автокефалізації має відбутися через об'єднання наявних в Україні Православних Церков (а то й без УПЦ МП), самопроголошення своєї Помісної Церкви, яку зрештою має визнати Константинопольська Патріархія як відначально матірня Церква щодо Київської митрополії. Українська Автокефальна Православна Церква шлях до автокефалії Українського Православ'я шукає в Фанарі, визнаючи лише Константинопольську Церкву своєю Церквою-Матір'ю. Кожна Православна Церква України визнає свій Автокефалії єдиноістинним, а тому проблема ця без державного чинника у ближній перспективі вирішеною бути не може.

Чогось крамольного в тому, що держава бере на себе функцію арбітра міжцерковних відносин (як це розцінює її дії в напрямку Церква Московської залежності), немає. В історії таке вже було (згадаймо тут позитивну роль імператора Константина чи князя Володимира в християнській історії). Плакаючи єдність країни і шукаючи духовні основи національного відродження, держава виявляє свою затурбованість станом православ'я і працює на утворення зрештою Єдиної Помісної православної Церкви, яка разом з владою працювала б на благо України.

При цьому стоїть питання не просто про утворення нової православної Автокефалії, а про відродження того Київського християнства, яке за своєю сутністю є єдиним із Вселенським православ'ям, але за своїм зовнішнім виявом було українським. За цієї ситуації певно що релігійні інтереси росіян в Україні (а їх десь 20%), зросійщеного населення нашої країни міг би задовольняти утворений тут Екзархат Московської Православної Церкви. Російська Православна Церква при цьому мала б не ображатися з того, що православні українці хочуть мати свою Автокефальну Церкву, а вибачитися перед ними за те зло, яке вона скоїла, ліквідувавши Київське Християнство в XVIII-XIX століттях, за її слугування Російській владі в нищенні українства.

В цивілізованому світі імперським виявам немає вже місця. Тому анахронізмом пахне від сакралізованої геополітичної концепції так званої "канонічної території", яка постійно звучить в заявах Московського Патріархату і яка дає йому можливість проблему Української Автокефалії подавати як свою внутрішню проблему не допускати до її вирішення Вселенське Православ'я. Проте згідно з 17 правилом IV і 38 правилом V Вселенських Соборів, а також 34 Апостольським правилом кожний народ має право на свою Церкву в межах своїх кордонів. Всі наявні в Україні православні Церкви у своїх віроповчальній і обрядових сферах діють відповідно до канонів Вселенського православ'я. Що ж стосується канонічності їх інституалізації як самостійних Церков, то якісь усталені канони цього процесу не існують. Є лише традиція, згідно з якою Церква-Мати надає автокефалію Церкві-Дочці при одночасному визнанні цього акту всією православною спільнотою Церков. Як свідчить історія, Церкви-імперії з великим небажанням йдуть на це, а тому більшість нині, існуючих православних Автокефалій поставала шляхом самопроголошення. Українська православна Автокефалія постає не шляхом самопроголошення, а шляхом відродження насильно забраної у неї незалежності. При цьому це вона робить самостійно, бо ж Московська Церква не є для неї Матір'ю і неканонічно одержувати від неї автокефалію, а Константинопольська усунулася від вирішення проблеми, хоч вона на це має пряме право..

В Україні Церква відокремлена від держави, але держава не байдужа до того, в якій формі проходять в її кордонах церковні процеси, як це впливає на політичну ситуацію в країні, до чого зрештою вони можуть привести. Московський Патріархат все більше стає державною Церквою в Росії. Тому Україну не може не цікавити форма і мета підпорядкування її УПЦ цьому Патріархату, тим більше що в його колах звучать часто явно антиукраїнські заяви, зорієнтовані на ігнорування нашого національного суверенітету. Не справою нашої держави є те, якими шляхами одержують автокефалію Церкви, що існують на її території, але коли це веде до регіоналізації її території, формує сепаратизм та екстремізм, загрожує її територіальній цілісності, то тут вона не може

виявляти свою байдужість. Держава не може також допустити, щоб наявний розкол в православ'ї України використовували різнобіжні її політичні сили, щоб церковні інституції ставали політичними утвореннями. Вона також толерантизує міжцерковні протиріччя в православ'ї із матеріальних питань, зокрема володінь храмами, церковним майном, надає реальну допомогу у їх вирішенні. Українська Держава прагне виявляти рівне ставлення до православних Церков, в міру можливостей загоює ті рани, які були нанесені православ'ю в роки тоталітаризму, зокрема організацією будівництва нових церковних споруд і відновленням архітектурних пам'яток православ'я. Вона орієнтує Церкви на порозуміння у вирішенні проблеми православного єднання, не форсує при цьому події, але вважає, що в інтересах українського народу та й для піднесення авторитету самого православ'я було б пошвидше їх вирішення. Україна може мати свою Єдину Помісну православну Церкву. Саме її наявність дасть можливість ефективно й оперативно вирішити наявні кризові проблеми Українського православ'я.

*Олександр Саган**

ДОМІНУЮЧІ КОНЦЕПЦІЇ РОЗВИТКУ ПРАВОСЛАВ'Я В УКРАЇНІ (90-ті роки ХХ ст. – поч. ХХІ ст.)

Процеси, що відбуваються у православ'ї на теренах України поступово стають об'єктом ґрунтовних наукових монографій та збірників праць. Однак питання сучасного розвитку православ'я в Україні більше вивчається в соціально-політичній,¹ аніж релігієзнавчій площині. Серед останніх праць, які, однак, головну увагу звертали на розвиток православних інституцій, відзначимо дослідження В.Бондаренка,² В.Пашенка,³ О.Драбинко,⁴ розділи у монографіях В.Єленського,⁵ новітніх підручниках,⁶ статті у журналі “Людина і світ”⁷ та “Українське релігієзнавство”, часописі “Релігійна панорама”⁸ тощо. Ці праці, а також офіційні видання православних Церков (в т.ч. офіційні інтернет-сторінки),⁹ які діють в Україні, й стали методологічною та емпіричною основою нашого дослідження.

Однак автори більшості із зазначених праць найбільшу увагу приділяють описовій стороні подій в православному житті України, що не дозволяє виявити підґрунтя виникнення й існування внутрішньоправославного конфлікту. Це змушує авторів, особливо представників тієї чи іншої православної течії, зводити причини конфлікту до

* Старший науковий співробітник Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, к.філос.н.
 1 Див., напр.: Смирнов С.А. Православ'я в контексті сучасних соціально-політичних процесів в Україні (90-ті роки ХХ ст.). – Дис. на здоб. вчен. ступ. канд. політ. наук.– К., 1998; Borowik I. Odbudowywanie pamięci. Przemiany religijne w Środkowo-Wschodniej Europie po upadku komunizmu. – Kraków: Nomos, 2000 та ін.

2 Бондаренко В.Д. Институціалізована православна релігійність в контексті сучасної суспільно-політичної ситуації в Україні. Дис. на здобуття вчен. ступ. докт. філос. наук. – К., 1993.

3 Пашенко В. Православ'я в новітній історії України.– Полтава, 2001.

4 Драбинко А. Православие в посттоталитарной Украине (вехи истории). – К.: Изд. Свято-Успенской Киево-Печерской лавры, 2002.

5 Єленський В. Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні. – К., 2002.

6 Історія релігій в Україні. – К.: Знання, 1999; Академічне релігієзнавство. – К.: Світ Знань, 2000 та ін.

7 Найбільш цікавими є річні огляди релігійних подій головного редактора В.Єленського: “Релігія і українське суспільство. Огляд подій 1995 р.” (1996.– № 1-2. – С. 2-9); “Минулий рік був високосним... Огляд подій, які перебували на поверхні релігійного життя України у 1996 р.” (1997.– №1.– С. 2-15); “Спливає століття... Знаки подій минулого року” (1999.– №1.– С.2-15) та ін. Журнал видруковує також бюлетень “Релігія і суспільство”, де розглядаються проблеми, що нас цікавлять. “Релігія і суспільство” Готується Центром гуманітарних і релігійних досліджень, журналом “Людина і світ”, Українсько-Американським бюро захисту прав людини. Видруковується у журналі “Людина і світ”.

8 Готуються і видруковуються Українською Асоціацією релігієзнавців, Центром релігійної інформації і свободи УАР та Відділенням релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

9 “Офіційна хроніка УАПЦ”, “Інформаційний бюлетень УПЦ КП”, “Наша віра”, “Православний вісник”, “Голос православ'я” та ін.

особистісного фактору (позиції того чи іншого ієрарха, державного чи політичного діяча) і, відповідно, робити помилкові висновки щодо перспектив розвитку автокефалії в Україні, москвофільських напрямів тощо. Тому нашою метою буде, окрім викладу найбільш знакових подій за останні 12 років, пояснення причин (об'єктивна мотивація) дій основних фігурантів православного простору України.

Наприкінці 80-х – початку 90-х років ХХ ст. зміни у церковній конфігурації православ'я в Україні були обумовлені передусім геополітичними чинниками. Зокрема зміна ставлення керівництва Радянського Союзу до православної Церкви та релігії взагалі, сприяла святкуванню 1000-річчя хрещення Руси-України на офіційному рівні. Можливість вільного розвитку православ'я не могла не дати поштовх процесу відродження в Україні ідеї (а згодом й інституційного оформлення) автокефальної православної Церкви (УАПЦ). Цей рух активно підтримала українська діаспора у США, Канаді та Європі, де автокефальна ідея не припиняла свого розвитку.

Чи могла Україна в час становлення незалежності обминути автокефальний рух у православ'ї? На наш погляд, навіть за умов негайного надання автокефалії православної Церкви в Україні, виникнення паралельної “офіційної” Церкви стало б явищем неминучим. Принаймні на десять-п'ятнадцять років* адаптації московського за своєю суттю православ'я до його української моделі.¹ Всі наявні на той час священники в Україні були вихованцями московських духовних шкіл і прийняття ними засад Українського православ'я не могло бути явищем одночасовим.² Адже, як зазначає професор А. Колодний, “Українське й Російське православ'я – це два різні духовно-культурні утворення, які не можна механічно поєднати”.³

Отримання автокефалії від Москви для українських православних було і залишається неможливим з кількох об'єктивних причин. Зокрема на початок 90-х років ХХ ст. на території України перебувало більшість парафій РПЦ. У “Московському церковному віснику” зазначено з цього приводу, що у 1988 р. із 6893 православних приходів Московського патріархату біля 4 тис. перебували в Україні, і лише 2062 – в Російській Федерації. У 1990 р. ситуація змінилася не кардинально – відповідно із 11940 приходів понад 6 тис. перебували в Україні і 3120 – в Росії.⁴ Таким чином, отримання автокефалії українською Церквою на початку 90-х років створювало Церкву кількісно більшу за ту, яка цю автокефалію надала. До речі, у Московському патріархаті на початку ХХІ ст. кількість парафій УПЦ МП практично зрівнялася із їх кількістю на інших “канонічних” територіях Руської ПЦ, що говорить про вищі темпи росту кількості парафій в Україні, аніж на інших територіях РПЦ.

Серед інших об'єктивних причин можна назвати факт активізації в середині 90-х років минулого століття національних рухів на “околицях” Московського патріархату. Досить згадати наростання відцентрових тенденцій в Молдові, Естонії, Білорусії та інших країнах. Надання автокефалії одній країні може викликати “ланцюгову реакцію” і спонукати інші країни, що входять в “московську духовну імперію” ставити питання про зміну і свого статусу. У питанні протидії керівництвом Московської патріархії отримання незалежних статусів національними православними Церквами не можна нехтувати й фактором політичного замовлення, що йде від російської світської влади і пов'язане із швидким зменшенням кількості слов'янського населення в Росії.⁵

* Московська держава, незважаючи на колосальний політичний тиск, зуміла добитися приєднання Київської митрополії лише через два покоління (32 роки) після політичного приєднання України у 1654 р. Нині такого тиску з боку держави немає, а тому вказаний нами строк можна розглядати як мінімальний.

¹ Дет. див.: Саган О.Н. Національні прояви православ'я: український аспект. – К.: Світ Знань, 2001.

² Див.: Саган О.Н. І моляться українці... за взяття Казані // Вечірній Київ. – 2002. – 25 січня. – С. 8.

³ Колодний А. Духовні засади християнства – основа поєднання його Церков і течій // Екуменізм і проблеми міжконфесійних відносин в Україні. – К., 2001. – С. 39.

⁴ Сведения о количестве зарегистрированных религиозных объединений // Московский церковный вестник. – 1990. – № 2 (ноябрь). – С. 1.

⁵ Див.: Стратегия для России. Новое освоение Сибири и Дальнего Востока. – М., 2002. – С. 758-760; Жеребецький Є. Кінець Імперії // www.ji-magazine.lviv.ua/seminary/2002/sem18-11.htm та ін. Перший відкритий політичний тиск із проблем організації православ'я Росія застосувала в Естонії.

Саме через призму цієї неможливості отримання автокефалії від Московського патріархату й слід оцінювати українські події 90-х років ХХ ст. в царині православ'я. Першою значною подією на шляху реанімації української ідеї автокефалії православної Церкви став Всеукраїнський Собор УАПЦ, який відбувся у Києві 5-6 червня 1990 р. і обрав патріархом Київським і всієї України митрополита Мстислава (Скрипника). 3 жовтня ц.р. Церква була зареєстрована органами влади, що стало фактором її активного кількісного росту і спонукало керівництво Українського екзархату Руської ПЦ вжити заходи протидії. Вже на Помісному Соборі у Москві, який відбувався в 1990 р., Український екзархат було перейменовано в Українську православну Церкву із статусом "незалежності й самостійності в управлінні". Архиєрейський Собор Московського патріархату в жовтні 1990 р. затвердив це рішення. Предстоятелем УПЦ МП був пожиттєво обраний митрополит Філарет (Денисенко). Однак, попри певну зміну статусу, Церква і надалі залишалася єдиним цілим із Московським патріархатом, а тому ефективність вжитих заходів була низькою.¹

Наступним етапом розвитку православ'я в Україні стало проголошення 24.08.1991 р. Верховною Радою України незалежності країни. Відповідно до 34 апост. пр. набуття політичної незалежності країни повинно призвести й до незалежності Церкви. Тому 1-3 листопада 1991 р. Предстоятель УПЦ МП скликав Помісний Собор Церкви, делегати якого одногосно прийняли постанову просити у Московського патріархату автокефалію Української православної церкви.² Це рішення було підкріплене підтримкою українським референдумом 1 грудня 1991 р. ідеї політичної незалежності країни.

Однак нерішучість українських церковних та владних структур у справі набуття автокефалії православної Церкви сприяло формуванню в Москві курсу на утримання УПЦ МП у силовому полі Московського патріархату. У квітні 1992 р. Архиєрейський собор Московського патріархату різко засудив спроби отримання автокефалії в УПЦ МП. Тиск на Предстоятеля Церкви – митрополита Філарета – не приніс бажаного результату.³ Тому промосковські сили в Україні та за її межами здійснили організаційну підготовку та провели із значними порушеннями діючого Статуту Церкви 27 травня 1992 р. в Харкові Собор тих архиєреїв УПЦ МП, які залишилися вірними Московському патріархату. На Соборі було обрано нового Предстоятеля Церкви – митрополита Ростовського і Новочеркаського Володимира (Сабодана).

Ще до приїзду в Україну митрополита Володимира (Сабодана), проукраїнськи налаштовані клірики та миряни провели 25-26 червня 1992 р. в Києві Всеукраїнський православний Собор, що об'єднав УАПЦ та ту частину УПЦ МП, яка залишилася із митрополитом Філаретом. Об'єднану Церкву було названо Українською православною церквою Київського патріархату. Патріархом Київським і всієї України обрано митрополита Мстислава (Скрипника). 10 липня цього ж року Статут УПЦ КП був зареєстрований у відповідних державних органах України.

Однак не всі в УАПЦ були згодні на об'єднання і утворення УПЦ КП. Після смерті патріарха Мстислава (11.06.1993) серед кліриків Київського патріархату вже відкрито велася внутрішня боротьба проти керівництва Церкви, а особливо щодо митрополита Філарета (Денисенко), який на той час мав посаду Заступника патріарха. Справа в тому, що попередня діяльність митрополита як місцеблюстителя катедри Московського патріарха була можливою лише при декларуванні ним повного несприйняття ідеї української автокефалії. Діяльність Філарета мала широкий розголос в Україні і тому не могла швидко забутися. 6 вересня 1993 р. у Києві архієпископом Петром (Петрусем) та єпископом Димитрієм (Яремою) самочинно був скликаний Собор, на якому утворено (чи, як зазначалося учасниками Собору, відновлено) УАПЦ. Собор

¹ Дет. див.: Смирнов С.А. Православ'я в контексті сучасних соціально-політичних процесів в Україні (90-ті роки). – С. 22.

² Див.: Определения Собора Украинской Православной Церкви по вопросу полной самостоятельности Украинской Православной Церкви 1-3 ноября 1991 г. // Собор Украинской Православной Церкви 1-3 ноября 1991 г. – К.: УПЦ, 1992. – С. 36-39.

³ Див.: Неправда московських анафем. – К., 1999. – С. 225 та ін.

обрав єпископа Димитрія патріархом нової Церкви. У березні 1995 р. Церква отримала юридичне визнання.

Чому виник розкол між близькими за своєю оцінкою ролі і місця Церкви в історії і культурі українського народу УАПЦ та УПЦ КП? Це питання не вичерпується суб'єктивним чинником, як про це пишуть більшість оглядачів із православних проблем, хоча фактором особистої неприязні між владиками, попри його другорядність, також не можна нехтувати. Причини внутрішнього конфлікту між двома україноцентричними Церквами значно глибші і стосуються різного бачення обома інституціями способу набуття автокефалії. Самодостатня у фінансовому і політичному плані УПЦ КП відштовхується від загальної православної традиції виокремлення (“самолегітимізації”) Церкви в лоні Церкви-матері й чекання (часто багаторічне) визнання. Ці ідеї мають давнє коріння (так були утворені практично всі, за винятком чотирьох Східних патріархатів, православні Церкви). В Україні на поч. ХХ ст. таку модель отримання автокефалії, яка базується на 34 апостольському правилі та 17 каноні ІV Вселенського Собору, відстоював О.Лотоцький та багато інших діячів. Тому, наприклад, після проголошення Директорією автокефалії 1 січня 1919 р. та її підтвердження ВПЦР 5 травня цього ж року, українці просили Константинопольського патріарха не надати автокефалію, а лише визнати її.

З такою тактикою не могли погодитися ті клірики, які мали тісні контакти із українською діаспорою і домагалися “швидкого” визнання своєї канонічності, навіть при умові певного нехтування ідеєю автокефалії через об'єднання (входження до складу) із Церквами, чий канонічний статус не викликає жодних сумнівів. В діаспорі ідеологом такого шляху набуття автокефалії був проф. Ю.Мулик-Луцик, який заперечував можливість застосування 34 ап. правила через самопроголошення автокефалії і вказував на 62 канон Карфагенського Собору, згідно якого автокефалія може бути отримана через згоду Церкви-матері. Саме тому, на наш погляд, керівництво УАПЦ в середині 90-х років робило кількаразові спроби порозумітися навіть із УПЦ МП – працювала спільна богословська комісія з узгодження позицій обох сторін. Однак нестабільність ситуації в УАПЦ, невизначеність позиції Церкви поступово нівелювали напрацювання цієї комісії. У другій половині 90-х років керівництво УАПЦ взяло чіткий курс на входження під омофор Константинопольського патріархату.

Таким чином, у 1994-1995 рр. остаточно інституційно оформилися три головні напрями в православ'ї України, які мають різні методологічні засади у своїй діяльності (україноцентричні та москвоцентричні) або ж мають різні погляди на спосіб отримання автокефалії чи, принаймні, набуття “канонічного статусу”. В ці напрями “вписані” сім православних Церков, що функціонували на початку 2003 р. в Україні (УПЦ МП, УПЦ КП, УАПЦ, Російська православна вільна Церква (закордонна), Українська істинно-православна незалежна, Російська істинно-православна Церква, незалежні православні громади) та кілька Церков православного походження (Українська реформована православна Церква, Древлеправославна Церква (новозибківська згода), Російська православна Старообрядницька Церква (білокриницька згода), Апокаліптична православна Церква). Дещо окремо стоять дві грецькі православні громади, які, попри декларації своєї окремішності, все ж тяжіють до москвоцентризму.

Час-від-часу з'являються і Церкви-фантоми (УАПЦ Соборноправна, Українська Апостольська Православна Церква, Вселенська Православна Церква Всесвітнього Патріархату та ін.), які, окрім заяв про свою появу, до свого зникнення чи перетворення на об'єднання кількох парафій, не встигають більше нічим про себе заявити. Ці православні напрями є, як правило, україноцентричними, зорієнтованими на самостійне отримання автокефалії чи ж її набуття від Константинопольського патріархату. Однак малочисельність їх вірних часто призводить до того, що нові Церкви замикаються на своїх внутрішніх проблемах і їх вплив у суспільстві практично не помітний.

Обрання 20 жовтня 1993 р. на елекційному Помісному Соборі нового Предстоятеля УПЦ КП – компромісної фігури митрополита Чернігівського Володимира (Романюка) – внесло нові тенденції у розвиток не лише цієї Церкви, але й всього

православ'я в Україні. Близькість Святійшого до радикально-національних угруповань певним чином вплинула на формулювання ним теорії “києвоцентризму”, яку можна розглядати “богословським елементом концепції “великої слов'янської імперії з центром в Києві”¹. Нового стимулу дістає створена ще у XVII ст. теорія “Київ – другий Єрусалим”, що пропагує перетворення (легалізацію доконаного факту) Києва на духовний центр якщо не Європи, то, принаймні, слов'янських народів. Тобто московському месіанізму і теорії “третього Риму” протиставлена ідея українського месіанізму із осмисленням Києва як “другого Єрусалиму”, тобто нового лідера православного світу.

Раптова смерть патріарха дестабілізувала ситуацію в УПЦ КП, оскільки єдиним реальним кандидатом на патріарший престол був неприйнятний для багатьох віруючих, особливо із Західної України, митрополит Філарет. Значна частина парафій західних областей вимагала від останнього не висувати свою кандидатуру на патріарший престол. Відмова митрополита спровокувала вихід із Церкви чотирьох єпископів разом із значною частиною парафій їх єпархій (Івано-Франківська, Вінницька, Бучацька та Хмельницька). Демарш опозиції не мав очікуваного успіху. Обрання в жовтні 1995 р. митрополита Філарета патріархом не призвело до розпаду УПЦ КП. Вже в 1996 р. Івано-Франківська та Вінницька єпархії повернулися в Церкву, а згодом сюди ж приєдналися парафії Російської Закордонної Православної Церкви на території деяких областей Росії. Російські парафії (цікаво, що до їх складу входять не лише українці в діаспорі, але й росіяни) нині становлять три єпархії УПЦ КП на території РФ: Богородську (Москва і Московська область), Курсько-Белгородську, Тобольсько-Єнисейську.

З обранням патріархом УПЦ КП митрополита Філарета ідея “Києва – другого Єрусалиму” зникла із церковних книг та періодики Церкви. Однак не можна сказати, що вона забулася. Новообраний патріарх надав розвитку Церкви дещо іншого, міжнародного характеру, що можна розглядати і як реалізацію вищеназваної концепції. Знання у православному світі ієрарх, який багато років був другою особою в Московському патріархаті, своєю активною міжнародною діяльністю фактично ініціював ідею “паралельного диптиху”. Делегація Церкви взяла участь у Соборах паралельного Синоду Болгарської ПЦ. Нині налагоджені тісні стосунки та взаємодопомога із Македонською, Чорногорською Церквами, ситуація в яких є дуже близькою до ситуації в Україні. Значний міжнародний резонанс викликала участь делегації УПЦ КП у міжнародній науковій конференції, що відбулася у Парижі під егідою ЮНЕСКО і була присвячена 400-річчю з дня народження митрополита Петра Могили. Церква активно відзначила цей ювілей. Було проведено кілька всеукраїнських конференцій, надруковано третє видання “Требника” та малий “Катехизис” Петра Могили тощо. Логічним завершенням цього стало проголошення 12 грудня 1996 р. на архиєрейському соборі митрополита святим.

Слід сказати, що ідея створення “паралельної православної сім'ї” є надзвичайно перспективною з огляду на неврегульованість питання отримання автокефалії, а тому викликала негативну реакцію диптихіальних Церков² та окреме обговорення цієї проблеми на зустрічах православних делегацій в Єрусалимі (2000 р.) та в Нікеї (2001 р.)³. З обранням патріарха Філарета значно посилювалися позиції Церкви і в Україні. Кількісний спад кінця 1995 р., коли біля 400 парафій перейшло до УАПЦ, був виправлений. Вже наступного року Церква зросла на 200 парафій, а через рік додала ще понад 400. В подальшому кількість парафій Церкви постійно зростає.

Своєрідною реакцією на посилення УПЦ КП стала нова хвиля акції із дискредитації патріарха Філарета, яка закінчилася його анафемствуванням у лютому 1997 р. Одночасно посилювалися діяльність кліриків УПЦ МП із блокування підняття питання про надання автокефалії українській православної Церкві. Діяльність

¹ Сленський В. Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні. – К.: НПУ ім.М.Драгоманова, 2002. – С. 209.

² Див.: Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл: “Раскольниковы создают свой интернационал” // Независимость. – 3 октября 1997 р.

³ Див.: 3 Послання Предстоятелів Православних Церков // Людина і світ.– 2001.– № 1.– С. 3.

москвофільських православних братств, окремих ієрархів, серед яких слід відзначити активну антиукраїнську позицію не лише у церковних, але й політичних питаннях митрополита Агафангела (Саввіна), призвела до ухвали 15 грудня 1996 р. Архиєрейським Собором УПЦ МП постанови про неможливість навіть постановки питання набуття Церквою автокефалії найближчим часом. Ця ухвала, власне, й визначає нинішню ситуацію в УПЦ МП, де поступово витісняються від керівництва проукраїнськи налаштовані ієрархи. Коли до 1997 р. спостерігалися певні кроки з боку УПЦ МП до примирення з іншими Церквами, то з цього часу керівництво цієї Церкви не йде на жодні поступки і заявляє про можливість об'єднання з УПЦ КП та УАПЦ лише через покаяння кліриків та вірних цих Церков.

Спроби дискредитації Московським патріархатом УПЦ КП відбувалися на фоні складних внутрішніх та міжцерковних (переважно з УПЦ КП) протиріч в іншій україноцентричній Церкві – УАПЦ. Тут у 1996 р. відбувся розкол, що призвів до фактичного утворення двох автокефальних Церков із взаємним відправленням за штат владик іншої частини Церкви. Складно Церква пережила відправлення за штат архиєпископа Львівського і Галицького Петра Петруся, “київський” конфлікт із УПЦ КП у 1997 р. щодо приміщення патріархії УАПЦ та ін. подібні розбрати.

Певне зближення УАПЦ та УПЦ КП почалося лише у 2000 р., коли після смерті патріарха Дмитрія Церкви мали чудову нагоду узгодити свої позиції і, можливо, обрати спільного Предстоятеля. Однак у життя Церкви активно втрутився “закордонний чинник”. На Помісному Соборі у вересні 2000 р. кандидатура Предстоятеля УПЦ в США та УАПЦ в діаспорі митрополита Константина (Багана) розглядалася на обрання патріархом. Але владика не мав на це благословення від Константинопольського патріарха Варфоломія, а тому був обраний лише “духовним главою” Церкви. Забігаючи наперед, зазначимо, що це обрання через два роки стало причиною нового внутрішнього конфлікту у Церкві, який переріс у черговий розкол Церкви. Керуючий справами УАПЦ архиєпископ Ігор (Ісіченко) у березні 2003 р. своїм указом вивів поза штат Предстоятеля Церкви митрополита Тернопільського і Подільського Мефодія (Кудрякова) та єпископа Черкаського Якова (Макарчука) за “самовільний вихід з-під архиєпископської опіки Блаженнішого митрополита УАПЦ Константина”. Відповіддю митрополита Мефодія було виведення за штат і заборона євхаристійного єднання з архиєпископом Ігорем до покаяння останнього перед повнотою Церкви. Ці події юридично затвердили розкол Церкви, який може закінчитися самоліквідацією Церкви.

Але восени 2000 р. Собор УАПЦ став потужним стимулом до єднання УПЦ КП та УАПЦ. Вже через місяць після Собору процес об'єднання Українського православ'я перейшов у практичну площину. 14 жовтня 2000 р. 26 архиєреїв УПЦ КП та 7 архиєреїв УАПЦ підписали у Києві і направили до Вселенського патріарха Варфоломія I спільне звернення, яке стало волевиявленням бажання єпископату обох православних Церков об'єднання в єдину Українську православну Церкву. Результатом цього спільного звернення стали спільні зустрічі делегацій УАПЦ та УПЦ КП у Вселенській Патріархії. Перша зустріч відбулася 8 листопада 2000 р. На ній обидві сторони погодились розпочати об'єднаний процес і конкретизували шляхи об'єднання створенням Змішаної Комісії з вивчення шляхів досягнення єдності Православ'я в Україні. Друга – 12-14 червня 2001 р., коли члени Змішаної комісії, до яких приєднався митрополит УПЦ в США Константин, підписали нову Домовленість, згідно якої сторони підтвердили, “що між ними не існує ніяких ідеологічних різниць з точки зору православного віровчення”, та розробили механізм об'єднання (зустріч у Києві Предстоятелів Церков для обговорення деталей об'єднання, утворення спільної комісії тощо).

19 червня 2001 р. члени об'єднаної комісії УПЦ КП та УАПЦ провели перше засідання в Україні (в консисторії Тернопільської єпархії УАПЦ), на якому домовилися “допускати безперешкодно спільне служіння священників обох Церков, засвідчити спільну позицію Церков на переговорах у Цюриху щодо утворення єдиної Помісної Української

Православної Церкви”¹ та ін. Наступного дня відбулося друге засідання комісії, на якому підтверджено курс на “створення єдиної Помісної Української Православної Церкви, визнаної ... Православними Помісними Церквами як рівної між ними”. Слід відзначити, що до активної “об’єднавчої” діяльності ієрархію обох Церков підштовхував потужний рух “знизу” – спільні акції кліриків та вірних в єпархіях.

Лише у 2001 р. відбулося кілька спільних богослужінь священників УАПЦ та УПЦ КП у Львівській, Івано-Франківській та ін. областях. А на Косівщині (Івано-Франківська обл.) на районній конференції за участю 26 священників та голів церковних комітетів, прийняте рішення про об’єднання 6 парафій Київського Патріархату і 37 автокефальних. Не менш рішуче були налаштовані учасники єпархіальних соборів УАПЦ, які відбулися в липні-серпні 2001 р. в Івано-Франківську та Львові. Собори схвалили домовленості представників двох гілок Українського православ’я і можливість об’єднання їх на канонічній основі під контролем Вселенської Патріархії. Поряд з цим була висунута вимога відставки нинішніх Предстоятелів Церков перед об’єднавчим собором. Подібних фактів можна назвати десятками.

Константинопольський патріарх Варфоломій I під час зустрічей із делегаціями українських Церков у 2000-2001 роках підтвердив бажання Константинопольської Матері-Церкви розв’язати проблему з’єднання Українського православ’я і заявив, що Українська православна Церква з точки зору святих канонів та історичного її буття має право на автокефалію. Таким чином Константинопольська Церква вкотре підтвердила свою позицію щодо незаконного відокремлення від неї у 1686 р. Київської Митрополії Московською Патріархією. Вселенський патріарх визнав, що саме він має повне право надати Томос про визнання автокефалії Української Православної Церкви. Свою особливу позицію в “українському питанні” Константинопольський патріарх висловлював і пізніше, зокрема у своєму посланні з нагоди 950-річчя заснування Києво-Печерської Лаври, яке викликало протест Московського патріарха.

Такий розвиток подій не на жарт стривожив Московську патріархію, оскільки перед УПЦ МП постала реальна перспектива залишитися на тлі об’єднаної Української Помісної церкви, визнаної Вселенським патріархом, московським екзархатом в Україні, що об’єднував би лише російське населення в країні. Тому 19-20 квітня, а згодом 13-16 липня та 29-30 жовтня 2001 р. у швейцарському місті Цюріху була зніційована зустрічі офіційних делегацій Константинопольського і Московського патріархатів, присвячені пошукові виходу з міжцерковного конфлікту в Україні. В перших двох зустрічах взяли участь представники УАПЦ та УПЦ КП, в останній – голова Держкомітету України в справах релігій В.Бондаренко, який представив точку зору уряду України щодо шляхів врегулювання міжцерковного конфлікту в Україні. У спільному Комюніке учасники зустрічей у Цюріху зазначили, що обидві Церкви (Константинопольська та Московська) погодилися продовжити спільні зусилля “з метою зцілення церковного розколу в Україні”.²

Але зустрічі у Цюріху не змінили позицію Московського патріархату, архиерейський Собор якого вже у липні 2001 р. всю вину за нинішню ситуацію в православ’ї України поклав на “розкольників”, прирівнявши їх до еретиків. Владика дозволили собі навіть застерегти Константинопольського патріарха від “будь-якого втручання в церковне життя України”, яке “може тільки загострити ситуацію”. Позицію Московського Архиерейського Собору владика з УПЦ МП майже дослівно відтворили на своєму Архиерейському Соборі в Києві, що остаточно зупинило переговірний процес між Церквами.

Важливим чинником розвитку православ’я в Україні, що у 90-х роках ХХ ст. набув визначаючого значення, стали спроби втручання деяких державних і політичних сил країни у розвиток православ’я в Україні. Ця практика є звичайною практично у всіх православних Церквах. Більше того, Московський патріархат використовує навіть прямий політичний та економічний тиск на уряди деяких країн для вирішення своїх церковних проблем, як це було в Естонії, Молдові, Болгарії та ін. країнах. Однак у випадку із

¹ Офіційна хроніка УАПЦ. – 2001. – Ч. 10.

² Там само. – Ч. 11.

Україною маємо кількаразову зміну державної парадигми щодо вирішення питання самостійності православної Церкви.

Українські урядовці втратили свій шанс врегулювати питання самостійного статусу Української ПЦ у 1990-1992 рр., коли на хвилі отримання політичної самостійності держави їхні зусилля, спрямовані на встановлення автокефалії, були б сприйняті кліром та віруючими як повністю канонічні. Поодиноких листів тодішнього Президента України Л.Кравчука до Московського¹ та Вселенського патріархів було явно недостатньо. Потрібна була послідовна внутрішньо- та зовнішньополітична політика держави, спрямована на отримання православ'ям в Україні самостійного статусу. Адже із 15 диптихціальних Церков 10 отримали свої автокефалії лише завдяки активному втручанню держави.

На початку 90-х, як це не парадоксально, об'єктивно негативну роль для політичного (державного) виборювання автокефалії відіграло створення й активна діяльність УАПЦ. Дуалістичність православного чинника призвела до розколу позиції влади, більшість представників якої, незважаючи на зміну ідеології, не полишили своїх кабінетів і, оскільки були виховані на співпраці саме із Руською ПЦ, традиційно сприймали УАПЦ як націоналістичне угруповання. Відсутність єдиної “чиновницької” позиції щодо “православного питання” створило значну часову паузу, якою й скористалися російські світські й церковні аналітики, які, балансуючи між проросійськими й проукраїнськими силами в Україні, фактично “завезли” із території РФ (що було черговим грубим порушенням статуту УПЦ МП) нового Предстоятеля реанімованої московської Церкви.

Після урочисто в'їзду митрополита Сабодана у супроводі міліції в Києво-Печерську Лавру всі подальші спроби влади втрутитися у вирішення православної кризи (лист Президента України Л.Кучми до Московського патріарха у 2000 р. (про надання УПЦ МП автономії), зустріч Л.Кучми із Константинопольським патріархом у 1997 і 2000 роках, лист прем'єр-міністра України В.Ющенка до Варфоломія I у травні 2000 р. (про “відпрацювання прийнятної для повноти православ'я в Україні моделі визнання помісності Української православної Церкви й подолання розколу в Українському православ'ї”),² відвідування Константинопольської патріархії українськими офіційними особами і політиками тощо) стали трактуватися московськими кліриками як рецидиви радянської тоталітарної політики втручання влади у справи Церкви. А тому українська влада практично стала на шлях загравання із цією найбільшою за кількістю зареєстрованих громад Церквою, що особливо явно проявилось із вступом на посаду нинішнього Президента України. Як елемент цього загравання можна розцінити й той факт, що Україна єдина держава у світі відзначала на державному рівні 2000-річчя Різдва Ісуса Христа.

Окрім виконавчої влади у справу врегулювання “православного питання” активно втручається й законодавча її гілка. Досить згадати Постанову Верховної Ради України про невизнання Архиєрейського Собору УПЦ МП у травні 1992 р. Практично у кожному новому складі Верховної Ради України створюються групи на підтримку тих чи інших православних Церков чи моделей розвитку православ'я в країні (“За єдину Українську Помісну Православну Церкву”, “Депутатське об'єднання на захист канонічного українського православ'я”³ тощо). Зокрема у 2001 р. з ініціативою об'єднання православних Церков і створення єдиної Української Помісної Православної Церкви виступили 240 народних депутатів.

Ідея об'єднання православ'я в Україні й створення Помісної Церкви стає домінуючою ідеєю адміністрації Л.Кучми після 1997 р. З 2000 р. ця ідея тією чи іншою мірою розвивається практично у кожному виступі Президента, що був присвячений

¹ Див.: Письмо Президента Украины Л.Кравчука Святейшему Патриарху Московскому Алексию II, членам Архиерейского Собора Русской Православной Церкви // Неправда московских анафем. – К., 1999. – С. 271.

² Див.: Відомості митрополії УАПЦ у діаспорі й єпархії у Великій Британії. – 2001. – Січень. – С. 40.

³ Див.: Депутатське об'єднання на захист канонічного українського православ'я // Голос України. – 1997. – 8 квітня.

державно-церковним відносинам чи проблемі врегулювання ситуації у православ'ї. Причому це, на наш погляд, пов'язано не лише із тим, що, як стверджує В.Сленський, “новопосталі держави відчувають брак джерел легітимації і намагаються віднайти їх у власній історії та духовній традиції”.¹ Не менш важливою є й проблема національної безпеки, яка не може бути доконаним фактом при збереженні духовного підпорядкування українців Москві. Відомий церковний та політичний дисидент о.Гліб Якунін у багатьох своїх працях справедливо стверджує, що поки зберігається “духовна імперія Олексія II” про знищення політичної імперії – Радянського Союзу – ще рано говорити.²

На завершення висловимо деякі завваги щодо кількісної характеристики православних Церков України в останнє десятиліття ХХ ст. Справа в тому, що статистичні дані далеко не повністю відображають реальну ситуацію в православ'ї країни, оскільки нинішня система рахує не віруючих, а кількість зареєстрованих та тих, що діють без реєстрації парафій.³ Однак на Сході України є парафії кількісно не більші за необхідну для реєстрації двадцятку. На Заході ж парафії можуть нараховувати від кількох сотень до кількох тисяч парафіян. Неточність підрахунків за кількістю парафій була встановлена як московськими (дослідження 1998 р.),⁴ так і українськими соціологами (постійний моніторинг Інституту соціології НАН України).⁵

Згідно даних науковців, до Київського патріархату відносять себе у 2-3 рази більше православних віруючих, аніж до Московського (32,9% проти 9,8%).⁶ Ми не будемо зупинятися на причинах такого стану речей – вони багатоманітні й пов'язані із об'єктивним процесом позбавлення народом імперського тиску й ідеології та зростанням національної самосвідомості. Зазначимо лише, що у Московській патріархії були зроблені відповідні висновки і вже з другої половини 1998 р. політика РПЦ в Україні стає більш жорсткою і безкомпромісною щодо будь-яких національних ухилів. З іншого боку, соціологічні дослідження вчених дають підстави для висновку, що у разі створення в Україні єдиної Помісної Православної Церкви за порівняно короткий термін (2-3 роки) вона зможе об'єднати більшість православних парафій.

*Віктор Заремба**

ДЕЯКІ ОСОБЛИВОСТІ ТА ТЕНДЕНЦІЇ ПОШИРЕННЯ КАТОЛИЦИЗМУ В НЕЗАЛЕЖНІЙ УКРАЇНІ (на прикладі Вінницької області)

Релігійне життя незалежної України характеризується динамічними кількісними та якісними змінами. Релігії в нашій державі повертається місце, яке вона займає в цивілізованому суспільстві. Всі конфесії мають гарантовані Конституцією України та чинним законодавством рівні можливості розвиватися на засадах взаємоповаги та взаємодоповнюваності. Для цього є наявне підґрунтя, зокрема і у Вінницькій області: деградація духовності та нестерпна вбогість багатьох людей, навернення до релігії атеїстів, вихованих комуністичною владою, в тому числі дорослих людей із вищою освітою, відсутність будь-яких релігійних організацій в майже сорока відсотків населених пунктів області.

¹ Сленський В. Релігія після комунізму. – С. 216.

² Див., напр.: Якунін Глеб. Подлинный лик Московской патриархии. – М., 1996.

³ Ця система підрахунку склалася ще за сталінських часів і була зручною для радянського керівництва – знявши з реєстрації ту чи іншу громаду, чиновники могли звітувати про відсутність течії як такої. І це незважаючи на те, що в населеному пункті могли залишатися сотні вірних, які таємно виконували таїнства, обряди тощо.

⁴ Дет. див.: Полис.– 1998.– № 4.

⁵ Українське суспільство: моніторинг – 2000. – К., 2001.

⁶ Там само. – С. 162.

* начальник відділу у справах релігій Вінницької обласної державної адміністрації.

На початок 2003 р. на Вінниччині представлені релігійні осередки 40 конфесій, напрямків і течій. За кількістю релігійних організацій католицька церква посідає в краї четверте місце після Української православної церкви Московського патріархату, Української православної церкви Київського патріархату та церков євангельських християн-баптистів.

Особливістю Подільського регіону і Вінницької області, зокрема, є те, що східний кордон найбільшої присутності католицької церкви в регіонах України співпадає із східними межами Подільського краю. Ще одна особливість полягає в тому, що віруючими римсько-католицької церкви в області є не лише поляки за національністю, як вважали раніше, а переважно українці та представники інших національностей.

Динаміка зміни інституційної мережі та її стан є одними із основних показників, які характеризують релігійну ситуацію в країні та її регіонах.

У Вінницькій області до 1917 р. діяли 139 парафій римсько-католицької церкви. Чисельність віруючих сягала понад 350 тис. Після революції кількість католицьких громад різко зменшилася. Під час другої світової війни окупанти дозволили відкрити костьоли і в 1944 р. на Вінниччині функціонували 42 римсько-католицькі парафії. В 60-ті роки більшість з них припинили свою діяльність. До 1971 р. було знято з реєстрації 26 громад. З початком перебудови в колишньому Союзі РСР почала відновлюватися мережа релігійних організацій в Україні і в нашій області, в тому числі і католицьких. В 1988 р. були зареєстровані статути 3 громад, в 1989 – 7, в 1990 р. – 18 громад. На час проголошення незалежності України на Вінниччині функціонували 29 римсько-католицьких парафій.

Станом на 1 січня 2003 р. в області діють 124 релігійних організації римсько-католицької церкви, що становить 7,4 відсотків загальної релігійної мережі області (по Україні 3 відсотки). З них 112 громад, 1 місія та 11 монастирів. На Вінниччині функціонують 13,2 % усіх римо-католицьких громад України та 14 % монастирів цієї церкви. За кількістю римсько-католицьких організацій область в державі посідає 4 місце (у Львівській області на 16 організацій більше, в Хмельницькій – на 15, в Житомирській – на 8).

Релігійні організації римсько-католицької церкви створені в 32 із 33 адміністративно-територіальних одиниць. Відсутні осередки цієї церкви в одному районі – Піщанському. Католицькі організації найбільше зосереджені в Шаргородському районі (18 або 14,5%), Барському (10), Муровано-куриловецькому, Тиврівському районах (по 6), м. Вінниці, Вінницькому, Хмельницькому районах (по 5). В названих шести районах та м. Вінниці зосереджено понад 44 відсотки всіх організацій Римсько-католицької церкви. В решті міст обласного значення (Жмеринці, Козятині, Ладжині, Могилеві-Подільському, Хмельнику) діють по одній громаді римсько-католицької церкви. Також по одній громаді і лише в районних центрах функціонують парафії в п'яти районах (Бершадському, Іллінецькому, Літинському, Оратівському, Теплицькому). На 10 тисяч населення області припадає 0,7 римсько-католицьких релігійних організацій (по Україні – 0,2).

Релігійні громади відновлені переважно в населених пунктах, де вони колись існували до їх ліквідації владою колишнього СРСР і де традиційно збереглися віруючі-католики, залишилися костьоли та каплиці. Разом з тим, однією із особливостей є те, що 12 парафій засновані в населених пунктах, де в минулому не було католицьких громад. Доречно зазначити, що в області є населені пункти, де колись діяли римсько-католицькі громади, а тепер їх там немає і в найближчий час створення не передбачається через відсутність католиків (с.Ворошилівка Тиврівського району, с.Зозів Липовецького району).

Нині на Вінниччині діють 11 монастирів, згромаджень та чернечих домів римсько-католицької церкви. Це половина кількості монастирів усіх конфесій, що діють в області. З них 6 – чоловічих, 5 – жіночих. В с.Городківці Крижопільського району, районних центрах смт.Чечельнику та м.Шаргороді – чоловічі монастирі Ордену Братів менших святого Франциска з Асичу Бернардинів. В м. Гнівані Тиврівського району - згромадження місіонерів Облатів Пресвятої і Непорочної Діви Марії. В м.Могилеві-Подільському – чернечий дім Блаженного Юрія Матулевича Ордену священників Мар'янів непорочного Зачаття Пресвятої Діви Марії. В районному центрі смт.Чернівці – чернечий дім святих

Кирила і Мефодія Ордену священників Мар'янів непорочного Зачаття Пресвятої Діви Марії. Серед жіночих монастирів згромадження Сестер Францисканок Місіонерок Марії, згромадження Дочок Милосердя Каносіянок (м.Вінниця), згромадження Сестер Бенедиктинок Місіонерок (м.Бар), місійне згромадження Служниць Святого Духу (с.Вербовець Мурованокуріловецького району), згромадження Сестер Службниць непорочно Зачатої пресвятої Діви Марії (с.Мурафа Шаргородського району).

В області немає релігійних організацій римсько-католицької церкви, що діють поза реєстрацією. Динаміка розвитку мережі релігійних організацій та їх легалізації за роки незалежності України така:

Роки	Було організацій на 1 січня відповідного року	Зареєстровано статутів:			Стало організацій на кінець року
		всього	в тому числі:		
			громад	монастирів, місій	
1991	29	52 (в т.ч. перереєстрація-29)	51	1	52
1992	52	18	16	2	70
1993	70	13	13	-	83
1994	83	17	17	-	100
1995	100	7	4	3	107
1996	107	2	2	-	109
1997	109	5	5	-	114
1998	114	1	1	-	115
1999	115	2	1	1	117
2000	117	5	2	3	122
2001	122	-	-	-	122
2002	122	2	-	2	124
2003	124				
Разом:	124	124	112	12	x

Динаміку зміни частки організацій римсько-католицької церкви в загальній мережі релігійних організацій Вінниччини можна прослідкувати за таблицею:

Конфесії	Відсоток організацій відповідної конфесії в загальній мережі на 1 січня							
	1990	1992	1997	1999	2000	2001	2002	2003
УПЦ Московського патріархату	63,8	66	58,9	58,4	57,4	55,7	51,5	49,7
УПЦ Київського патріархату	-	2,8	1,3	3,8	6,7	7,3	8,2	10
Римсько-католицька церква	5,7	8	10	9,3	8,7	8	7,8	7
Союз церков євангельських християн-баптистів	14,9	10	9,5	9	9,8	10	9,6	9
Подільська конференція церков адвентистів сьомого дня	5	5	5	5	5	5,6	5,2	6
Іудейські релігійні організації	0,4	0,5	0,6	0,6	0,6	1,4	1,4	1
Було всього релігійних організацій в області (шт.)	505	822	1076	1172	1259	1389	1556	1680

Отже, створена мережа релігійних організацій римсько-католицьких організацій задовольняє потреби віруючих-католиків області і її екстенсивний розвиток практично припинився.

Як видно з літургійного календаря Луцько-Житомирської римсько-католицької єпархії на 1902 р. в той час на території Подільської губернії (в межах теперішньої Вінницької області) парафії підпорядковувалися 8 деканатам. Тепер римсько-католицькі організації Вінницької області підпорядковані Кам'янець-Подільській дієцезії римсько-католицької церкви. Вони розподілені в області на 4 деканати: Вінницький, Барський, Мурафський та Томашпільський. Барському деканату підпорядковані громади 5 районів (Барського, Чернівецького, Жмеринського, Мурованокуриловецького та Могилів-Подільського), а також міст обласного значення – Жмеринки і Могилева-Подільського; Вінницькому – громади міст Вінниці, Хмільника, Козятина та 8 районів (Вінницького, Калинівського, Козятинського, Іллінецького, Літинського, Хмільницького, Липовецького і Погребищанського); Мурафському – громади міста Ладжижина та 7 районів (Гайсинського, Немирівського, Теплицького, Тиврівського, Тростянецького, Тульчинського, Шаргородського), Томашпільському – 5 районів (Бершадського, Крижопільського, Томашпільського, Чечельницького і Ямпільського).

За кількістю громад до Барського деканату належать 27, до Вінницького – 29, до Мурафського – 54, до Томашпільського 16 парафій. Крім цього, до Барського деканату входить парафія с. Вільховець Новоушицького району Хмельницької області.

Згідно схематизму Кам'янець-Подільської дієцезії римсько-католицької церкви всі населені пункти Вінницької області, в яких немає парафій цієї церкви, для обслуговування віруючих-католиків закріплені за парафіяльними костьолами. (Хоча в зареєстрованих статутах цей факт не відображений).

Як відомо, чинним законодавством не допускається ведення обліку громадян за їх релігійною приналежністю. Відсутні офіційні дані і про кількість віруючих римсько-католицької церкви в області. Однак, можна скористатися наявними даними по окремих парафіях, які веде сама церква, хоча їх достовірність є сумнівною. Так, згідно записів у чинному Схолатизмі Кам'янець-Подільської дієцезії читаємо, що в м.Барі нараховується 3 тисячі католиків, в смт.Браїлові Жмеринського району – 200 осіб, с.Вищеольчедасві Мурованокуриловецького району – 300, м.Жмеринці – 500, с.Затоки Барського району – 250, с.Козарівці цього району – 300, с.Лучинець Мурованокуриловецького району – 290, в с.Мальчівці Барського району – 10 осіб, в парафії Матері Божої Ангельської м. Вінниці – 5 тисяч, в с. Мурафа Шаргородського району – 5500, в м.Шаргороді – 3600. Всього за неповними даними самої дієцезії у Вінницькій області нараховується біля 43 тис. віруючих католиків, що становить майже 2,5 відсотки мешканців Вінниччини (це без врахування відсутніх відомостей по 51 парафії).

Вірних римсько-католицької церкви в області опікують 58 священників, з них 25 іноземців. До чоловічих монастирів належить 31 монах. Крім цього, катехітичною діяльністю займаються 49 монахинь. Священнослужителі представляють п'ять чоловічих орденів і згромаджень, всі зареєстровані в області. Монахині, крім зареєстрованих в області, належать ще до шести згромаджень (Сестер Альбертинок прислужуючих бідним, Сестер Лоретанської Божої матері, Святої родини з Лазарету, Сестер від Ангелів, Сестер Уршулянок Римської Унії, Малих Сестер Непорочного Серця Марії).

З 58 іноземців, які перебувають в області за релігійними візами і представляють зарубіжні релігійні організації, 54 – громадяни Польщі (працюють в 37 громадах), 1 – з країн Латинської Америки, 2 – з країн Азії, 1- з Молдови. Із чотирьох деканатів три очолюють громадяни Польщі. Настоятелями усіх жіночих монастирів та двох чоловічих теж є іноземці. Громадяни Польщі в релігійних громадах області працюють з 1991 р.. В середньому щорічно на Вінниччині в парафіях перебували по 35 осіб (1992 р. – 27 чол., 1993 – 35, 1994 – 7, 1995 – 17, 1996 – 11, 1997 – 47, 1998 – 48, 1999 р. – 24, 2000 – 57, 2001 – 59, 2002 – 51). Всього за цей час в області релігійною діяльністю в громадах займалися 383 громадян Польщі, священників, місіонерів, монахів і монахинь.

Середній вік іноземців 44 роки, з них мають вік 20-30 років – 5 чол., 30-40 років – 23 чол., 40-50 років – 16 чол., 50-60 років – 8 чол., 60-70 років – 4 чол., 70-80 років – 2 чол. За стажем перебування в сані до 5 років – 1 чол., 5-15 років – 12 чол., Харитон Броніслав (громадянин Польщі) із с.Лучинця в сані перебуває понад 50 років, Конколь Гжегош (теж громадянин Польщі) із с.Вербоivecь – 55 років. Середній вік черниць 45 років.

Всі священники мають відповідну духовну освіту, яку вони здобули в Ризькій та вільнюській семінаріях (ксьондзи українського походження, громадяни України) і за кордоном (іноземці). Священик Віталій Воскобойнік заочно навчається за кордоном. У Городоцькій вищій духовній семінарії Святого Духа Кам'янець-Подільської дієцезії (філії Лятеранського Університету в Римі) навчаються на різних курсах 26 вихованців парафій Вінницької області – майбутніх священників.

При римсько-католицьких парафіях діють 93 недільних школи для дітей та молоді, де, крім релігії, дітей і молодь навчають польської мови, вивчають історію і культуру цієї країни.

Зареєстровано 3 друкованих періодичних релігійних видання. На обласному телебаченні діє програма Римсько-католицької церкви “Віконечко”, релігійно-публіцистична програма, щомісяця та щотижня телепередача для дітей “Надія”. При парафії Римсько-католицької церкви в м. Вінниці заснована парафіяльна телестудія, яка готує професійні передачі, що виходять на двох вінницьких каналах та в деяких містах України. Варто зазначити, що в публікаціях в офіційних виданнях влади, теле- та радіопрограмах не було фактів порушення законодавства про свободу совісті та релігійні організації, всі матеріали мають толерантний, виважений характер.

За національним складом віруючі римсько-католицької церкви не всі є поляками, як вважали раніше, а є представниками різних національностей, переважно українцями. Хоча й сьогодні в народі кажуть: “Польська церква”, “Польська пасха”, “Польський цвинтар” і т. п.

За результатами перепису населення 2001 р. в області проживають біля 3800 осіб польської національності. Наприклад, в Шаргородському районі таких всього 55 чоловік, а, як вже було сказано, парафій римсько-католицької церкви – 18. В Чернівецькому районі проживають 9 поляків, в тому числі в смт. Чернівцях -7. За даними самої церкви в смт. Чернівцях віруючих римсько-католицької церкви 5000 осіб. В смт. Вендичанах Могилів-Подільського району проживає один поляк і діє римсько-католицька парафія. Така ж ситуація в смт. Брацлаві (7 поляків і діє одна з найбільших парафій), в смт. Оратові (2 поляки), в смт. Теплику (3), в смт. Тиврові (6), смт. Вапнярці (5), смт. Томашполі (7), смт. Чечельник (6). В с.Копайгород Барського району немає жодного поляка й діє римсько-католицька громада.

Не зважаючи на названі об'єктивні обставини, в більшості парафій частина богослужінь обов'язково проводяться польською мовою, організовано навчання дітей і молоді польської мови, вивчається історія і культура, традиції поляків. Таким чином, з допомогою релігії йде процес ополячування українців.

Релігійні громади забезпечені культовими будівлями на 85%, що краще від інших конфесій області. Передані у власність парафіям 16 костьолів, у користування – 61, пристосовано для проведення богослужінь – 18 будівель, решта громад приміщення орендують. За роки незалежності України збудовано 15 костьолів, 18 – будується. 50 храмів є пам'ятками містобудування і архітектури та включені до державного реєстру національного культурного надбання.

В поліетнічному Подільському краї йде складний процес творення нової інституційної мережі релігійних організацій римсько-католицької церкви, а не відновлення старої, як традиційно вважалося.

Дане загальне представлення розвитку католицької церкви на Вінниччині за роки незалежності України, не претендуючи на глибину дослідження, є спробою показати одну із важливих складових багатоконфесійного середовища, що творить сучасне обличчя духовного життя України взагалі і цього регіону зокрема.

З ІСТОРІЇ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ НА ПОДІЛЛІ (XIV-XVII ст.)

Як відомо, римсько-католицька церква в Україні існує протягом багатьох століть. Перший етап активного, планомірного поширення католицизму й виникнення сталих осередків римської церкви в цьому регіоні розпочався в 30-70 рр. XIV ст. Цей етап був тривалим і завершився Люблінською унією 1569 р., в результаті якої утворилася Річ Посполита.

Поширення римсько-католицької церкви безпосередньо на Поділлі пов'язується з діяльністю литовських князів Коріатовичів і польського короля Казимира III /1333-1370/. У 1351 р. останній надіслав до римського папи Климента V листа, в якому йшлося про захоплення Поділля і про те, що один з князів Русі прийняв католицьку віру разом зі своїм народом. Деякі польські дослідники вважають, що цією особою був подільський князь Олександр Коріатович. Проте це питання є спірним і викликає заперечення в українських істориків. Свою позицію вони аргументують тим, що брати Коріатовичі, в тому числі й Олександр, почали правити на Поділлі лише з 1362 р. після розгрому ординських військ литовцями в битві біля Синіх Вод. Отже, Олександр Коріатович не був подільським князем у 1351 р. Коріатовичі відіграли значну роль у розвитку економіки та культури Поділля, в зміцненні його обороноздатності. З ними пов'язано заснування самого міста Кам'янець-Подільського і надання останньому в 1374 р. магдебурзького права. Коріатовичами було споруджено ряд замків на Поділлі, зокрема в Бакоті, Смотричі, Меджибожі, Вінниці, Брацлаві, Сокильцях та в інших місцях.

У своїй політиці Коріатовичі, особливо Олександр, підтримували тісні зв'язки з Польською державою, неодноразово відвідували польську столицю - Краків. Все це вело до поступового утвердження польських порядків у житті і побуті краю. В результаті все більшого значення на Поділлі набував католицизм. Виходячи з цього, римський папа Григорій XI спеціальною буллою в 1375 р. затвердив Кам'янецьку католицьку єпископію, першим єпископом якої був призначений чернець-домініканець Вільгельм. Завдяки його зусиллям, єпископія отримала ряд земельних володінь у Кам'янецькому повіті, зокрема містечка і села Чернокозинці, Черче, Зіньківці, Нігин, Хропотову. Земельні багатства католицької церкви постійно зростали. Так, грамотою Олександра Коріатовича 1375 р. Смотрицькому домініканському монастирю було даровано млин з прилеглою до нього землею та угіддями. На початку XV ст. ченці Кам'янець-Подільського домініканського монастиря отримали від князя Свидригайла с. Зюбрівку під Кам'янцем зі всіма угіддями. В 20-х роках XV ст. значно виросли земельні володіння Кам'янецької католицької єпископії: вона отримала Кам'янецький замок, два міста і біля 25 сіл, в яких налічувалося майже 3750 селян. На той час кам'янецький єпископ став найбільшим земельним власником на Поділлі. 29 вересня 1498 р. грамотою короля Яна Ольбрахта були підтвержені права Кам'янецького єпископства на володіння багатьма селами в Кам'янецькому та Смотрицькому повітах.

Резиденцією кам'янецьких єпископів відразу після створення єпископії в 1375 р став не Кам'янець, а містечко Чернокозинці. Вперше у Кам'янець єпископ приїхав на початку XV ст. Ним був домініканець Олександр. Помітною особою на Кам'янецькій кафедрі був єпископ Павло з Боянчичів, якій очолював її з 1428 по 1453 рік. Він походив не з шляхетського роду, певний час служив у віденському костюлі Святого Духа, був навіть капеланом литовського князя Вітовта. Проте після його смерті єпископ Павло очолив пропольську партію в Кам'янці, яка скинула литовського намісника у місті Довгірда, ув'язнила останнього і захопила Кам'янецький замок разом з іншими укріпленнями на Поділлі. В період боротьби за Поділля між Польщею і Литвою в 1431-1433рр. і до кінця життя єпископ Павло продовжував притримуватися пропольської орієнтації. За це він здобув великий авторитет у Римського папи Євгенія IV, який в буллі

* Заремба В., начальник відділу у справах релігій Вінницької обласної державної адміністрації, Лисий А., доцент Вінницького державного педагогічного університету імені М. Коцюбинського, к.іст.н.

від 13 листопада 1434 р. називає кам'янецького єпископа "улюбленим братом, достойним можливістю, прикрашеним благочестям і страхом божим".

Значні земельні пожалування з боку правлячих кіл Польсько-Литовської держави дали змогу єпископу Павлу швидко збудувати в першій половині XV ст. у Кам'янці мурований кафедральний костюл св. Петра і Павла. Все це дає підставу вважати невірною думку подільського історика XIX ст. Й. Ролле про те, що кам'яна будівля кафедрального собору виникла лише на початку XVI ст.

Відомою постаттю серед кам'янецьких єпископів у другій половині XV ст. був домініканець Матвій II, який керував кафедрою з 1471 по 1493 рр. Наприкінці його життя в 1490-1492 рр. відбулося повстання під керівництвом Мухи, в ході якого розгромлено багато католицьких осередків. Недобру славу про себе залишили подільські католицькі єпископи XVI ст. Миколай II Дзержговський і Анджей Зебржидовський. Перший очолював Кам'янецьку кафедру в 1540-1542 роках. Миколай II рішуче боровся з некатоліками і закликав короля Сигізмунда Августа "потопити ці плевели у крові Христовій". Він відомий також як автор полемічного твору проти некатоліків, який був проникнутий фанатизмом. Після Миколая II подільським єпископом став призначений А. Зебржидовський, який перебував на кафедрі з 1542 по 1544 рік і "прославився" як ініціатор репресій проти подільських єретиків.

Зрозуміло, серед кам'янецьких єпископів були не лише одіозні особи, але й високоосвічені люди з високими моральними якостями. До них слід віднести М.Бялобржевського і Л. Гослицького, які керували єпископією у другій половині XVI століття. Перший відомий як прекрасний поет, богослов, талановитий проповідник. Він толерантно дискутував з єретиками і не випадково вважається кращим кам'янецьким єпископом. Друга постать не менш колоритна, ніж перша. Л.Гослицький був добрим знавцем філософії, астрономії, в деяких питаннях навіть підтримував подільських протестантів. Так, у 1587 р. він один з усіх католицьких єпископів підписав їх конфедерацію "Для збереження благ миру", що загостило його відносини з Римом.

Проникнення католицизму на Поділля в XIV - першій половині XVI ст. йшло повільними темпами. Авторитет і вплив католиків тут був ще довгий час незначним. Католицька дієцезія /єпископія/ заснована майже серед суцільного православного населення, ще довго знаходилася у жалюгідному становищі.

Так, в середині XV ст. на Поділлі існувало всього 4 католицьких парафії з чотирма парафіяльними костюлами, через 100 років кількість парафій збільшилася до восьми. Навіть наприкінці XVI ст. подільська католицька дієцезія складалася з 6 кляшторів /монастирів/ і 12 костюлів, з яких більше половини (7) було в Кам'янці, а решта - виключно в містах.

Покатоличення в цей час не набрало ще широкого розмаху, воно обмежувалося лише вищими колами православного суспільства. Взагалі період XIV - першої половини XVI ст., як відзначається в сучасній літературі, був у Польсько-Литовській державі часом релігійної толерантності, відносно мирного співіснування римського католицизму з православною вірою.

Повільний ріст католицького населення на Поділлі в той час обумовлювався також постійними татарськими набігами на цей прикордонний край. За даними історичних джерел, лише за період з 1450 по 1550 роки відбулося 20 великих грабіжницьких походів татар в Україну, в тому числі на Поділля. Татари завдавали багато лиха як православним, так і католикам. Вони руйнували і грабували християнські монастирі, храми, вбивали духовенство, розорювали населення. Ці дії татар створювали певні труднощі для функціонування Кам'янецької єпископії і багато осіб відмовлялось в зв'язку з цим зайняти єпископську кафедру. Про це йшлося, наприклад, в листі польського короля Сигізмунда I до римського папи Павла III від 1 січня 1536 р..

Разом з католицьким духовенством на Поділля поступово проникають польські світські феодалі, ремісники, торгівці, які несли на цю землю католицьку віру. В той же час населення Поділля в своїй основній масі залишалось православним і протягом XIV ст. знаходилося в юрисдикції київських митрополитів (що проживали в Москві) і

Константинопольських патріархів. Київські митрополити мало турбувалися про українські епархії, постільки вбачали в них лише засіб для розв'язання політичних завдань, що виникали перед Константинопольським патріархатом, московською владою і митрополичою кафедрою, а, крім того, розглядали їх як джерело свого матеріального прибутку. Тому зрозуміло, що Москва не бажала посилення католицької церкви в Україні, а Рим, навпаки, був надзвичайно зацікавлений у її зміцненні в цьому регіоні.

Отже, подільські землі в силу свого геополітичного становища вже в XIV ст. опинилися в центрі боротьби Риму і Москви за сфери впливу.

Після Люблінської унії 1569 р. і створення Речі Посполитої католицизм почав проникати на Поділля більш інтенсивно. Відбувся швидкий ріст католицьких парафій: в середині XVI ст. їх нараховувалося тут всього 8, в 1607 р. - близько 30, а в 1620 р. - вже 45. Цей етап продовжувався трохи більше, ніж сто років і завершився в 1672 р. в зв'язку з захопленням Поділля турецькими загарбниками.

Особливо активну роль в поширенні католицизму відіграв створений у 1540 р. орден єзуїтів. Єзуїти потрапили до Польщі в 1564 р., а з 1606 р. з'явилися в Кам'янці-Подільському на запрошення католицького єпископа Прохницького, який надав їм садибу і збудував їм на свої кошти костіол.

В Барі єзуїти з'явилися трохи пізніше, а саме біля 1614 р. Притулок їм надав барський староста Станіслав Жолкевський. Досить скоро вони отримали різні привілеї. Уже через два роки по прибуттю до Бару єзуїтам королем Сигізмундом III було надано привілеї на стягування десятини з Бару та Комаровець У 1635 р. король Владислав підтвердив всі отримані раніше єзуїтами права.

З метою навернення православного населення в католицьку віру єзуїти відкрили на Поділлі цілу мережу шкіл /колегій/, де навчалося багато дітей української шляхти та міщан У 1608-1609 рр. такі школи з'явилися в Кам'янці, 1612 р. - у Вінниці, в 1636 р. - у Шаргороді.

Єзуїти не лише мали повне довір'я з боку правлячих кіл Речі Посполитої, але й спиралися на щедрі фінансову підтримку магнатів і шляхти. Так, значні суми грошей були видалені подільськими магнатами Лянцкоронським і Язловецьким. Інший магнат, Калиновський, у 1647 р. подарував Вінницькій єзуїтській колегії 30 тисяч злотих. Тому єзуїтські школи були досить престижними і перед їх вихованцями відкривався шлях до здобуття вищої освіти у кращих університетах Європи. Саме на період активної діяльності єзуїтських колегіумів на Поділлі припадає значний ріст кількості студентів з цього регіону, зокрема в Краківському університеті Так, з 1600 по 1642 р. тут навчалося 58 осіб з Поділля, що складало 0,5% усіх студентів університету тих років. Серед них була як польська, так і українська молодь.

Барські єзуїти утримували школу з пансіоном для шляхетної молоді. Слава про неї гриміла на всю округу. В ній, між іншим, навчався Мирон Костін /1633-1691/ - відомий молдавський літописець та визначний політичний діяч Молдавського князівства другої половини XVII ст.

У середині 1648 р. в Україні вибухнула Українська національна революція, яка тривала до 1676 р. Головні цілі революції полягали в створенні незалежної держави в етнічних межах України і утвердженні нового соціально-економічного ладу, в основі якого лежала дрібна (фермерського типу) власність на землю.

Українська національна революція мала чітку антикатолицьку та антиуніатську спрямованість. Повстанці нападали на католицькі осередки, розправлялися з католицьким духовенством, яке в масовій свідомості тодішнього українського населення уособлювало гніт Речі Посполитої. Перші випадки подібного роду сталися весною і літом 1648 р. Проте, ради істини, слід зауважити, що і раніше мали місце ексцеси релігійного фанатизму. В Шаргороді у січні 1626 р. міщани вбили католицького священика, а тіло його кинули в річку. Поблизу Бару хтось у 1642 р. вбив єзуїта Станіслава Бриновського.

Наприкінці травня 1648 р. козаками Максима Кривоноса було взято Немирів і була вчинена розправа з шляхтою і католицьким духовенством. Потім настала черга Тульчина. До нашого часу дійшли деякі факти про долю католицьких священиків та монахів гад час

штурму замку. На цей час в домініканському монастирі було 15 монахів, всі вони були знищені. Відомі імена дев'ятьох з них Це приор Христом Гурський, на тілі якого знайшли 70 поранень, підприор Кристин - пробитий стрілами, Дамаскін Боркович був забитий шаблею під час проповіді про святого Розарія і потім посічений на шматки о.Гумберт проповідник зі Львова, також порубаний о.Томаш Мірецький, теж проповідник і о. Юцундус замордовані і спалені, диякон Йосип з Луції був вбитий під час молитви. Брати Пилип де Лаго та Плацид з Шльонську були захоплені на башті та спалені. Слід додати, що далеко не всі священники та монахи того часу молилися під час битви. Саме цим можна пояснити, що двоє ченців були захоплені в башті, а не в монастирі.

В Барі загинуло чотири домініканці. Одного з них, о.Франциска Органца замучили під час молитви й викинули собакам; іншого – о.Маврикія порубали на шматки перед вівтарем; о.Феліксу відрубали голову. Татари не поступались козакам в жорстокості і не гірше їх розправлялися з католицькими ченцями. о.Інокентія довго мучили, а потім розірвали на шматки В Мурафському домініканському кляшторі було жорстоко замордовано о.Домініка з Меджибожі, проповідника.

В серпні 1648 р. з тривожним листом до військового командування Речі Посполитої звернувся кам'янецький суддя Л.Московський, який благав. "Заради Бога рятуйте хоч мури і костьоли, якщо нас, своїх братів, не хочете рятувати". Боротьба проти католицької церкви в той час набрала досить широкого розмаху.

Важким випробуванням для населення Поділля було панування турків, які володіли цим краєм протягом 27 років з 1672 по 1699 рр. Під час облоги турками Кам'янця, коли стало зрозуміло, що місто не вистоїть, було вирішено погодитися на капітуляцію. Вона передбачала безпеку життя всім, хто залишиться в місті, право вільного володіння нерухомим і рухомим майном, вільний вихід з Кам'янця шляхті і жовнірам з їх сім'ями та майном. Усім, хто залишався в місті, повинна була гарантуватися свобода віросповідання й відправлення релігійних обрядів. Ідею про капітуляцію подав кам'янецький єпископ В. Лянцкоронський. Він скликав у кафедральному костьолі нараду і переконав присутніх у необхідності цього кроку для збереження життя дітей і врятування костьолів від наруги.

Панування турків нанесло серйозної шкоди католицькій церкві. У Кам'янці католикам була залишена лише одна Петропавлівська церква для здійснення богослужіння, всі костьоли і монастирі були відібрані турками. Петропавловський кафедральний костьол вони перетворили на головну мечеть, домініканський монастир на головну мечеть для кам'янецького папи, францисканський монастир і будівлі кармелітів взагалі ліквідували, а в будинках єзуїтів влаштували конюшні. Аналогічне становище мало місце і в інших осередках католицизму на Поділлі. Шаргород завойовники взагалі перейменували на Кучук-Стамбул (малий Стамбул).

Після повернення Поділля до Польщі в 1699 р. католицька церква швидко відновила свої позиції. Саме з кінця XVII ст. розпочався третій етап проникнення католицизму, який продовжувався до кінця XVIII ст. Швидко будувалися нові костьоли, виникали нові монастирі. За підрахунками дослідників, XVIII ст. на Поділлі споруджено 648 костьолів і монастирів, у 25 разів ніж за попередні кілька століть.

Продовжувало зростати землеволодіння католицької церкви, яке часто збільшувалося за рахунок земельної іпотеки. Якщо місцеві поміщики не могли сплатити борг, католицьке духовенство присвоювало заставлені маєтки. В результаті таких операцій лише єзуїти придбали на Поділлі десяток сіл, експлуатація яких приносила великі прибутки. Традиційним джерелом збагачення католицької церкви були грошові пожертвування магнатів і шляхти. Так, кам'янецькі францисканці в першій половині XVIII ст. отримали від шляхти 35 тис. злотих, а Дунаєвецькому костьолу від магнатів Потоцьких щорічно виділялося, починаючи з 1769 р. 175 крб. сріблом.

Характерною рисою політичного життя Правобережної України в той час був тісний союз місцевої польської шляхти з католицькою церквою, який породжувався антифеодальною і національно-визвольною боротьбою селянських мас і страхом дворянства перед можливою втратою свого політичного панування в регіоні.

Наприкінці XVII - першій половині XVIII ст. правлячі кола Речі Посполитої здійснили ряд заходів, спрямованих на дальше послаблення православної церкви, обмеження прав некаатолицького населення. З часом це привело до гайдамаччини і Коліївщини. На межі двох століть у Кам'янці були закриті всі православні церкви, одну з яких передали греко-католикам. У 1699 р. некаатоликам заборонили проживати у цьому місті і брати участь у міському самоврядуванні. Вінниця також залишилась без храмів східного обряду. Особливо непримиренну позицію щодо православних займав орден єзуїтів, діячами якого в 1717 р. було розроблено документ під назвою "Проект знищення Русі з'єднаної". Цей проект передбачав повну ліквідацію не тільки православної, але й греко-католицької церкви.

Дискримінаційні заходи щодо некаатоликів розробила й "Генеральна конфедерація" /1732/, яка заборонила їм організувати похорони та релігійні процесії, поставила виконання православним духовенством треб і служб у залежність від місцевих феодалів. В умовах тиску царської Росії та під впливом власних реформаторів польський сейм на початку 1768 р. схвалив так звані "Кардинальні права", які урівнювали православних у правах з католиками, дозволяли православним мати свої храми, школи та богадільні. Православні феодали отримували можливість займати вищі адміністративні посади в державі, православна церква отримувала право користуватися навколишніми земельними угіддями, у Варшаві був створений суд, де засідали православні і католики. Разом з тим католицизм оголошувався панівною релігією і перехід в інші віросповідання розглядався як карний злочин. Як справедливо зазначається в історичній літературі, цей трактат ("Кардинальні права" 1768 р.) був певним кроком уперед у вирішенні питання про урівняння прав християн-некаатоликів з католиками.

Варто наголосити, що поступки православним, зроблені сеймом у 1768 р. були рішуче відкинуті більшістю шляхти і частиною католицького духовенства як зазіхання на шляхетські права. В травні 1768 р. опозиційні елементи, невдоволені "Кардинальними правами", в подільському місті Барі створили військово-політичне об'єднання, так звану конфедерацію, і почали антидержавницьку діяльність. На чолі Барської конфедерації стояли Пулавський, І Потоцький з Мурафи, брати Красінські. Один з братів Адам Красінський на той час був кам'янецьким католицьким єпископом.

Під час штурму Бару /20 червня 1768 р./ росіянами кармеліти, домініканці, єзуїти, францисканці приймали активну участь в його обороні. Деякі з них були відправлені до Сибіру. У військових діях були зруйновані і згоріли будівлі францисканського і кармелітського монастирів.

Загони конфедератів були остаточно розбиті військами царської Росії в 1772р. Адам Красінський на початку 90-х рр. XVIII ст. емігрував до Австрії.

У 1793 р. Правобережна Україна в результаті другого поділу Польщі відійшла до Росії. Зразу ж після приєднання уряд Катерини II взяв курс на послаблення католицизму та уніатства і посилення православної церкви в цьому регіоні.

Єпископ Красінський не прийняв російського підданства і передав правління дієцезією своєму суфрагану-єпископу Яну Дембовському. Проте, коли той прибув на кафедру, з'ясувалося, що дієцезію указом Катерини II було скасовано, а замість неї створено Летичівську дієцезію. Її єпископом без згоди на те Апостольської Столиці було призначено Михайла Романа Сераковського. Справжньому єпископу Дембовському, який прибув до Кам'янця, губернатор Тутолмін порадив виїхати за кордон. Проте і летичівська дієцезія існувала недовго, всього лише три роки. Після смерті Катерини II кам'янецьку дієцезію було відновлено і нею, вже за дозволом Папи до 1802 р. керував Сераковський. Після його смерті керівництво здійснювали: повернений з вигнання єпископ Дембовський, Францішек Мацкевич, Микола Гурський, а з 1860 р. Антоній Фіалковський.

Після польського повстання 1863 р. кам'янецьку дієцезію царський уряд скасував. Святий Престол не визнав цього акту. Єпископ Фіалковський був висланий за межі Поділля. У 1870 р. його було призначено моголівським архиєпископом-митрополитом

(помер у 1883 р.). Керівництво дієцезією Святий Отець до її відродження доручив луцько-житомирському єпископу.

*Володимир Матвеев**

СУЧАСНИЙ ІУДАЇЗМ І ПРОБЛЕМИ ЄВРЕЙСЬКОЇ САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ В УКРАЇНІ

Роль іудаїзму у розвитку єврейської громади України викликає особливий інтерес сьогодні, коли відбуваються процеси корекцій у самоідентифікації євреїв України та розвитку Єврейської громади країни. Цим пояснюється актуальність теми доповіді. Окремі питання розвитку єврейської громади та само ідентифікації євреїв вивчались деякими дослідниками (Й.Зисельс, П.Рабинович та інші), але комплексного дослідження проблем єврейської самоідентифікації в Україні на сьогодні немає.

Шляхом аналізу практичних сторін розвитку єврейської громади України і ролі сучасного іудаїзму у цьому процесі автор приходять до висновку про те, що ХХ ст. проілюструвало наявність багатьох форм єврейського самоусвідомлення.

На думку автора, іудаїзм відіграватиме більшу роль у житті єврейської громади України, як частка культурної спадщини єврейського народу. Це сприятиме зближенню української моделі єврейства із моделлю західноєвропейською. Єврейська громада України більше “професіоналізується” і продовжує розвивати свою інфраструктуру. Найбільш вірогідною моделлю єврейства України автор вважає формування специфічної української моделі із певною стабілізацією єврейської громади України через 20-25 років.

Релігійний, національний та етичний світогляд євреїв визначали протягом тисячоліть їх вірування і життєвий уклад. Проблеми єврейської самоідентифікації зберігають свою актуальність у наш час. Значний інтерес викликають процеси, що відбуваються в житті єврейських громад колишнього Радянського Союзу та роль іудаїзму у їх розвитку.

Іудейські громади існують на історичних землях України досить давно. Перші згадки про євреїв у Криму відносяться до перших століть до н.е. Це підтверджується знахідками грецькою мовою з Пантікапею (сучасне місто Керч). Історико-архітектурні пам'ятки в містах Північного Причорномор'я свідчать про те, що євреї були там досить впливовою соціальною групою. Займалися вони в основному ремісництвом і торгівлею. Є свідчення про євреїв Херсонесу та інших міст Криму. Значною подією було прийняття іудаїзму правителем Хазарії та високою знаттю у 8 ст. Після завоювання Криму Росією у 1783 р. економічне становище євреїв Криму – караїмів та кримчаків – різко погіршало й їхня культура прийшла до занепаду.

В 7-10 ст.ст. єврейські купці – радонити - мандрували із Західної Європи у країни Сходу. Одним з їхніх шляхів пролягав через землі слов'ян до Ітилю – столиці хазар. В 10-11 ст.ст. виникла єврейська громада у Києві. При цьому деякі сучасні дослідники вважають, що саме єврейські купці сприяли розвитку єврейської громади в Києві й надали значного імпульсу розвитку єврейської торгівлі у Київській Русі в наступні століття. У той же час з'явилися компактні поселення євреїв на території Східної Галичини.¹ В XVI ст. на українських землях, що входили до Польщі та Литви, оселилися окремі родини сефардів з Османської імперії та Італії. Разом з цим продовжувалася масова міграція ашкеназьких євреїв з країн Центральної і Західної Європи. В той же час там було створено систему єврейського самоврядування: кагали та земельні ваади. В XIV-XVII ст.ст. єврейські громади Києва, Львова, Володимир-Волинського відігравали важливу роль у духовному житті євреїв Європи. Євреї Києва славились особливою освіченістю (як рабанити, так і караїми).²

* Головний редактор часопису “Відкриті двері”, к.філол.н.

¹ Меламед В. Евреи во Львове (13 – первая половина 20 века). – Львов: Текоп, 1994.

² Кандель Ф. Очерки времен и событий из истории российских евреев. – Иерусалим: Тарбут, 1988. –

Наприкінці XVIII ст. на політичній карті Європи відбулися значні геополітичні зміни, які внесли суттєві зміни у розвиток єврейських громад, зокрема, української. Розвиток капіталістичних відносин викликав необхідність реформування багатьох релігій.¹ Народи намагалися змінити застарілий суспільний устрій. Велика французька революція дарувала громадянські права, які були необхідні європейським євреям.

Геополітичні зміни та процес емансипації євреїв знесли стіни гетто. Свій доробок в зміну єврейського життя внесло XIX ст. з його ідеями єврейського національного розвитку та політичного сїонізму. Політичний сїонізм почав суттєво впливати на процеси самоідентифікації євреїв. Він підірвав твердження про те, що єврейство є тільки релігійною спільнотою, а не нацією. Різноманітні єврейські партії і організації на початку XX ст. проілюстрували поліфонічність підходів до подальшого розвитку єврейського світу й іудаїзму. Постали непрості питання визначення, самоідентифікації єврея, які загострилися ще більше у XX ст. Трагедія Холокосту й утворення сучасної держави Ізраїль вплинули не тільки на демографічні показники й міграції, але й на суттєві фактори доцентрового руху з фокусом в Ерец-Ізраїль.

Нові умови в Європі, віротерпимість почали суттєво впливати на єврейське життя. Виступаючи інтегральним фактором, що підтримує стабільність етнічної системи, іудаїзм став також дзеркалом змін у соціальній сфері, що, в свою чергу, спонукало до змін і в самому іудаїзмі. У XIX ст. іудаїзм більше не був всеохоплюючим. Процес секуляризації підвищив рівень свободи вибору й призвів до “сегментації” релігії, яка стала лише одним з аспектів життя євреїв. Якщо на початку XIX ст. в українських містечках - штетлах - усе в єврейському житті диктувалося Законом і кагалом, то з середини XIX ст. відбулися відчутні зміни, зміщення акцентів у самоідентифікації євреїв. Після ліквідації системи кагалів вона одержала суто релігійний характер. Громади допомагали своїм членам у вирішенні соціальних проблем, утриманні школи для дітей бідних євреїв, синагоги, молитовного будинку та ін.

У зв'язку з тим, що консервативна іудейська традиція вже не в змозі була задовольняти запити нових поколінь та давати відповіді на запитання, що викликали нові ситуації в Європі, зародився реформістський або прогресивний іудаїзм, який став однією з відповідей на нові умови життя. В єврейському середовищі виникло бажання залучитися до досягнень європейської та світової цивілізації і зробити до них свій внесок. Через консерватизм ортодоксів цей процес було уповільнено, та й більшість євреїв з початку не поспішала залучитися до процесу емансипації. В єврейському середовищі занадто укоренився страх перед навколишнім світом. Частина євреїв боялася посилення контактів з християнами та навернення частини євреїв у християнство. Останні проявляли свій антиіудаїзм, який і призвів значною мірою до трагедії Холокосту XX ст. Але представники єврейської інтелігенції вважали й доводили, що деякі іудейські релігійні обряди явно застаріли. Вони вирішили наблизити іудаїзм до сучасності й зробити його більш гнучким. Перебудова здійснювалася на основі певної модернізації релігійної ідеології та реформи іудейської культової практики.

Спроби оновлення іудаїзму стали називатись “реформою”. Реформісти ставили за мету привести “іудаїзм гетто” у відповідність з викликами сучасно суспільства. Новий рух в іудаїзмі був спробою запровадити рівноправність із представниками інших віросповідань і титульної нації, а також доступ до світської освіти. Реформування іудаїзму почалося в Німеччині і поступово поширилося на інші європейські країни. Починаючи з XX ст., нові умови розвитку суспільства, утвердження віротерпимості, почали суттєво впливати на єврейське життя. Реформізм виступив за необхідність еволюції відповідно до вимог часу і підтримку динамічного характеру релігії. Реформістський іудаїзм, що виник за умов наданого громадянам права на свободу асоціації для відправлення релігійних культів, висунув нове визначення єврея як особи, що сповідує іудаїзм, який в основному розглядається як етична доктрина.

¹ Див.: Вебер М. Избранные произведения: перевод с нем./сост., общ. ред. и послесловие Ю.Д. Давыдова. – М.: Прогресс, 1990.

В середині самого іудаїзму релігійна свобода була ознакою його прогресивного розвитку. Антагонізм між реформістським й ортодоксальним напрямками в іудаїзмі викликав в середині XIX ст. появу консервативного іудаїзму. Ідеологи цього напрямку виступали за синтез традиції з поступовими реформами. Як і ідеологи прогресивного іудаїзму, вони стверджували, що протягом історії іудаїзм пристосовувався до змін в житті суспільства, та що життя в сучасному суспільстві не може не призводити до певних змін як в релігійній концепції, так і в практиці. Але, на відміну від реформістів, вони стверджували, що зміни повинні бути поступовими й не торкатися основних принципів іудаїзму.

У XIX ст. ідеї Єврейського Просвітництва (Хаскалі), ідеї прогресивного іудаїзму проникли до Російської імперії. Історично склалося так, що євреї, які мешкали на західних землях України, та євреї на східних українських землях мали певні відмінності (порівняйте певні відмінності і у “східних” та “західних” українців). В Україну прогресивний іудаїзм приходив у 19 ст. разом зі створенням реформістських громад і будівництвом синагог. Прогресивний іудаїзм став розвиватися в Україні з Галичини. Львів стає одним з центрів єврейського Просвітництва на території Галичини. Важливим центром поширення Хаскалі і прогресивного іудаїзму була також Одеса. Цьому сприяла значна чисельність вихідців з Німеччини і Галичини в Одесі. Багато євреїв бажали усвідомити себе євреєм у новому вимірі. Усе зростаючий вплив реформістсько-просвітителів зіштовхувався з конфронтацією з боку єврейських ортодоксів. Адже, наприклад, на відміну від США, ультраортодоксальні традиції були надзвичайно сильними в Україні. Незважаючи на це, й переборюючи опір ортодоксів, єврейські юнаки і дівчата почали захоплюватися світською літературою і літературою на івриті. У 1846 р. євреям було відкрито доступ у середні школи і університети.

Хаскала викликала значні суперечки й у єврейських громадах Галичини. В першій пол. XIX ст. у Львові склалися складні відносини між ортодоксами, просвітителями, реформістами і хасидами. Але прагнення ортодоксальної синагоги не змогли зупинити ані реформістів, ані хасидів.¹ Разом з тим, Просвітництво в Галичині відрізнялося від Просвітництва у Німеччині. Галицькі просвітителі (маскілім) в цілому зберігали етнічні та культурні особливості єврейського життя. Галицьке просвітництво внесло своїми працями на івриті досить значний внесок до вивчення єврейської спадщини.² Єврейські просвітителі доводили, що ортодоксальний іудаїзм не є сталою та незмінною формою іудейської релігії, бо ж закони Халахи змінювалися і раніше. Яскравий представник галицького Просвітництва Р.Нахман Крохмаль (1785-1840) намагався відобразити кризу епохи Просвітництва за допомогою нею ж вироблених філософських форм того часу. За допомогою ідей Гіллеля він довів, що протиріччя між історичним іудаїзмом й сучасним раціоналізмом швидше вигадане, ніж існуюче. Сучасна ортодоксія також не в силах була призупинити процеси асиміляції.³ Оцінивши ситуацію, яка була надзвичайно складною (процеси асиміляції та навернення у християнство), Моше Гесс (1812-1875) дійшов висновку, що лише єврейське національне піднесення зможе врятувати іудаїзм та єврейську громаду. “В національному відродженні і лише в ньому, - пише він у своїй відомій праці “Рим і Єрусалим”(1862), - релігійний геній євреїв, подібно легендарному багатирю, держить нову силу й справдиться пророцького духу”. Патріотизм Гесса живився універсальними ідеалами єврейського месіанства. В Україні імперії почалося єврейське національне піднесення, нав'язане значною мірою емансипацією.

Після масового знищення євреїв під час повстання Б. Хмельницького (1648-1654) на лівобережній Україні, що пізніше відійшла до складу Росії, практично не залишилось єврейського населення. Знищення євреїв в Україні знов отримало масовий характер у 18 ст. під час гайдамацького руху. Як відповідь на ситуацію, що склалася, після знищення значної частини єврейства України, з другої половини XVIII ст. в Україні зародився й

¹ Меламед В. Евреи во Львове (13 – первая половина XX ст.). – Львів, 1994. – С. 103-105

² Див. Mendelsohn Ezra. The Jews of East Central Europe between the World Wars. – Bloomington: Indiana University Press, 1983. – p.p. 19-20

³ Джонс Пол. Історія євреїв. – К.: Альтернативи, 2000. – С. 380-381.

поширився ще одна нова течія в іудаїзмі - хасидизм. Засновником якого був уродженець Подолії Баал Шем-Тов (Бешт). Центром нової течії в іудаїзмі став Меджибож. Якщо до прогресивного іудаїзму залучалися інтелігенти та інтелектуали, то представниками хасидизму були переважно прості неосвічені євреї містечок.

Російська влада не давали можливості євреям не тільки переселятися з України, але й виїжджати до Малоросії (укр. автономії в Росії у 1667-1793). Дискримінаційні щодо євреїв укази видавав Петро I. Жорстоку позицію до них займала і Єлизавета Петрівна. Іншу політику щодо єврейства в Росії зайняла Катерина II. В ті часи вони почали активно заселяти степові райони Причорномор'я. Указом 1791 р. Катерина II поклала початок "смузи осілости", за яким євреям було дозволено "користуватися правом громадянства та міщанства" тільки в Білорусії й Новоросійському краї, включаючи Крим.

Розкриваючи розвиток єврейського націоналізму в Україні, цікаво було б згадати особливості процесів національного ренесансу східно галицьких євреїв, який розпочався у 90-ті роки XIX ст. Особливу увагу привертають українсько-єврейські відносини періоду ЗУНР. Історик М.Гон з цього приводу зазначає: "Вітаючи зростання національної свідомості євреїв, їхню боротьбу за побудову власної держави в Палестині, українці вбачали ренесанс єврейської нації в образі нового єврея, що вийшов з лона разом з іншими національними меншинами. На жаль, роки українсько-єврейської співпраці і порозуміння (1918-1920) змінилися тенденцією єврейського сепаратизму (1922-1924), а польсько-єврейська угода 1925 р., на думку українців, – "стала могилою єврейського емансипаційного руху".¹

Чимало євреїв Східної Європи сприйняли громадянські права і свободи, що одержали вони в багатьох європейських країнах, їхні успіхи у комерції, наукових і державних кар'єрах, як наближення месіанського позбавлення. В Російській імперії сила рабанистичних традицій перетворила рух Хаскалі у знаряддя єврейського національного піднесення. З діяльністю Переца Смоленського (1842-1885) Хаскала одержала певні риси національного характеру. Саме П.Смоленський вніс до середовища єврейської інтелігенції Росії ідею національної самосвідомості. Його націоналізм був патріотизмом без Батьківщини. По суті він показав духовний націоналізм діаспори, вважаючи, що євреї повинні заявити перед обличчям всього світу, що вони становлять одну націю, хоч і не мають своєї держави.

Жорстока реакція після вбивства царя Олександра II і трагедія першої хвилі погромів дали нові імпульси до подальшого піднесення єврейського національного руху в Росії. Першим закликком стала праця Л.Пінскера з Одеси (1821-1891) під назвою "Самоемансипація", яке реакція на антисемітську кампанію у Франції під час "Справи Дрейфуса". А в 1895 р. побачила світ відома праця Т.Герцля "Єврейська держава" – класичний твір сіонізму. Тоді сіонізм зіткнувся із сильною протидією з боку ортодоксального іудаїзму. Ортодокси вважали його "викликом Небу", а також боялися його світського впливу на євреїв. Представники реформістського іудаїзму вбачали у той час в сіонізмі громадський виклик, що підривав в очах всього світу ідею про те, що єврейств не нація, а релігійна спільнота. Разом з тим, і серед лідерів рабинизму були такі, які активно закликали ортодоксальних євреїв підтримати сіоністський рух. До таких належав Абрам Іцхак Кук (1868-1935), перший головний рабин Ізраїлю. Він дотримувався точки зору про те, що національний рух, незважаючи на свої світські форми, в кінцевому рахунку, за своєю суттю – релігійний і народжений особливим духом набожності.

Процес формування особливостей сучасного іудаїзму в основному було завершено у 70-ті роки XX ст. після приєднання основних напрямків іудаїзму на Заході до Всесвітньої сіоністської організації.

Загалом, вплив реформістів в Україні було послаблено у зв'язку з заснуванням із розвитком перших палестинофільських, сіоністських організацій. В організованих сіоністами школах викладання велося на івриті, працювали курси івриту і єврейської

¹ Гон. М. Проблема національного ренесансу євреїв Галичини і 20-ті роки нашого століття//Єврейська історія і культура в Україні. Матеріали конференції 8-9 грудня 1993 р. - Київ, 1995. - С.43-48

історії. Але спроби заснувати єврейські школи з викладом світських дисциплін не принесли очікуваного результату, оскільки на землях України зберігався сильний вплив ультра ортодоксального іудаїзму.

У перші післяреволюційні роки продовжувався розвиток єврейської культури на ідиш й івриті, поширення сіонізму. Надалі підтримку радянської влади одержали тільки школи на ідиш з викладанням світських предметів. У 20-30 роки хедери й ешиви були закриті, а іврит – поставлений поза законом. На відміну від дискримінації в царській Росії, що базувалася перш за все на християнському антиіудаїзмі, радянська влада формувала радянську людину, знищуючи релігійні й культурні коріння народів Радянського Союзу.

В офіційних документах громадянина Радянського Союзу в п'ятій графі зазначалася “національність”. При цьому євреєм вважався той, у кого євреями були батько і мати, а якщо батьки були різних національностей, то залишалося право вибору національності або по батькові, або по матері.

У 1970 р. в Україні мешкало 777 тис. євреїв, з них лише 13 тис. – у сільській місцевості. Відбувалися міграції в межах Радянського Союзу та асиміляційні процеси. Міжнаціональні шлюби становили 50-55%. Національна самосвідомість зберігалася значною мірою завдяки державному та побутовому антисемітизму. У 1970-1980-ті рр. чисельність єврейського населення продовжувала зменшуватися. В 1979 р. вона становила приблизно 634 тис. євреїв. На початку 1980-х рр. влада посилила тиск на євреїв, що виступали за відродження національної культури і добивались імміграції до Ізраїлю. Та вже з другої половини 1980-х рр., завдяки політиці “перебудови”, в Україні почали створюватися товариства єврейської культури й інші єврейські організації. У 1960-80-ті рр. були спроби відродити єврейську культуру, літературу на ідиш, але їхнє реальне відродження почалося в 90-ті роки минулого століття в незалежній Україні. Крім культурно-просвітницьких програм вони виступали з політичними вимогами.

Єврейські організації періоду перебудови мали в основному форму товариств або клубів єврейської культури. Одним з перших було створено Товариство єврейської культури ім.Шалом Алейхема у Львові й Київське міське товариство єврейської культури, що перетворилось у республіканське. Подібні єврейські організації почали об'єднуватись. Виникло кілька “парасолькових” єврейських організацій загальноукраїнського масштабу: Республіканське товариство єврейської культури (1990 р.), Асоціація єврейських організацій та громад України (1991 р.), Єврейська рада України (1992 р.), Об'єднання іудейських релігійних організацій України (1992 р.), Маккабі-Україна (1994 р.). У 1991 р. було створено Асоціацію єврейських організацій та громад України (Ваад України), якій влада намагалась протиставити Товариство єврейської культури України. Почали працювати такі ізраїльські та міжнародні єврейські організації, як ЄА “Сохнут-Україна”, Американський єврейській розподільчий комітет “Джойнт” та інші. Надзвичайно широкого масштабу набула еміграція євреїв.

Відродження іудаїзму та можливість повернення євреїв до більш традиційної самоідентифікації через різні напрямки в іудаїзмі пов'язане з створенням незалежної України. Символічно, що сучасний розвиток прогресивного іудаїзму в Україні збігається з набуттям нею державності і розвитком у країні демократії та релігійної свободи. При цьому важливо зазначити, що на думку деяких дослідників, однією з історичних особливостей євреїв України були певні риси бі-національності. Це дозволяє деяким дослідникам вбачати у євреях Росії і України особливу субетнічну спільноту, не тотожну ашкеназам,¹ та відносити євреїв, які мешкали протягом кількох століть у західному регіоні України (саме – у Галичині), який довгий час знаходився у складі інших держав (Польщі та Австро-Угорщини) до іншого своєрідного субетносу – галицького єврейства. На думку П.Рабиновича, вирішення проблеми національної (само)ідентифікації євреїв ускладнюється тим, що українським євреям притаманне розходження (протиріччя) між

¹ Юхнева Н.В. Русские евреи как субэтническая общность: проблема этнического выживания. Исторические судьбы евреев в России и СССР: начало диалога. – Т. 1. – М., 1992. – С. 44-45

суб'єктивним етнічним відчуттям, тобто внутрішнє усвідомленню ідентифікації себе як євреїв, та об'єктивним набором національно-духовних рис, показників, тобто зовнішньою ідентифікацією, як представників частіше за все російського, українського населення.¹ В сучасній Україні єврейська самосвідомість залишається дуалістичною: "російські євреї" або "українські євреї". С.Орлянський вважає, що більшість російських і українських євреїв почали сприймати релігію як певний елемент своєї національної культури і вже не ототожнюють її зі своєю національною приналежністю, як це було раніше.² М.Членов пише, що "єврейство вступає у ХХІ ст. набагато більш розрізненим, ніж це було сто років тому назад. Сьогодні в єврейському житті немає більше теми, котра примусила б об'єднатись представників протидіюючих частин єврейства".³ «Традиційна модель», де єврейська ідентифікація в основному, конфесійна, на думку Н.Горовської, для основної маси євреїв колишнього Радянського Союзу, де національна самосвідомість скоріше етнічна, ніж релігійна, тане. Разом з тим, думка цього автора про те, що зараз в Україні розробляється інша модель – світська міська громада, що інтегрує в себе і синагогу, здається нам малоімовірною.⁴ Більш слушним є припущення Й. Зисельса про розвиток нового типу міських громад, існуючих сьогодні в багатьох західних країнах, які об'єднують і релігійних, і нерелігійних євреїв.⁵

Таким чином, іудаїзм як ідентифікатор єврейської ідентичності, до ХІХ ст. відігравав в єврейському середовищі основну роль. Релігійне історично переплітається з етнічним. За даними наукових досліджень, з самого початку історії людства релігійний культ вплітався в життя племен і народів. Особливо це стосується євреїв, оскільки іудаїзм виник як національна релігія, а виклики ХІХ та ХХ ст.ст. проілюстрували різноманіття самовизначення євреїв у світі. Релігійний культ відбивав особливості культури та побуту, а релігійні обряди, в свою чергу, приймали характер етнічних явищ. При цьому в історії навряд чи ми зможемо віднайти приклади абсолютного збігу національного й релігійного. Наприклад, в біблійний період євреєм вважався той, хто належав до іудейського національно-релігійного співтовариства. Після падіння Ізраїльського та Іудейського царств та виникнення значної кількості змішаних шлюбів, Езру (5 ст. до н.е.) хвилювало подальше ослаблення національно-релігійної свідомості у євреїв. Тоді він став визначати приналежність до єврейської громади, в першу чергу, на основі релігійного критерію. Єврейська громада визнавала своїми членами лише тих, хто брав на себе відповідні релігійні зобов'язання.

Якщо раніше іудаїзм лежав в основі національної самоідентифікації євреїв, то в ХІХ-ХХ ст.ст. емансипація та секуляризація європейського єврейства викликали необхідність у модерному визначенні євреїв. Якщо ще в ХVІІ-ХVІІІ ст.ст. приналежність до єврейства визначалася галахічними критеріями (походження від матері-єврейки або прийняття іудаїзму), то з приходом епохи емансипації релігія значною мірою перестала слугувати основою правового статусу. Були й такі, які вважали, що антагонізм між єврейством й оточуючим його середовищем можна буде подолати, якщо іудаїзм буде проголошено однією з релігій, що прийняті в даному суспільстві поряд з католицизмом та протестантизмом, або єврейство буде розглядатися не як релігійна, а як культурно-етнічна група. Вибір релігії почав розглядатися значною мірою як особиста справа індивідуума. Розпалася єдина форма самоідентифікації євреїв. Змінився й сам характер єврейської громади. Більшість євреїв стала сприймати іудаїзм як елемент національної культури та пропонувати єврейську культурну традицію для визначення єврейської ідентичності.

¹ Рабинович П. Национально-восстановительные тенденции в еврейской среде современной Украины // Еврейское население Юга Украины. Ежегодник. Исследования, воспоминания, документы. – Харьков-Запорожье, 1998. – С. 33

² Орлянський С.Ф. Из истории евреев Украины. Сборник статей. Запорожье, 2002. – С. 14.

³ Членов Михаил. На грани веков//Еврейский обозреватель. – 2000. - № 1.

⁴ Див. Орлянський С.Ф. Из истории евреев Украины. Сборник статей. – Запорожье.- 2002.- С. 15.

⁵ Зисельс Й. Если я только для себя.... – Киев, Институт иудаики, 2000. – С. 122.

XX ст. проілюструвало наявність багатьох форм єврейського самоусвідомлення. Історія євреїв України характеризується безперервним процесом взаємодії протилежних ідей та антагоністичних тенденцій: етики та ритуалу, універсалізму націоналізму, обраного народу та рівності усіх людей, відданості своїй історичній Батьківщині і т.п. Яка ж ситуація склалася в єврейській громаді України сьогодні?

В пострадянському єврействі відбулись радикальні зміни – політичні, демографічні, соціальні та психологічні. Значно зріс рівень урбанізації. Соціально-політичний контекст життя євреїв СНД наблизився певною мірою до західного.

Єврейська громада України є найбільшою в СНД. До її визначальних рис дослідники цілком справедливо відносять об'єднання світського і релігійного напрямків діяльності; відсутність “єврейських воєн” між основними єврейськими організаціями на загальноукраїнському рівні та між “парасольковими” організаціям. Останніми роками досить вдало відбувається поєднання общинного та емігрантського напрямків у діяльності громади. Можна також говорити про те, що існують основи професійної інфраструктури громади (єврейська освіта, структура соціальної та гуманітарної допомоги, єврейські ЗМІ і та інші).

Один з основних дослідників общинного будівництва в Україні Й.Зисельс справедливо виділяє наступні основні напрямки діяльності Єврейської громади України: соціальна і гуманітарна допомога, єврейська освіта, наукові дослідження в галузі іудаїки, допомога релігійним общинам, молодіжні програми, єврейська культура, пам'ять Холокоста, збереження єврейської спадщини, підготовка кадрів, міжконфесійні проекти.¹

Не можна не відзначити й історичну соціальну неоднорідність єврейського населення України як один із суттєвих факторів його етнополітичних та духовно-культурних орієнтацій. Мається на увазі не вузько класовий підхід до соціуму, адже класове розшарування суспільства є лише одним із проявів його соціальної неоднорідності.

В єврейському світі визначилися дві основні системи організацій. Одні є організаціями общинного типу, до яких входять безпосередньо фізичні особи, інші – об'єднаннями і асоціаціями, до яких входять представники цих структур, юридичні особи. Провести границю між цими типами організацій іноді надзвичайно складно. Чимало організацій в Україні зароджувалися як громади. Так було, наприклад і з Київською громадою прогресивного іудаїзму, яка виникла у 1991 р. Майже відразу, вона почала розвиватися як асоціативна структура. Потім кілька громад Прогресивного Іудаїзму України об'єдналися у Релігійне Об'єднання Громад Прогресивного Іудаїзму України (1998 р.). Так було і зі створенням ортодоксальних іудейських громад і з подальшою організацією Єврейської Конфедерації України.

За 11 років свого відродження в Україні сучасний іудаїзм значно поширився. Він користується значною увагою і повагою з боку перш за все, єврейської інтелігенції. Розвитку руху сучасного іудаїзму й общинних програм значно допомогло створення Інституту сучасного іудаїзму по підготовці общинних працівників – Махону, який працював у Москві (1993-1995), у Києві (1997-1999) і з 1999 р. – по цей час – знову у Москві. Цьому також сприяло і сприяє проведення Всесвітнім союзом прогресивного іудаїзму (ВСПІ) шоквартальних освітніх семінарів для общинних лідерів. У 1994 р. громади сучасного іудаїзму працювали у Києві, Тернополі, Черкасах і Корсунь-Шевченківському. У 1998 р. в Україні функціонувало 13 громад прогресивного іудаїзму. Об'єднання є членом ВСПІ, що об'єднує євреїв реформістського, ліберального і ре конструктивістського іудаїзму в різних країнах світу і є найбільш чисельним напрямком в іудаїзмі. Досвід західних країн показує, що найбільш прийнятною формою іудаїзму для єврейської діаспори є сучасний іудаїзм. Саме іудаїзм залишається одним з найважливіших шляхів до самоідентифікації євреїв України.

¹ Див. Зисельс Й. Вказана праця.

Найбільші громади прогресивного іудаїзму функціонують у таких містах як Київ, Сімферополь, Харків, Керч, Феодосія, Євпаторія, Львів, Черкаси, Вінниця, Одеса, Кіровоград.

Паралельно з громадами у Києві створювалося Товариство ім. Шолом-Алейхема. Створені громадські організації відіграли свою роль у задоволенні інтересів і прагнень асимільованих радянських євреїв у перші роки відродження єврейського життя в незалежній Україні. І вже з середини 90-х років ХХ ст. починається етап розвитку професійних єврейських структур (з усіма їх ознаками), що продовжується сьогодні. При цьому єврейські громадські організації в державі значно знизили свій вплив на євреїв України. Важливим чинником сьогодення є той факт, що останніми роками єврейські бізнесмени України почали не просто спонсорувати громаду, а брати активну участь в управлінні нею. Значну позитивну роль у розвитку громади відіграють рабини. Їх діяльність значною мірою більш незалежна, ніж діяльність багатьох функціонерів різноманітних єврейських організацій. Робота рабинів значно посилює громаду й ефективність її діяльності. В регіональних громадах продовжується процес формування факторів, необхідних для формування общинних робітників, єврейських професійних діячів тощо.¹

Разом з тим, і сьогодні більшість євреїв є нерелігійними. Так, за даними Єврейської наукової ради (м. Москва) релігійні євреї складають в Росії й Україні не більше 3% від загальної кількості євреїв (1% - відвідують синагогу практично кожного дня, 2% - моляться дома). Дотримуються традиції тією чи іншою мірою – близько 10%.² За даними дослідження ідентифікації євреїв колишнього Радянського Союзу, проведеного на початку 90-х рр., не більше 6% єврейського населення належало до віруючих іудеїв. Приблизно третина заявила, що іудаїзм є більш привабливим для них порівняно з іншими віросповіданнями, а для 13% більше привабливим виявилось християнство.³ Ще раз підтвердилася теза про те, що представники одного народу можуть сповідувати різні релігії. На думку М.Членова, дослідження підтвердили релігійну байдужість, виховану ще радянською владою. Ліквідація у паспортах та інших документах граfi “національність” висуває національно-релігійну самосвідомість, як визначальний фактор етнічної самоідентифікації українського єврейства. При цьому варто зазначити, що в сучасному українському суспільстві в цілому відбувається зростання релігійної свідомості. Це стосується повною мірою і зростання релігійної свідомості в єврейському середовищі. Разом з тим, синагоги стають центром єврейського життя в основному на єврейські свята, і лише 5-6% євреїв України дотримуються релігійних звичаїв.

Якщо до ХХ ст. для євреїв надзвичайно важливими і актуальними були питання виборювання віротерпимості і рівноправ'я, протистояння християнському антиіудаїзму, у ХХ ст. трагедія Холокосту, державний антисемітизм на теренах колишнього Радянського Союзу з асиміляцією, акультурацією та заміною на національно-атеїстичну ідентифікацію, то на порозі ХХІ ст. актуальними залишаються пошуки шляхів подальшого розвитку нової єврейської громади України, в якій значну роль відіграватиме сучасний іудаїзм.

Не можна не зазначити вплив значної кількості здебільшого асимільованих репатріантів з України та інших країн колишнього Радянського Союзу, як правило, негалахічних, на етно-релігійну ситуацію в Ізраїлі, де сьогодні панує ортодоксальний іудаїзм. Тому постійно точаться гарячі дискусії та обговорюються чинники самоідентифікації ізраїльтян. Так, наприклад, у березні 2002 р. кнесет (парламент Ізраїлю) прийняв закон, що відміняє графу “національність” в паспортах ізраїльтян. Однак консервативні сили робили все, щоб він не пройшов. Походження від матері-єврейки

¹ Див.: Зисельс Й. Єврейська громада України: стану і перспективи//Збірник наукових праць “Єврейська історія та культура в країнах Центральної та Східної Європи”. – К.: Інститут юдаїки, 1998. – С. 55-63.

² Зисельс Й. Развитие общинного процесса в Украине // Евреи Евразии, № 1 (1), 2002. -- С. 17.

³ Членов М. Быть евреем. Вчера. Сегодня. Завтра// Проблемы существования в диаспоре. - Минск, 2001.

(ідентичність “по крові”) та сповідування іудаїзму чи проходження гіюру (ідентичність “по вірі”) зберігаються в якості критеріїв єврейської національної ідентичності. Саме вони закріплені і в ізраїльському Законі про повернення.

За даними Держкомстату України та ізраїльських організацій в Україні останніми роками посилюється процес реєміграції євреїв, що раніше виїхали на місце постійного помешкання до Ізраїлю, США та інших країн. Сьогодні можемо констатувати, що не виправдалися прогнози єврейських організацій, які раніше вважали, що майже всі “радянські євреї” іммігрують до Ізраїлю. Більш того, в єврейських громадах і організаціях України саме реємігранти, які здебільшого зберігають добрі контакти з Ізраїлем чи США, стають суттєвими факторами розвитку єврейської громади України. Поки що контроль за розвитком єврейської громади України знаходиться в руках ізраїльських та міжнародних організацій, які надають громаді суттєву матеріальну допомогу.

Представники національних меншин утворюють близько 2,5% релігійних організацій України. За статистичними даними в іудеїв на сьогодні в Україні зареєстровано 285 релігійних організацій різних напрямків іудаїзму. За інформацією “РП” найбільше єврейських організацій на Вінниччині (22), Донеччині (20), Житомирщині (17), Києві (19). У відсотках до загальної кількості іудейські організації по Україні мають таке розташування: Волинь – 2,8%; Північ – 14,7%; Слобожанщина – 7%; Галичина – 4,2%; Поділля – 9,8%; Степ – 10%; Закарпаття – 3,5%; Подніпров'я – 6,3%; Схід – 11,2%; Буковина – 3,55; Південь – 10,55; Крим – 6%.¹

За даними перепису населення, в Україні в 2002 році проживало 103,6 тисяч євреїв. Порівняйте динаміку: 1926 р. – 1574,4 тис.; 1959 р. – 840,3 тис.; 1970 р. – 776,0 тис.; 1979 р. – 632,6 тис.; 1989 р. – 486,3 тис.; 2002 р. – 103,6 тис. За даними ізраїльської організації “Натів” в Україні сьогодні мешкає приблизно 200 тис. євреїв, за даними Єврейської агенції для Ізраїлю “Сохнут-Україна” – 215 тис. євреїв, а за даними єврейських організацій України – понад 400 тис. євреїв.

При цьому варто враховувати, що єврейське населення в основному мешкає у містах, що накладає свій відбиток на специфіку ситуації та її розвиток. При такій ситуації слід прогнозувати подальший розвиток саме міської єврейської громади в Україні.

Незважаючи на еміграцію з України протягом 1989-2001 рр., тільки за офіційними даними в Україну повернулось 6 532 єврея, з них з Ізраїлю – 2 534, з США – 292, з ФРН – 335 осіб.

В Україні працює понад 200 єврейських організацій – релігійних, світських, культурних і молодіжних. Діють недільні й денні школи. Працює певна кількість синагог, а також різноманітні культурно-освітні структури. В нашій державі нараховується близько 100 ортодоксальних й близько 50 реформістських іудейських громад. Найбільш активними з ортодоксів є карлін-столинські хасиди та Хабад. Разом з тим, вони певною мірою розпорошені тим, що частина з них належить до Об'єднаної Єврейської Громади України, Єврейського Конгресу України, а решта більшою мірою залучена до діяльності Єврейської Конфедерації України. Зазначені ультра ортодоксальні іудейські організації не знаходять спільної мови у вирішенні деяких актуальних питань, що накладає значний відбиток на ефективність їхньої діяльності.

Кількість охоплених діяльністю громад прогресивного іудаїзму складає 14-15 тис. осіб. Кількість культових споруджень, що знаходяться у власності громад Руху – 5, інші приміщення орендуються. Працює більше двадцяти рабинів, з яких лише один – Рабин Олександр Духовний, головний рабин Києва і України громад прогресивного іудаїзму, – є громадянином України.

Основні засади прогресивного іудаїзму ґрунтуються на основах іудаїзму. В сучасній Україні простежується толерантне ставлення і взаємовідносини між єврейською громадою України та представниками інших релігій: християнства, мусульманства та інших. Більш того, лідери прогресивного іудаїзму виступали і виступають ініціаторами

¹ Див.: Релігійна панорама. –2003. -- № 4. - С. 59.

розвитку міжрелігійного та міжконфесійного діалогу (за умов збереження і недоторканності основних релігійних засад). Зустрічі Рабина Олександра Духовного, Головного Рабина Києва і України громад Прогресивного іудаїзму, з Кардиналом Любомиром Гузаром, главою УГКЦ (2002 р.), лідерами лютеранської церкви (2003 р.) безсумнівно сприяють покращенню діяльності громад, життя у суспільстві, очищенню історичної пам'яті народів, представників різних релігій.¹

Поряд з тим важко назвати доброзичливими и конструктивними відносини між лідерами ортодоксального, консервативного і прогресивного напрямками іудаїзму в Україні, хоч на сьогодні на всеукраїнському рівні немає “єврейських війн”. (Певний дисонанс й розкол Єврейської громади України вже внесло обговорення місця будівництва Меморіально-общинного центру “Спадщина” в районі Сирця, м.Київ). Основними предметами суперечок є не стільки ідеологічні розходження, скільки розподіл власності та боротьба за чисельність й представництво громади/громад. Певні сподівання на більшу злагоду і конструктивну співпрацю лідерів різних єврейських організацій і громад в Україні покладаються на З'їзд євреїв України, що має відбутися у вересні ц.р. у м. Києві.

Ультра-ортодоксальні іудейські організації схильні навіть не визнавати Рух повноцінним напрямком в іудаїзмі. Мали місце спроби тиску на реформістів і через місцеві органи влади з реєстрації ряду громад прогресивного іудаїзму в нашій країні. При цьому слід зазначити, що подібні проблеми, виникають в основному на рівні керівників на місцях. В умовах загрози національній і релігійній унікальності тих чи інших етнорелігійних спільнот піклування про релігійну чистоту переважає турботу і зусилля по збереженню народу. В певних колах формується навіть думка про захист свободи релігій, лише як про виборювання рівності свого релігійного напрямку, своєї релігійної організації. Тим самим значно звужується саме поняття релігійної свободи. Протиріччя між лідерами різних напрямків іудаїзму в Україні виявив унікальний круглий стіл, що проходив вперше за всю історію України у жовтні 2000 р. на базі Ізраїльського культурного центру при Посольстві держави Ізраїль в Україні (м. Київ). В його роботі взяли участь лідери різних єврейських організацій і громад у нашій країні. При зваженій, толерантній позиції лідерів прогресивного іудаїзму, непримиренну позицію під час дискусії виявили ортодокси.² На сьогодні складність примирення євреїв різних єврейських організацій та напрямків в іудаїзмі, а також слабкість матеріальної бази є проблемами для подальшого ефективного розвитку єврейської громади України.

Варто особливо підкреслити, що єврейська громада України не відчувала і не відчуває проявів державного антисемітизму, характерного для періоду радянської влади. Певні прояви побутового антисемітизму мають місце, як і в будь якій іншій країні. Мають також місце публікації антиізраїльського та антиєврейського спрямування, з боку певних груп. Але вони є проявами окремих груп, а не впливових політичних кіл України.

Після терактів 11 вересня у США і дій терористів на Близькому Сході у єврейських громад виникли серйозні проблеми з фінансуванням не тільки соціального захисту людей похилого віку, але й з розвитком інших програм громад. У зв'язку з цим єврейські організації продовжують розвивати безпосередні контакти з єврейськими організаціями та громадами-побратимами США, Ізраїлю, Великобританії, Канади та інших країн. Активізується робота із спонсорами в Україні.

XX ст. проілюструвало наявність багатьох форм єврейського самоусвідомлення. Швидка модернізація життя, зокрема, єврейського життя зіштовхується з проблемою значного послаблення релігійної традиції в сучасному секуляризованому суспільстві. Варто зазначити, що і в економічно розвинених США продовжують розвиватися процеси асиміляції, “розчинення” євреїв. В єврейському житті, в середовищі євреїв, охоплених усіма напрямками іудаїзму мають місце змішані шлюби, асиміляція. Так у Великобританії сьогодні більше 70% шлюбів укладається між іудеями і представниками інших конфесій,

¹ Див., напр.: Матвеев В.І. Бог у нас один // Екуменізм і проблеми міжконфесійних відносин. – К.: Гнозис, 2001. – С. 242-248.

² Матвеев В.І. Круглий стіл «70 ликов Торы» // Відчинені двері. - 2000. - № 2.

інших національностей. Фактом є значна кількість зросійщених асимільованих євреїв на теренах колишнього Радянського Союзу. Тому головне сьогодні – запобігти подальшій акультурації та асиміляції євреїв.

За умов економічної глобалізації глобалізується й релігійний процес, виявляючи такі його сучасні тенденції, як індивідуалізм та етизацію. Свобода релігії надала реальну можливість вибору й розвитку нового. На прикладі США, американської нації, очевидно, що наявність релігії в її традиційному розумінні самовідчуття, вже не є обов'язковою в модерному світі. Разом з тим, в усі часи єврейські інтелектуали вважали єврейській націоналізм не абсолютною метою, а засобом посилення іудаїзму й месіанських ідеалів удосконалення на благо всього людського роду. Цілком природно, що зміни в українському суспільстві, що відбулися останніми роками, не могли не призвести й до зміни моделі ідентифікації євреїв. Спостерігається не просто складність, а поширення протиріч у національно-культурних процесах в єврейському середовищі України. Разом з цим, релігія, на нашу думку, відіграватиме більшу роль, як частка культурної спадщини єврейського народу.

Важливою складовою культури є мовна культура, мовна поведінка євреїв. Як культура впливає на мову, так, у свою чергу, мова впливає на культуру. Мовна поведінка євреїв України певною мірою відбиває як ситуацію у громаді, так і її подальшу орієнтацію. Більшість єврейського населення України на сьогодні використовує російську та українську мови, а частина (у родині та синагозі) - ідиш. Сучасний іврит, за винятком частини науковців та інтелектуалів, вивчається здебільшого з метою подальшої імміграції до Ізраїлю.¹ Іврит залишається мовою іудейської культової практики, хоч багато служб в єврейських громадах України ведеться двома мовами, або із значними коментарями з перекладом на українську або російську мову.

Єврейська громада України, як вже зазначалося, більшою мірою професіоналізується і продовжує розвивати свою інфраструктуру. На сьогодні в Україні можна виділити такі моделі єврейської громади, що працюють:

єврейська громада дореволюційного/довоєнного типу,
сучасна західноєвропейська модель,
північноамериканська модель,
чимало громад орієнтовано на Ізраїль,

нова модель нової громади “пострадянської” єврейської цивілізації, або нова модель українського єврейства.

Те, що сьогодні сприймається як єврейські національні риси, якості, закладено саме іудаїзмом. У зв'язку з цим існування єврейської громади України без іудаїзму – в тій чи іншій його формі – вважається сьогодні більшістю єврейських лідерів неможливим. Аналіз взаємодії єврейських громад західної діаспори і української, а також поширення реформістського іудаїзму в Україні, говорить про вірогідне посилення релігійного компоненту в житті єврейської громади України. Це, в свою чергу, сприятиме зближенню української моделі єврейства із моделлю західноєвропейською.² Взагалі, найбільш вірогідною моделлю єврейства України є формування специфічної української моделі єврейства й стабілізація Єврейської громади України через 20-25 років. Майбутнє за розвитком нового типу громад в Україні, що об'єднуюватимуть в собі релігійних та нерелігійних євреїв. Сучасна синагога в Україні не обмежується лише богослужінням. В ній проводиться велика клубна робота. Йдеться не тільки і не стільки про ставлення до єврейської релігії, як такої, скільки про іудаїзм, як культурний фактор, що становить важливий аспект національної самосвідомості євреїв. Більшість євреїв сучасної України,

¹ Матвеев В.И. Язык и культура: некоторые аспекты исторических и современных контактов славянских и еврейских языков // Kalbotyга. Сборник научных трудов Вильнюсского университета.– 1992, № 43 (2).– С. 5-12.

² Матвеев В.И. Релігійна свобода в іудаїзмі і проблема національної само ідентифікації євреїв // Релігійна свобода: свобода релігії і національна ідентичність – світовий досвід та українські проблеми. Науковий щорічник.. – К., 2002. – С. 103-108.

в якій є все необхідне для створення общинної структури нового типу, сприймають іудаїзм, як елемент своєї національної культури.

Кардинальні геополітичні зміни, що відбулись у ХХ ст. ще більшою мірою зробили актуальним пошук і корекцію шляхів подальшого розвитку сучасного єврейського світу, невід'ємною частиною якого є єврейська громада України.

*Микола Новиченко**

НОВІ РЕЛІГІЇ НА КОНФЕСІЙНІЙ КАРТІ УКРАЇНИ

Характерною ознакою другої половини ХХ ст. є поява і бурхливий розвиток новітніх релігійних рухів. За визначенням сучасної релігієзнавчої науки неорелігіями називають нові конфесії, церкви, релігійні групи і духовні течії, в оформленні яких відбулися модернові процеси в релігійній сфері. Це об'єктивне явище зумовлене реакцією частини соціуму на результати науково-технічної революції (утвердження індустріального урбанізованого суспільства, зміни технологій, тотальну автоматизацію та комп'ютеризацію, підкорення космосу і т.ін.), що, в свою чергу, призвело до руйнації та трансформації світоглядних парадигм, життєвих пріоритетів, ідеалів, ціннісних та нормативних систем і, зрештою, яскраво проявилось у своєрідному бунтарстві в ідеології та політиці, помітно зблизило, а подекуди, й поєднало східну і західну культури, позначилось на кризі традиційних церков і релігій.

Неорелігійний бум захопив Захід в 60-х роках, набув свого апогею в 70-х і дещо загальмував у 80-х, перейшовши, здебільшого, від бунтарського заперечення і несприйняття світу до активного інтегрування в ньому.

Однак, глобальні соціальні зрушення 90-х років, пов'язані з падінням тоталітарних режимів у Східній Європі, надали потужного імпульсу неорелігійним рухам, відкривши перед ними величезний простір і можливості для поширення своїх ідей. Це певною мірою стосується і України. Саме в цей час розпочалось безпрецедентне поширення НР на її теренах. Цьому сприяли, в першу чергу: наявність духовного вакууму, особливо серед молоді, після втрачених ілюзій та ідеалів, її незмінний потяг до нового, яке ще недавно було далеким і забороненим; поряд з цим, зневіра людей в традиційній релігійності та криза в українському православ'ї. Динамічному розвитку НР слугували і процеси демократизації нашого суспільства, наявна законодавча база в галузі державно-церковних відносин, утвердження в суспільстві принципів плюралізму, в т.ч. і релігійного.

Не останню роль в поширенні неорелігій відіграла їх інтенсивна пропаганда місіонерами із-за кордону та засобами масової інформації, а також значна фінансова спроможність НР, можливість надання фінансової підтримки своїм послідовникам, модернові форми та методи проведення богослужінь тощо.

Ми стали свідками відвертого захоплення частиною соціуму астрологією та хіромантиєю, магією, гаданнями та пророцтвами, масовими зціленнями. Цілком зрозуміло, що на цьому ґрунті досить рясно проростали зерна, посіяні проповідниками неорелігій.

Активне поширення НР на посткомуністичному просторі помітно позначилось і на загальній релігійній ситуації у світі. Неорелігійний рух піднявся до нової хвилі. Експерти-релігієзнавці в багатьох країнах світу зафіксували значний приріст прихильників вже існуючих неорелігійних течій та появу нових, в тому числі, і деструктивного, екстремістського характеру, наслідком діяльності яких стали драматичні події та трагедії, що потрясли світ. Йдеться про масові самогубства послідовників неорелігійних рухів "Гілка Давида", "Храм Сонця", "Райські ворота", антигуманну діяльність японської релігійної організації "АУМ синрікьо" та деяких інших воєнізованих культових об'єднань.

* перший заступник голови Державного комітету України у справах релігій, к.філос.н.

В Україні ці повідомлення сприймалися з особливою увагою і занепокоєнням, бо саме тут стався струс громадськості, пов'язаний з діяльністю Великого Білого Братства.

Засновником цього релігійного руху був, як відомо, кандидат технічних наук Юрій Кривоногов, до якого по мірі визрівання ідеї “живого бога” приєдналась Марина Цвигун, яка і стала його уособленням в образі Марії Деві Христос. ВББ проголошується його поводитирями надрелігією і називається ЮСМАЛОС, що означає ЮС – Юоан Свами (Ю.Кривоногов), МА – Марія Деві (М.Цвигун) та ЛОС – планетарний логос (Ісус Христос).

Рух білобратчиків, завдяки активному місіонерству, набув певного поширення, здебільшого, серед молоді, яка під впливом віроповчальних ідей залишала сім'ї та рідні домівки, набрав відверто антисуспільного спрямування і був припинений правоохоронними органами. Слідство та судовий розгляд у справі Білого Братства тривали загалом понад два роки (26 місяців) і закінчились судовим вироком, за яким лідери ВББ були засуджені до різних термінів позбавлення волі.

Цілком зрозуміло, що на прикладі Білого Братства громадська думка в Україні щодо новітніх релігій сформувалась однозначно негативною. Це знайшло своє підтвердження і в численних публікаціях і в заявах керівників традиційних церков і релігійних організацій, а також в діяльності антикультуового руху об'єднаного в громадську організацію “Порятунок”. Для частини громадян України уява про діяльність НР стала сприйматися через такі категорії як “зомбування”, “кодування”, “промивання мізків” тощо.

Коментуючи діяльність проповідників нових релігійних рухів і течій в пресі з'явилися такі оцінки: “Використовуючи відпрацьовані методи психологічної обробки, вони ставлять своїм завданням залучити до себе найбільш активну частину населення, спрямовуючи її діяльність на досягнення особистих корисливих цілей. Зазнавши на собі технологію зомбування, люди віддають сектантським лідерам все своє майно, покидають сім'ї, відділяють себе від суспільства суцільною стіною”.¹

Антикультівський рух знайшов активну підтримку з боку традиційних церков, особливо православних. В численних заявах, проповідях, публікаціях церковні ієрархи представляють новітні релігії, як результат “спокуси диявола”, “служіння сатані”, “тяжкий гріх” і т.ін., а лідери неорелігійних груп змальовуються виключно як “лжепророки”, що своїми “псевдосвідченнями терзають і шматують українську душу”.

“Претендуючи на глобальну роль в планетарному масштабі”, - стверджується в церковному виданні, - “тоталітарні секти на практиці застосовують кримінальні форми виконання такої ролі, зокрема, за допомогою фальсифікацій, рекету, “відмивання” грошей, міжнародного тероризму. В основі філософії цих сект стоїть відкрита або ж недостатньо прикрита жага до влади, потреба в пануванні як над членами секти, так і над цілими країнами, на території яких розгортають свою діяльність псевдорелігійні організації”.²

Представники традиційної релігійності визнають і засвідчують досить помітний вплив НР на частину соціуму України. Аналізуючи причини цього явища робиться такий висновок: “Неозброєна християнською вірою, знанням Святого Письма й пророцтв про майбутнє світу і пришестя антихриста, сучасна людина не може правильно оцінити пропоновані їй окультні вчення. Зголодніла за духовною їжею, вона всеїдно поглинає будь-яку містичну отруту, що пропонують їй певні сили. Цим користуються ловці душ, які часто навіть і не приховують своїх намірів”.³

Подібні оцінки і висновки щодо діяльності НР в Україні можна подовжити.

Здебільшого вони ґрунтуються не на глибоких і всебічних наукових дослідженнях феномену неорелігій, а носять суб'єктивний, упереджений характер, що обумовлено стурбованістю суспільства, його прагненням уникнути негативних наслідків впливу маловідомих релігійних течій і захистити себе.

¹ Кієвській телеграф. – 2000. – № 20 (17-23 июля).

² Харьковские епархиальные ведомости. – 2000. - № 3 (март).

³ Православний вісник. – 1998. - №3. - С.96.

Звідси випливають і рішучі заклики до обмеження, а то і до повної заборони діяльності НР.

Однак такі експерти не враховують, що тенденція до розширення неорелігій на конфесійній карті України має об'єктивно незворотній характер. Іноваційний релігійний процес буде продовжуватись з різною мірою інтенсивності в різних регіонах держави в залежності від відмінностей менталітету та релігійної культури населення.

Держкомрелігій та його структурні підрозділи на місцях в межах своєї компетенції відстежують процеси, що відбуваються в середовищі неорелігійних організацій, вживають заходів щодо мінімізації негативних наслідків діяльності окремих із них. В Україні відсутні екстремістські релігійні формування типу “АУМ-Сінрікьо”, “Церкви сонця”, “Церкви вічного життя”, а також інші угруповання, що займаються торгівлею зброєю, поширенням наркотиків, расистських ідей, нелегальними трансакціями з капіталом тощо. Після створення Державного комітету України у справах релігій (1995 р.) в нашій країні не зареєстровано жодного статуту релігійної організації деструктивного характеру і спрямування.

Станом на 01.01.2001 р. в Україні діє понад 1 тис. громад нетрадиційних для неї церков та релігійних течій понад 46 напрямків, які з'явилися на конфесійній карті, здебільшого, за роки незалежності нашої держави. Про динаміку їх розвитку красномовно говорить таблиця, що наводиться.

В загальній релігійній мережі питома вага неорелігійних громад становить біля 4,5%, а чисельність їх прихильників – менше 1% населення країни. При існуючих темпах приросту кількість новітніх релігійних організацій в найближчій перспективі прогнозується в межах 5% від загальної релігійної мережі. Таким чином, неокульти, неспроможні внести суттєвих змін в релігійну конфігурацію держави, а їх діяльність не може становити домінують релігійно-церковного життя.

Основний масив НР в Україні дислокований в південно-східному регіоні. Тут діє понад 600 громад новітніх релігій, що складає 56,2% їх загальної мережі. Беззаперечні лідери за цими показниками – Донецька (211 громад), Запорізька (66) області та Автономна Республіка Крим (93). В південно-центральному регіоні сконцентровано 347 неорелігійних осередків, або ж 32,0%. Їх кількість в областях складає в середньому 20-40 громад, крім м.Києва. В західному регіоні функціонує значно менше неорелігійних громад – 127, що складає 11,7% їхньої загальної кількості в Україні.

Явна диспропорція поширення НР на території держави пояснюється, в першу чергу, різним рівнем традиційної релігійності, особливостями укладу життя та усталених традицій, різним ступенем впливу громадської думки та різним обсягом духовного вакууму, що склалися після краху колишньої офіційної ідеології в регіонах України. Найкращим ґрунтом для поширення неорелігій стали найбільш урбанізовані й атеїзовані в минулому області й райони, особливо великі промислові міста.

Науковцями Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України проведені соціологічні дослідження в неорелігійному середовищі, які дають підстави зробити певні висновки стосовно соціально демографічних параметрів, що характеризують прихильників НР. Так, наприклад, серед них 62% складають жінки; понад 51% – становить молодь віком від 20 до 29 років, 38,2% – люди від 30 до 49 років. Вищу або незакінчену вищу освіту мають 54,1% adeptів. Серед послідовників релігійних новоутворень: 29,2% – представники інтелігенції; 21,5% – студенти; 9,1% – робітники; 6,7% – службовці; 0,7% – працівники сільськогосподарської сфери. Переважна більшість — 85,6% опитуваних членів неорелігійних осередків заявили про свою лояльність до влади та терпиме ставлення до інших релігій.

Всі дані оприлюднені в багатьох наукових працях вчених-релігієзнавців. Вони дають досить чітке уявлення про новий тип віруючого – прихильника НР. Цей тип досить далекий від образу “закодованого слуги диявола” та “примітивного зомбі”. Пройшовши декілька етапів свого становлення і розвитку, подолавши “хвороби росту”, більшість неорелігійних об'єднань в Україні організаційно оформились, переглянули і уточнили віросповідні положення, внесли суттєву корекцію в соціальні доктрини, зміцнили свої

позиції в суспільстві. Полишивши бунтарські ідеї невизнання світу і необхідності протистояння та боротьби з ним, більшість неорелігій досить успішно адаптуються до соціального оточення. Причому цей процес стає дедалі помітнішим і визначальним. Це не стосується, звичайно, відверто деструктивних культів.

Вітчизняні науковці, класифікуючи новітній релігійний рух, виділяють декілька варіантів різновеликих груп: 1) неохристиянські рухи; 2) орієнталістські; 3) синтетичні; 4) езотеричні.

До першої групи ввійшли релігійні новоутворення, що виникли на основі традиційного християнства. Метою цього руху є осучаснення Христового вчення. Його адепти в цілому зберігають головні загальнохристиянські засади, визнають Біблію та особу Ісуса Христа, хоча окремі положення Святого Письма трактують по-своєму і, відходячи від ортодоксальних християнських традицій, модернізують культову практику.

До неохристиянського напрямку належать такі релігійні організації як Церква Повного Євангелія, Церква Ісуса Христа Святих Останніх Днів, Новоапостольська церква, Церква Христа, Богородична церква, Методистська церква, Пресвітеріанська церква, незалежні євангельські громади харизматичного напрямку та інші.

Особливо динамічно розвиваються в Україні харизматичні церкви. За останні 5 років їх чисельність зростає на 320 одиниць. За свідченням науковців, харизматичний рух, започаткований 1996 р. в Лос-Анджелесі (США), переживає третю хвилю свого інституційного становлення. Він охопив практично всі протестантські течії і стверджує себе як відроджувальний рух євангельського християнства, повернення до принципів і традицій першоапостольської церкви.

В Україні харизматичний рух виник на базі окремих автономних п'ятидесятницьких та молодіжного крила баптистських громад, а нині спостерігається дедалі більше проникнення харизматичного руху в п'ятидесятницькі громади.

Понятійно харизма означає благодать, Божий дар, особливу силу, даровану апостолам Святим Духом у день П'ятидесятниці для подолання гріховності та спасіння. Віровчення харизматичних церков в основному має загальнохристиянський характер. Харизмати, як і представники багатьох інших відгалужень християнства, вірять в безпосереднє спілкування з Богом, через яке передаються дари Духа Святого – харизми, що класифікуються за трьома ознаками: дари одкровення (мудрість, знання, уміння вирізняти духів), дари сили (віра, чудеса, зцілення), дари мови (пророцтва, іномови та їх тлумачення), допускають вільне прочитання Святого Письма, а його тлумачення (одкровення) підносять до рангу віросповідних джерел, авторитетніших часом за Біблію. Керівник церкви вважається посланцем Бога, особою, що стоїть поруч з Ісусом Христом. Серед таїнств визнається водне хрещення повнолітніх, Вечера Господня, шлюб. Головні догмати харизматів – про народження небесне від Святого Духа, хрещення Святим Духом, зцілення та друге пришестя Христа.

Практикуючи більш емоційні богослужіння, харизмати доволі успішно конкурують з традиційними релігіями, особливо щодо впливу на молодь. Богослужіння харизматичних церков, в основі яких прославлення Христа, супроводжуються музикою, піснями і танцями, проводяться у формі своєрідних театралізованих вистав, шляхом застосування відомих при проведенні масових заходів психофізичних технологій. Для них характерне спільне скандування, рукоплескання, тупання ногами, пританцювання, вплив звуком і світлом тощо.

Для харизматичних церков, як і в цілому для протестантизму, притаманне “нове бачення служіння церкви у сучасному світі”, основу якого складає оновлена концепція соціального Євангелія – заохочення мирської активності віруючих для вдосконалення сучасної людини і сучасного світу, більшого сприйняття ними суспільних, виробничих, освітніх, культурологічних і навіть політичних сфер буття. Тому харизматична проповідь окрім релігійно-етичних і власне церковних аспектів звертається до найрізноманітніших сфер життєдіяльності людини – економіки, культури, моралі, політики, права,

міжнародних відносин, екології тощо. Вельми помітною була активність віруючих харизматів під час виборчих кампаній.

Харизматичні церкви здійснюють різнобічну добродійну та милосердницьку роботу, приділяючи особливу увагу соціально незахищеним, подоланню таких соціальних патологій, як пияцтво та наркоманія, роботі в місцях позбавлення волі і т.ін.

Таким чином, за своїми характеристиками та практичною діяльністю харизматичний рух досить активно адаптується до соціального оточення.

Помітного поширення набула в Україні Церква Ісуса Христа Святих останніх днів (мормонів). Поруч із Біблією її адепти визнають за священну також “Книгу Мормона”, яка нібито була знайдена у 1830 році Йосипом (Джозефом) Смітом під Нью-Йорком “з волі небесного посланця за ім’ям Мороній”.

Згідно з вченням мормонів, владу діяти в ім’я Христа і повеління організувати їх Церкву Й.Сміт отримав від трьох Апостолів – Петра, Якова і Івана. А оскільки Ісус Христос обіцяв невдовзі до свого другого пришествя відновити Церкву, втрачену після його розп’яття, то мормони вважають, що нею є сама їхня Церква. Звідси і походить назва – Церква Ісуса Христа святих останніх днів (ІХСОД), чії послідовники (більше 10 млн.) діють в 150 країнах світу. Церкву ІХСОД, центр якої знаходиться у Солт-Лейк-Сіті (США), очолює Президент, котрий здійснює керівництво її діяльністю через 12 Апостолів, а також керуючий єпископат-кворум семидесяти.

Існує деяка особливість у тлумаченні мормонами християнського віровчення. Так, визнаючи Святу Трійцю, вони вважають, що Бог-Отець, Бог-Син і Бог-Дух Святий є окремими, відмінними одна від одної іпостасями Верховного Божества.

В церкві визначаються чотири головні священнодії або таїнства: хрещення до досягнення 8-річного віку; рукоположення для священницької посади; шлюб у двох різновидах – земний і вічний; причащення хлібом та водою. Особливістю церкви є і те, що в ній офіційно встановлено два рівні священства – Ааронове (молодше) і Мелхіседекове (старше).

У мормонів єпископом або президентом вважається той, хто в традиційних для України церквах, називається просто ієреєм, парохом, парафіяльним священником. Дияконом можуть бути юнаки віком після 12 років, але за своїми функціями (рознесення причастя, догляд за храмовими приміщеннями, виконання деяких доручень, збирання подаянь тощо) вони не відрізняються від послушників у православних чи католицьких церквах.

В чин священника послідовники церкви можуть бути висвячені після досягнення 16 років. Згідно з регламентом священник має право здійснювати обряд хрещення, прислужувати при причащенні, вести зібрання громадян. Якщо обряд хрещення, як акт прийому до церкви ІХСОД, може здійснити священник – носій Ааронової посвяти, то найменування і благословення дітей виконують лише носії Мелхіседекового священства. Водне хрещення мають обов’язково засвідчити два священники – носії Священства Мелхіседекового. Конфірмацію людини в члени Церкви і дарування Святого Духу здійснюють також носії вищого рівня священства. При проведенні причащення носії Ааронового священства лише прислужують носіям священства Мелхіседекового. В освяченні масла і прислужуванні хворим, помазанні маслом, освяченні могил, в рукоположенні на церковну посаду, поданні благословення втіхи беруть участь лише особи Мелхіседекового священства.

Мормонство – це не тільки віра, а й спосіб життя. Йдеться про те, що Церква мормонів не принижує людську гідність ідеєю вродженої гріховності, розглядаючи гріх як можливий набуток лише тієї людини, яка веде неправедне життя. Себе члени Церкви сприймають не рабами Бога, а його дітьми. Вони вважають, що щастя людини приходить не через страждання і постійну спокуту, а через земне діяння. Їм притаманний культ сім’ї. Храмовий шлюб розглядається церквою як подія, що єднає чоловіка і жінку назавжди, а тому розлучення серед мормонів є рідкістю. Членам церкви приписано виконувати свій громадянський обов’язок – військову службу. Культурні споруди церкви використовуються не лише для обрядодійств і релігійної освіти, а й для спортивних

занять, проведення культурних заходів, зокрема, концертів світської музики. Доходи Церкви (а це переважно десятина) йдуть не на оплату служителів культу, які мають жити власним коштом, а на будівництво храмів, видрук літератури, допомогу нужденним, багатодітним сім'ям, а також на освітянські цілі тощо.

Церква виявляє толерантність щодо інших конфесій, допускає родинні зв'язки послідовників різних релігій. Однак твердження мормонів про те, що після воскресіння Ісуса Христа, його істинної Церкви на землі не було і, що лише вони спроможні відновити цю Церкву, викликає деякі заперечення з боку інших християнських конфесій, їх невдоволення поширенням мормонства в Україні.

В останні роки під впливом закордонних центрів набувають поширення конгрегації, які називають себе Церквою Христа. Перше із таких релігійних об'єднань виникло 1979 р. у США, а з 1991 р. почалася місійна діяльність їхніх представників у країнах СНД. Нині на пострадянському просторі діє 16 конгрегацій, які об'єднують тисячі віруючих. Громади Церкви Христа існують в межах так званої "автономної конгрегації". Територія відповідної держави поділена на округи, що складаються із секторів, основою яких є громади. На чолі кожного округу стоїть старійшина, є також і диякони. Кожне об'єднання вважається автономним, діє на основі самоврядування і є організаційно незалежним від інших конгрегацій, які керуються із закордонних центрів.

Засновником Церкви Христа в Україні є пастор організації "Міжнародна Церква Христа – бостонський рух", громадянин США Шон Лі Вудт, який у 1994 р. прибув до Києва із Москви у складі десяти віруючих – громадян Росії і заснував у ряді міст України релігійні громади.

Єдиною віроповчальною літературою представники Церкви Христа визнають Новий Заповіт. Серед інших книг, які поширюються – переклади брошур Джо Р. Барнетта "Церква Христа" і Р. Кемпбелла "Чим є Церква Христова". Праксеологічні основи віровчення цієї неохристиянської течії ґрунтуються на Євангелії, яке тлумачиться ними із позицій релігійного ізоляціонізму. Метою діяльності Церкви проголошується відродження основ християнства за Євангелієм і його проповідь. Згідно із їхньою аксіологією, тотальна евангелізація усього світу цим об'єднанням є вищою метою, наказом Ісуса Христа і має бути досягнута до 2013 р. Що ж до реальної діяльності, то Церква Христа практикує активний прозелітизм та беззаперечне виконання настанов її керівників. Ритуал вступу до Церкви знаходиться у стадії становлення. Вступ до її лав, як правило, відбувається після участі кандидатів у п'яти заняттях. Після цього неофіт має обов'язково покаятись і прийняти водне хрещення, яке відбувається тільки над дорослими.

Негативну реакцію громадськості, як в Україні, так і в інших державах, викликає практика жорсткого прозелітизму згаданої церкви. Серед методів, які притаманні місіонерській діяльності її проповідників є відомі технології психологічного впливу на особистість, щоденні самозвіти, "персональна опіка" і "наставництво", при якому слово наставника стає вищим законом для учнів.

Культове проведення богослужінь відзначається гучними співами із плесканням у долоні, домінуванням сучасних ритмів над мелодією, що має за мету підвищити емоційність і чутливість адептів. Церкві Христа притаманні доволі спрощені відправи, які складаються із 5 ритуалів: спів – обов'язково без музичного супроводу, молитва, проповідь, складання дарів, щотижнева Вечеря Господня (ламання хліба та причастя вином).

Нерідко діяльність об'єднань Церкви Христа призводить до кардинальних змін у житті новонаверненої молоді, що викликає стурбованість сім'ї і громадськості, формує негативну думку про неї. Однак, суспільно-релігійний феномен Церкви Христа не слід оцінювати однозначно, оскільки спостерігається прагнення з боку багатьох її об'єднань вписатися в український суспільний контекст.

Другу групу новітніх релігій складають релігійні організації орієнталістського спрямування. Це, зокрема, громади неоіндуїстської та будистської орієнтації: Міжнародне Товариство Свідомості Крішні, Місія "Чайтані", Гух'ясамаджа, рух Дхарма

Кальки, Міжнародне товариства “Всесвітня чиста релігія” (Сахаджа йога), об’єднання послідовників Шрі Чінмоя, Сат’я Саї Баби, тантристів, вайшнавів та інш. До цієї групи належать і такі скандально відомі релігійні організації як АУМ Сенрікьо, Ошо Раджніша, Брахма кумаріс, Трансцендентальна медитація.

Найпоширеніші з цієї групи – громади кришнаїтів та буддистів. Поскільки в цьому збірнику подаються розгорнуті матеріали про суть та діяльність цих релігійних угруповань, зупинимось анонсовано лише на деяких їхніх характеристиках. Міжнародне Товариство Свідомості Крішні (МТСК) являє собою осучаснений варіант однієї з гілок вішнуїзму – релігійної системи Чайтан’ї. Утворення МТСК за межами Індії пов’язане з ім’ям його засновника Бхактиведанти Свами Прабхупади і припадає на середину 60-х років ХХ ст. Релігійна догматика МТСК будується на вірі в Крішну як Верховну Особу Господа та проповіді про необхідність самовідданого служіння йому. Суть віровчення та настанови вірникам викладені в майже 80 творах С.Прабхупади і полягають в системі знань і дій, спрямованих на досягнення Свідомості Крішні. Саме в цьому полягає мета кожного адепта. Кришнаїти вважають, що головну увагу слід звертати не на матеріальні потреби, а на духовні, зосередившись, зокрема, на поширенні Свідомості Крішні та брахманічної культури, пропаганді ведичного знання, посиленні молитвенної внутрішньої концентрації та цілеспрямованому засвоєнню ідей Крішні.

Досягнення Свідомості Крішні, яка ніби-то існує в середині кожної людини, можливе також через багаторазове повторення мантри, що складається з трьох слів “харе”, “Крішна”, “рама” і повторюється в різному порядку.

Поширення кришнаїтського руху в Україні розпочалося у 80-х роках, було легалізоване 1990 р., а в 1995 р. – зареєстровано статут Всеукраїнського центру громад Товариства Свідомості Крішні, який об’єднує нині 39 осередків, що діють в 23 областях, м.м.Києві та Севастополі. Найбільше громад МТСК в Автономній Республіці Крим, Донецькій, Закарпатській (по 4) та Одеській (3) областях. Крім вирішення проблем внутрішньої релігійної діяльності, кришнаїти здійснюють соціально важливі добродійні акції. Це стосується, зокрема, реалізації програм “Їжа для життя” (безкоштовне харчування малозабезпечених громадян), “Дайте людям шанс” (робота в установах виконання покарань), “Сільськогосподарське товариство” (ведичний спосіб обробки землі та вирощування сільгоспродуктів), “Ведичне кулінарне мистецтво” (вегетаріанське харчування) та ін.

Буддизм в Україні представлений різними напрямками і течіями. Це, зокрема, дзен – буддизм, карма каг’ю, тибетський буддизм, дзоч чен, гелугпа, ріме, нітерен, 36 громад яких діють в 13 областях України та в містах Києві і Севастополі. Найбільше буддистських осередків функціонує в Донецькій (7), Луганській та Харківській (по 4) областях. Буддистські течії, поширені в Україні, досить далекі від традиційного, класичного буддизму, що виник у VI-V вв. до нашої ери. Сучасний буддистський рух існує переважно у модернових формах, коли та чи інша його течія акцентує увагу лише на певних положеннях буддистського вчення. Мета кожного буддиста полягає у досягненні “нірвани”, звільненні від страждань, сильних почуттів, пристрастних бажань та смертної оболонки.

Громади відзначають традиційні буддистські свята, пов’язані з життям та діяльністю Будди, а також різні дати, що пояснюють виникнення різних буддистських шкіл, дотримуються досить аскетичного способу життя, пропагують пацифічні погляди, значну увагу приділяють медитації, самопізнанню та самовдосконаленню.

Тепер про деякі інші релігійні організації орієнталістського спрямування. Останнім часом в Україні, зокрема, в Автономній Республіці Крим, у Черкаській, Запорізькій, Херсонській областях, м.Києві стали поширюватись громади Всесвітньої Чистої Релігії. Основою їхнього віровчення і діяльності є метод самопізнання та самоцілення, розроблений Шрі Матаджи Нірмалою Деві (справжнє прізвище – Шрїваствава Нірмала, 1923 р. народження, походить із Індії, репрезентує заснований нею в 1970 р. власний культ, іншою назвою якого є Сахаджа йога; “сахадж” тлумачиться як “народжений з тобою”, “йога” – зв’язок внутрішньої сутності людини з Богом).

Віровчення Всесвітньої Чистої Релігії викладено в книгах Шрі Матаджи (“Сахаджа йога”, “Метасучасна епоха” та інш.), в матеріалах науково-практичних конференцій цього напрямку. За Шрі Матаджи, метою життя людини вважається єднання з Богом. Згідно з її вченням, Абсолютна Істина полягає в тому, що людина не є фізичним тілом, емоціями, або розумом, а є “Чистим Духом”. Послідовники цього напрямку вважають, що усі суперечності між людьми виникають внаслідок наявності інтелекту, натомість дух позбавлений суперечностей. Оскільки ці істини будуть повідомлені людям сахаджа йогами, то наступне ХХІ ст. має стати століттям духу, людство досягне єдності з Богом і всі суперечки зникнуть.

Віровчення і культова практика Сахаджа йоги базуються на відомих тантричних ідеях і методах розвитку психічної енергії (так зване “підняття енергії кундаліні”, яка за допомогою спеціальних вправ та медитацій піднімається по хребту людини до голови і з’єднується із енерго-інформаційним полем Землі, тобто із вищими знаннями). Згідно з ученням тантри, підняття енергії кундаліні має здійснюватися шляхом поступової наполегливої праці учня над численними трактатами з тантра-йоги під обов’язковим наглядом інструктора (вчителя – гуру).

Залучення неофітів до Сахаджа йоги здійснюється шляхом обіцянок її лідерів щодо можливостей швидкої самореалізації особи, лікування її від будь-яких хвороб – СНІДу, раку, епілепсії, бронхіальної астми, діабету тощо (Матеріали ІХ Всеросійської науково-практичної конференції з Сахаджа йоги “Здоров’я. Мир. Моральність”, с.2), вирішення усіх проблем життя.¹

Велика увага у цьому вченні приділяється особі Шрі Матаджи, яку в деяких громадах Сахаджа йоги вірні оголошують Матір’ю Світу, втіленням божественної суті (після Будди, Христа і Магомета), “вчителькою всіх вчителів”, втілення усіх богів, які тільки є в енергетичних центрах (чакрах), або живою богинею Дургою.

Культ Шрі Матаджи підтримується за допомогою тривалих молитв-медитацій, читанням “стверджувальних” пристрастних мантр-прохань до “живої богині”, а також мантр, що прославляють та вихваляють її як богиню.

Загалом віровчення і культова практика Сахаджа йоги знаходиться в стадії становлення.

До неорелігій орієнталістського напрямку належать і громади послідовників вчення Шрі Чінмоя. Шрі Чінмой (1932 р.н.) – індійський філософ, громадський діяч. Його перу належать такі філософські трактати, як “Внутрішня поза межність”, “Медитація”, “Душа подорож мого життя” та ін., а також ряд поетичних та музичних творів.

Шрі Чінмой навчає “Шляху Серця” – шляху любові, відданості і самозречення, який начебто дає можливість швидко досягти духовного прогресу. На його думку запропонована філософія любові виражає найглибший зв’язок людини і Бога, які є аспектами однієї і тієї ж єдиної свідомості. У драмі життя, за твердженням Шрі Чінмоя, людина сповнює себе у Всевишньому, усвідомлюючи, що Бог – це власна найвища сутність людини. Всевишній, за цим вченням, розкриває себе через людину, яка служить його інструментом для перетворення і вдосконалення світу.

Послідовники Шрі Чінмоя головну увагу приділяють духовному і фізичному вдосконаленню особистості через пізнання своєї глибинної суті, духовних істин, пошук, відкриття і проявлення їх у собі. Для цього центри Шрі Чінмоя організують і проводять лекції, концерти, театральні вистави, екскурсії, спортивні змагання та інші культурно-освітні заходи. Шлях шукань, який пропонує Шрі Чінмой, вважається його послідовниками одним із можливих для досягнення гармонії людини із світом. Головним методом його реалізації пропонується медитація (індивідуальна і групова), що тлумачиться ними, по-перше, як спілкування з Богом, свідоме саморозширення і самопробудження людини; а по-друге, як дія, що сприяє досягненню певного психотерапевтичного ефекту – нервовій розрядці, фізичному, емоційному та

1

Сахаджа йога. Методичні рекомендації для початківців. - К., 1992. - С.9.

інтелектуальному розслабленню, позбавленню негативних переживань, піднесення настрою (духу) тощо.

До синтетичних (штучних) релігій відносять віру Багаї, Велике Біле Братство “Юсмалос”, про яке вже згадувалось вище, Церкву “Останнього Заповіту”, Церкву Об’єднання (уніфікації), громади “Зоресвітнього християнства”. Окремим напрямом в цій групі виступають об’єднання Церкви Сайєнтології, “Християнської науки”, “Науки Розуму”.

Синтетичним релігіям притаманні культ лідера, його обожнення, ідея богообраності своїх послідовників, наявність власних віроповідних джерел. Як приклад такої релігійної організації може служити Велике Біле Братство “Юсмалос”. Віроповчальна доктрина ВББЮ має еклектичний, дуалістичний характер, що виявляється в дихотомії східної й західної соціокультурної та релігійно-філософської традицій. Вона синтезує в собі:

- елементи релігій Сходу, переважно буддизму і крішнаїзму, а також окультизму та теософських уявлень О.П.Блаватської (вчення про бога як Вищу Особу, про перевтілення, еволюцію душі, тотожність Бога і людини, про енергетичні центри – чакри, сяючу оболонку – ауру, сім тіл людини тощо);

- біблійні та більш пізні християнські мотиви (вчення про Бога і Сатану як володарів царств та сил Світла і Темряви, про рай та ад, сходження Духу Святого на апостолів, а також про 144 тис. обраних, Божий Суд і кінець Світу). В доктрині задіяні біблійні персонажі – Адам і Єва, Мойсей, Давид, Матір Божа, Ісус Христос тощо;

- ідеї Живого Етики (Агні Йога) Реріхів та Нью Ейджу (“Новий Вік”) – “енергетичний” підхід до пояснення духовних явищ, вчення про Шамбалу, Махатм, Вчителів людства і Матір Світу, психічну енергію, Фохат і фохатизацію, про чоловіче та жіноче начало Світу, боротьбу егрегорів (людських цілеспрямованих еманцій духовної енергії);

- елементи герметизму і Каббали (іудейський містицизм). Зокрема, про макрокосм, космічні закони, Ейн-Соф (безкінечне божество) та його еманції, систему Сфирот або Дерево Життя, про людину як посудину для вміщення Божої енергії, про пропорційність сили цієї енергії Бога на існуючі світи і людину в залежності від наближення до Бога;

- сучасні наукові і філософські ідеї (існування чорних дірок у Всесвіті, еволюція Космосу, людства і людини, квантова природа світла, поєднання філософських ідей лінійного та циклічно-кругового плину часу, деякі ідеї зі сфери біоенергетики тощо).

Ступінь впливу цих ідей зміщується від домінування східних релігійно-філософських вчень, через коливання між східними і західними доктринами і зрештою переваження прохристиянських чинників. Складовими віроповчальної доктрини ВББЮ є вчення:

- про експлантацію, єдність Бога і людини та реінкарнацію (перевтілення);
- про світобудову, за яким існує три світи – духовний, вогневий та матеріальний, де мешкають відповідно: Бог, Логоси та люди;
- про світ Сатани (антибога), який намагається захопити трон Бога;
- про трансформацію світів та енергетичну піраміду системи Божественного світу;
- про людину та еволюцію її душі;
- про фохатизацію (насичення людини божественною енергією світла);
- про програму “Юсмалос”, за якою має відбутися пік боротьби між силами Світла і Темряви та суд над грішниками.

Етика ВББЮ базується на запропонованому в “Останньому заповіті” комплексі із 10 заповідей, що складають фундамент усього віровчення і просякнуті ідеєю розширення і перенесення любові зі свого ближнього на все суще на Землі.

Як відомо, перші три християнські заповіді стосуються відповідно любові до Бога, людства та ворогів. В “Останньому Заповіті” вони доповнюються заповіддю благословення, жалю та прощення тих, хто ображає і просякнутий ненавистю (сьома заповідь), а також милосердям і благодотворенням миру (дев’ята) та поблажливості до тих, хто не розуміє Живого Бога (десята заповідь). Четверта, п’ята і шоста заповіді “Останнього Заповіту” стосуються ненасильства над тілом, душею, свідомістю та духом.

Четверта заповідь “Не вбий того, хто дихає” є розширеним варіантом шостої Біблійної заповіді “Не вбий” і поширюється на тварин та доквілля. Шоста заповідь “Останнього Заповіту” не кради у людини, не кради у Природи, не кради в атмосфері, не кради у Всесвіті є розширеним варіантом восьмої Біблійної заповіді (Не кради). Замість сьомої та десятої Біблійних заповідей (відповідно: “Не чини перелюбу” та “Не жадай жінки ближнього твого”), а також настанов Ісуса Христа (Мт.5.27-32) щодо пожадливості, перелюбу та розлучення в “Останньому Заповіті” пропонується інше розуміння цих питань: “Шлюбні стосунки без Любові та гармонії – перелюб. Пожадання поза Духовністю – ментальний блуд”.

ВББЮ має свою символіку – рівносторонній хрест, що символізує людське тіло з розпростертими руками (образ Марії Деві Христос), а також хрест у п'ятикутній зірці – “Хрест і троянда” (“Хрест – Отець Небесний, Зірка – Містична Троянда – Мати Світу”).

Молитовний комплекс ВББЮ складається як з рифмованих (вірші М.Цвигун), так і звичайних молитов. Хрестяться юсмаліани зправа наліво з'єднаним великим, вказівним та середнім пальцями правої руки, при цьому вимовляють: “Господь-Марія-Деві-Христос”.

Віроповчальна доктрина ВББ, після відомих подій, пов'язаних з його розколом, суттєво переглянута послідовниками М.Цвигун. Зняті, зокрема, деякі обмеження. Однак, культова практика юсмаліан, форми і методи місіонерства, впливу на adeptів потребують детального вивчення і уваги.

До ізотеричних НР належать теософські та антропософські об'єднання, послідовники Гурджієва, “Віра Світла”, “Братство Граалю” тощо. Особливого поширення в Україні вони не знайшли.

Окремою складовою НР є відродження язичництва, яке не входить по-суті до неорелігійного комплексу, оскільки йдеться не про появу нового явища, а саме про відродження старого. Цей процес досить помітний і динамічний. В Україні утворені громади послідовників відомих язичницьких пророків Володимира Шияна та Лева Силенка, прихильників РУНвіри, Національної віри, лицарів сонячного ордену тощо.

Проведений аналіз дозволяє зробити деякі висновки та прогнози. Перше, неорелігійне середовище в Україні розвивається досить динамічно як за кількісними показниками, так і за якісними. Мається на увазі адаптація НР до сучасного українського соціуму. Друге, цей процес має незворотній характер, кордони нетрадиційної релігійності розширюватимуться й надалі, хоча поза сумнівом, християнська домінанта збережеться. Третє, не дивлячись на неадекватне сприйняття окремих НР у суспільстві, послідовне унормування їхньої діяльності, на наш погляд, можливе не на шляху спеціальних заборонних чи обмежувальних актів, а через безумовне дотримання релігійними організаціями чинного законодавства України про свободу совісті. Зрештою це суперечило б конституційному положенню, за яким обмеження релігійної діяльності можливе лише в інтересах охорони громадського порядку, здоров'я і моральності населення та захисту прав і свобод інших людей.

*Сергій Свистунов**

ЕТНОКОНФЕСІЙНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ В УКРАЇНІ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Функціональне зіткнення цивілізацій і глобальний виклик Україні

Модернізація світового суспільства, розвиток науково-технічного прогресу вивело людство на якісно новий – глобальний рівень. У XXI ст. світ увійшов вже під знаком всеохоплюючої глобалізації: глобальні катастрофи, глобальний вплив етноконфесійних конфліктів, глобальна транснаціональна економіка, глобальна мережа Інтернет тощо. І, нарешті, глобальний теракт 11 вересня 2001 р. в Нью-Йорку, який певним чином

* ст.наук.співробітник відділення релігієзнавства Інституту філософії НАНУ, к.філос.н.

відмежував старий світ від нового і по-новому поставив питання про взаємозв'язок і взаємодію світових культур, передусім найбільш структурованих, – західної (іудео-християнської) й ісламської.

Слід усе ж таки сказати, що головною причиною глобальних конфліктів є не протистояння цивілізацій, релігій або націй, а конкуренція певних соціально-економічних структур, організацій і регіонів. Ця конкуренція вийшла за межі національних кордонів і стала постійно діючим фактором глобалізації у світі.

Одне з багатьох визначень глобалізації дав М. Уотерс. Він визначає глобалізацію як соціальний процес, у ході якого стираються географічні кордони соціальних і культурних систем, і населення все більше усвідомлює зникнення цих кордонів. С.Л. Удовик додає, що під глобалізацією також мається на увазі розповсюдження західної моделі розвитку на усі інші країни планети, що, фактично, служить теоретичним обґрунтуванням однополюсного (універсального й ідеального) світового порядку.¹

Глобалізація, відтак, уявляється нам перш за все як тотальний науково-технічний прогрес, який за умови розвитку комунікацій, лібералізації торгівлі і вільно діючих економічних законів надає його учасникам можливість отримати максимальний прибуток, а також тягне за собою зближення людей, стандартизацію життя, трансформацію й уніфікацію національних культур і конфесій, тобто до змін в усіх сферах життя як на світовому, міжнаціональному, так і на національному рівнях.

На межі тисячоліть головною сценою міжконфесійних комунікацій стала глобалізація, яка значно впливає на всі релігійні процеси в християнському світі. Ще якихось 150-200 років тому загальною нормою було так зване “сільське”, сусідське спілкування, етноконфесійні кордони було чітко визначено. Проте в наш час етноси зіткнулися, конфігурація їх розселення налягли одна на одну. Зростає “перемішування” націй. Збереження етнічної, етно-конфесійної чистоти стає все більш складною проблемою. В Україну десятками тисяч прибувають легальні й нелегальні мігранти з країн, про які ще двадцять років тому можна було почути лише з повідомлень ЗМІ. Вони приносять звичай й вірування, які суттєво відрізняються від традиційних.

Виходячи із надзвичайної концентрації економічної, військової, політичної влади за часи ажіотажу щодо глобалізації в руках Америки, можна вважати, що глобалізація, якою вона зараз є у сфері діяльності указаних факторів, являється американоцентричною і по суті і, по формі. В усякому разі головний вектор цього процесу зорієнтоване у напрямку транспортування різноманітних ресурсів із найбільшій частини світу до багатих країн і, в першу чергу, США.

Глобалізація світового суспільства має безліч проявів: фінансово-економічний, технологічний, комунікаційний, соціальний, культурний, етичний, а також релігійний. На жаль, більшість проблем сучасного однополюсного світу не вирішуються раціонально в силу нездатності ліберального ринку до саморегуляції в усіх сферах. Суттєво посилюються контрасти злиденності й багатства. І тоді на перший план виходять ірраціональні сили, які з характерним для них асиметризмом і фанатизмом утручаються у вирішення проблем на свій розсуд.

Чи був теракт у Нью-Йорку й захоплення Америкою Афганістану проявом зіткнення цивілізацій? Якщо сприймати зіткнення цивілізацій як війну цивілізацій, то ні. Якщо ж широко подивитися на це питання, як на прояв боротьби аналогічній конкуренції на ринку, - то так. І відбувається таке протиборство цивілізацій постійно практично в усіх куточках світу. І виглядає це здебільше як конкурентна боротьба етносів і конфесій. Це відбувається і тоді, коли намагаються купувати товари лише своєї національної марки, і тоді, коли європейці здригаються, почувши поруч гортанну арабську мову, і тоді, коли білі американці не бажають з'являтися в китайському, чи африканському кварталах Чикаго або Лос-Анджелеса. Татарські й слов'янські села в Криму несуть на собі також відбиток різних цивілізацій і це можна побачити неозброєним оком. Місцевій владі приходить постійно докладати багато зусиль для запобігання конфліктам внаслідок

¹ Цит. за: Удовик С.Л. Глобализация: семиотические подходы. – М., К., 2002. – С. 1.

різного підходу до одних і тих самих питань у представників ісламської й православної (християнської) культур.

Тому можна говорити про зіткнення цивілізацій у певних сферах життєдіяльності людини і на різних рівнях: глобальному, регіональному, локальному, місцевому, груповому й міжособистісному рівнях. І навіть на глобальному рівні відбуваються лише функціональні зіткнення: військове захоплення Афганістану й Іраку змінило політичну владу, але нічого не змінює у відношенні їх до ісламської цивілізації. Більш того, в Іраку різко посилюється ісламський фундаменталізм і курдський сепаратизм. “Демократичне” розчленування Югославії призвело до появи криміналізованого й агресивного напівдержавного утворення в Косові.

Тобто, процеси культурного й етноконфесійного розвитку не піддаються в повному обсязі впливу США і їх союзників, незважаючи на всі зусилля. Етноконфесійні трансформації відбуваються перш за все внаслідок внутрішніх передумов. Зовнішній фактор може лише прискорити або загальмувати такі процеси.

У свій час глобальним було протистояння двох соціально-політичних систем: соціалістичної й капіталістичної. Після розпаду СРСР США отримали монопольну владу у світі. Але водночас по законам конкуренції почали активно формуватись й ідеологічно оформлюватись організаційні структури, що протидіють лідерам глобалізації. Як відзначає керівник Аналітичного центру стратегічних соціальних і політичних досліджень Інституту соціально-політичних досліджень РАН Левашов В.К., “небажання західних країн замінити принципи насилля й конкуренції на принципи співробітництва й партнерства створили умови для появи на світовій арені релігійної фундаментальної опозиції, що явно змінило конфігурацію й зміст усієї системи безпеки. На відміну від цілком раціонального в атомну епоху принципу класової ідеології марксизму – мирного співіснування – вакуум відносин між першим – багатим і третім – бідним світами було заповнено все зростаючим, спрямованим проти США, релігійним екстремізмом”. Тобто, відразу після “періоду “холодної війни”, світова цивілізація без затримки увійшла в період катастроф, що продукується перш за все соціальною й політичною невлаштованістю глобального суспільства, яке народжується”.¹

Ці глобальні катастрофи не обминули Україну, а відтак актуалізували й загострили міжконфесійні та міжнаціональні відносини й у нас.

Глобалізація сама по собі не абстрактна й хтонічна сила і має своїх головних провідників, послідовників, сателітів, індіферентних та антиглобалістів – послідовних і латентних. Виходячи з американоцентричності сучасної глобалізації можна спрогнозувати підходи різних конфесій до цього процесу. Але і тут знову ми визначимо лише потенційність, певну логічну схему, раціонально визначене місце у складному й багатоманітному процесі глобалізації. В реальній ситуації аналізу діяльності конкретної конфесії важливими будуть також суб’єктивні фактори, традиції тощо. Тому можна віднести до головних провідників і послідовників глобалізації більшість протестантських конфесій. Провідниками, безумовно, будуть ті протестантські конфесії, які зародилися у США, або мають там свої центри, головні офіси. Саме ці конфесії ми бачимо у числі лідерів змін в Україні, саме у них відбуваються найбільш радикальні трансформації, що відповідають тенденціям американоцентричного глобалізаційного процесу.

Католицька церква з приходом Кароля Войтили стала загально визнаним лідером у глобалізації релігійної діяльності. Довгий час США противились такому статусові Ватикану і між ними навіть не було офіційних державних стосунків. Уряд найбільшої протестантської країни світу підтримував і просував на нові території свої американізовані деномінації. Але, ще за часів Рейгана, США вимушені були визнати існуючі реалії. Безумовно, їм у цьому допомогла велика й заміжня католицька громада. Активно діє Ватикан і в Україні. А візит Папи римського в Україну дійсно був глобальним явищем.

¹ Левашов В.К. Глобализация и социальная безопасность // Социологические исследования. – 2002. - № 3. – С. 25.

Як уже було з'ясовано, не всі зміни й трансформації, що їх спричинив процес глобалізації виявилися прогнозованими й керованими, не зважаючи на використання величезних ресурсів західними країнами. Сильна взаємозалежність суб'єктів і об'єктів дії спричиняє велику невизначеність. Найбільше це проявляється у сфері людського духу, в релігійній сфері.

Відомий філософ і політичний діяч Збігнев Бжезінський вважає, що зараз узагалі починається “нова ера людства”. Протягом більшої частини історії людство намагалося “контролювати зовнішні фактори нашого існування”. Проте в наш час усе більше проблемних питань, які “постають перед нами, стосуватимуться внутрішніх факторів існування, внутрішнього світу, а не зовнішнього”. Він говорить: “Із філософської точки зору, ми збентежені, а з релігійної – у стані невизначеності”¹.

Інформаційна революція і кардинальні трансформації в етноконфесійному середовищі України

В чому ж релігійна невизначеність? Чому вчені не можуть однозначно визначити майбутній стан церков? Що тут детерміновано ризикованими технологіями НТП, а що – ірраціоналізмом людини?

Відомо, що сучасна інформаційна революція спонукає до багатьох змін у релігійно-церковній діяльності. Саме завдяки Інтернету та іншим новим інформаційним технологіям релігія та національна ідеологія можуть стати більш доступними для етноконфесійних груп. Відбувається і відповідна ломка стилю життя. Так, усі ведучі протестантські церкви України (баптисти, п'ятидесятники, адвентисти сьомого дня, харизмати тощо), а також католики й греко-католики мають постійний електронний зв'язок з обласними осередками. Одна за одною створюються веб-сторінки, в тому числі й окремими громадами. Особливо активні неорелігії і напіврелігійні об'єднання, більшість послідовників у яких – інтелігентна молодь. Поступово приходить розуміння боротьби за Інтернет-простір і до православних. Найбільш активно взялися за створення веб-сторінок в Українській православній церкві.

Соціум України є системою суспільного співжиття людей, які відносяться до різних етнічних і конфесійних груп. В сучасних умовах швидкої трансформації українського суспільства актуальною проблемою є аналіз змін, які відбуваються як у соціумі в цілому, так і в окремих групах. Головними чинниками соціуму являються, як відомо, свідомість, діяльність і спілкування. Результатом їх складної взаємодії є різноманітний світ культури людства. Особливість культури, яка створюється в нашій країні, детермінована перш за все особливостями свідомості, традиційними видами діяльності й специфікою спілкування етносів, що населяють Україну.

Разом із тим відомо з фундаментальних досліджень М. Вебера і деяких інших вчених, що існує достатньо стійка релігійно-культурна специфіка в діяльності й спілкуванні і, відповідно, свідомості. Достатньо порівняти спосіб життя татар-мусульман і православних росіян і українців в умовах одного і того ж Криму. Проте існують певні відмінності і в середині однієї нації, етносу. Так, існує багато непорозумінь між віруючими традиційного православ'я й протестантами баптистами чи адвентистами. Проте вони разом активно критикують неохристиян-харизматів тощо. Тож для повного і адекватного аналізу суспільної свідомості, суспільної діяльності й спілкування в різних вертикалях, горизонталях, прошарках і колах соціуму важливо враховувати багатоманітні етноконфесійні відмінності народу України.

Отже, глобалізацію, по-перше, як процес комунікації, активно сприяє зростаючому взаємозв'язку всіх суспільних груп світу між собою, і, по-друге, як діяльність, справляє зростаючий вплив і поширює події, що відбуваються в одній суспільній групі на інші суспільні групи планети. В наш час жодна конфесійна чи етнічна група не можуть бути повністю ізольованими. Тож неможливим стає ігнорування існування інакше думаючих, людей інших національностей і рас. Толерантне співіснування різних етноконфесійних груп стає не тільки загальноновизнаною нормою, а й умовою виживання.

¹ Див.: День. – 17. 08. – 1999.

Одна з головних проблем у тому, що ідеологія глобалістів (раніше вони називалися технократами, лібералами тощо) базується виключно на технологічному детермінізмові. Так, Френсіс Фукуяма прямо заявляє: "...Головною рушійною силою в історії людства є не численність культур, а загальний прогрес модернізації, інституційними виявами якого є ліберальна демократія та орієнтована на ринок економіка".¹

Тому, спираючись на такий спрощений, а примітивний підхід світові фінансово-економічні структури силою примушують окремі країни змінювати свої внутрішні закони, перш за все в області політики і господарського права, щоб усі вони підійшли під один певний стандарт. При тому не береться до уваги релігійно-культурна особливість тієї чи іншої країни. І якщо в православних регіонах таку глобальну політику сприймають з обуренням, але організовано не протидіють, то в ісламських регіонах мотивів для агресивної протидії набагато більше. Певним організуючим початком є "політичний іслам" і мусульманське право. Протистояння правових норм і традицій західного (романо-германського та англо-саксонського) права, з одного боку, і мусульманського – з іншого, - є ще одною з фундаментальних проблем глобалізації. Таким чином, зміни в сфері комунікацій, в нормах економічної й політичної діяльності, що відбуваються, приводять до появи проблем і конфліктів у сфері духовності, і перш за все – в релігійній.

Чому саме ісламські організації проявляють найбільшу активність у протиборстві агресивним глобалізаційним діям Америки? Тут можна назвати декілька факторів і перш за все її незалежність, дистанціювання від національної держави і навіть зверхність над нею. Велике значення має конфесійна згуртованість і організованість. Третім фактором уявляється сугубий монотеїзм, а четвертим – уплетеність ісламу в побутове життя, дієвість його норм і законів для мусульман. Важливим також є певна молодість ісламу, незавершеність його циклу розвитку у порівнянності з буддизмом, християнством і іудаїзмом.

Відомо, що зміни в області духовної культури, етноконфесійні зміни не можуть відбуватися так швидко, як змінюється покоління автомашин і комп'ютерів. В цих "тонких" сферах діють свої закони, які не можна скалькулювати й перекласти на мову фінансів і цифр. Тобто провідники глобалізації (ті, хто отримує найбільший зиск) повинні були б реагувати не тільки на фінансову й техніко-економічну інформацію, а й на соціальну, культурну, конфесійну тощо. Відомо ж, коли людину не бажають чути, то вона нервує й кричить; коли ж ігнорують велику групу людей, то вони можуть згуртуватися навколо харизматичних провідників і релігійної ідеології і піти на "святий" бій за своє право на пристойне існування. І тоді аутсайтери стають амбітними лідерами, дії яких спрогнозувати вкрай важко.

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

Такі зміни, як відомо, різко гальмуються при конфронтації. В умовах зовнішнього конфлікту й активної конкурентної боротьби релігійні організації сильно згуртовуються. Міжконфесійні комунікації обриваються і процес глобалізації зупиняється на цій території. Так відбулося, до речі, в Югославії, коли протестантсько-католицький Захід намагався приборкати православну Сербію. Країни НАТО навіть називали Сербію "чорною дірою". Зараз приходиться чути від деяких західних діячів, що Україна також є "чорною дірою". І це не може не хвилювати...

Теорія соціологічного конфлікту в дії

¹ Фукуяма Ф. Конфлікт Ісламу та Модернізації // День. – 2001. – 24 листопада.

Проблеми глобалізації створили у світі велике і подекуди нестерпне напруження. І тоді в “повній” красі спрацювала соціологічна теорія конфлікту. Ще М. Вебер наголошував на можливості конфліктів, при наявності таких факторів: нерівний доступ до благ закономірно і неминуче породжує конфлікти різних частин системи; в усіх соціальних системах є нерівномірний розподіл обмежених кількісно цінних ресурсів; конфлікти інтересів рано або пізно викликають відкрите зіткнення між власниками і не власниками інших ресурсів. Особливу роль він приділяв релігійно-культурним факторам. Унаслідок чого, конфлікти, що викликають, реорганізують соціальну систему, створюючи нові види нерівності, що служить поштовхом для нових конфліктів, змінам і т.п.

Американський соціолог Л.Козер визначає соціальний конфлікт як ідеологічне явище, яке відображає прагнення й почуття соціальних груп та індивідів у боротьбі за об’єктивні цілі: влада, зміна статусу, перерозподіл доходів, переоцінка цінностей тощо. Він вважає, що кожне суспільство має в собі певні елементи напруги і потенційного соціального конфлікту. Останній є важливішим елементом соціальної взаємодії, яка сприяє руйнуванню або зміцненню соціальних зв’язків.¹

Як вплинув теракт 11.09.2001 на світове суспільство, на його соціальні зв’язки? Страх запанував не тільки в Америці, а й у Європі й у нас в Україні. Численні соціологічні опитування довели, що різко збільшилися есхатологічні настрої. Від чверті до третини респондентів вважали, що розпочнеться третя Світова війна. Глобальна трагедія разом із тим рельєфно проявила головні вектори взаємовідносин етносів і конфесій. Незначні протиріччя відішли на другий план і відкрилися нові стратегії комунікації й взаємодії.

Якщо в ХХ столітті всі зусилля Заходу потрібно було спрямовувати на розчленування СРСР і послаблення Росії, то після 11.09.01 з’ясувалося, що потрібно згуртуватися в рамках іудео-християнської цивілізації. В умовах розгорнутої деякими колами антиісламської істерії між політиками регіонів західного й східного християнства позначилося потепління й зближення. Більшість православних християн у такій ситуації скоріше пригорнуться до Європи і таким чином посилять і захистять Захід. Відповідно відбувається і стирання етнічних кордонів.

Проте є й інші приклади, коли деякі православні ультрапатріоти, як то радикальні українські націоналісти або російські монархісти, які не проти блокуватися з “політичним ісламом” у протидії американському імперіалізму. Так вважають учасники круглого столу представників православних ЗМІ Росії “Глобалізація й спасіння душі”. За словами учасника зустрічі ігумена Олексія (Просвірніна) головного редактора журналу “Ревнитель православного благочестя” “сучасний варіант глобалізації під диктовку Заходу є не що інше, як **спроба предтеч антихристових створити реальні політичні умови для воцаріння свого богохульного властеліна**”. А відтак “протистояти “богоборчеському Заходу”, який очолює США здатна лише “єдина сила - Русь Свята” у вигляді Російської імперії”.² Є прихильники таких ідей і в українському православ’ї.

Взагалі, трагічна дата 11.09.01. стала відправним пунктом важливих трансформацій у глобальних відносинах християн і мусульман. Цей акт терористичної діяльності ісламської екстремістської організації все ж таки привів й до суттєвих трансформацій на усіх рівнях; постало питання необхідності проведення діалогу. Діалог, який би він не був малопродуктивний усе ж краще ніж акції терористичні й анти терористичні.

Раціональні доводи щодо необхідності пошуків діалогу виходять також і з точки зору зростання економічної могутності й народонаселення країн ісламу. Так 18 провідних ісламських країн світу продукують у рік 1247 млрд. доларів США доданої вартості. Це

¹ Современная западная социология. – М., 1990. – С. 250.

² Глобализация и спасение души. Круглый стол в Санкт-Петербурге. 1 октября 2001 г. // <http://www.rusk.ru/Patriot/Polinf/po4.htm>.

набагато більше ніж Китай. Наш південний сусід Туреччина за рік виробляє 200 млрд. доларів доданої вартості, що у майже сім разів більше, ніж в Україні.¹

Слід додати, що населення Туреччини зараз більше, ніж у нашій країні на 20 мільйонів, тоді як 50 років тому населення України було вдвічі більше, ніж у Туреччині й економіка наша була набагато сильнішою. Варто зважити і на те, що в усіх ісламських країнах і регіонах приріст населення високий і відбувається постійно. Мусульмани складають зараз приблизно п'яту частину населення світу і їх доля постійно збільшується. Збільшується доля мусульман і в нашій країні. Етнічні групи, які проживають в Україні і відносяться до ісламської культури, мають набагато вищий приріст людності ніж християнські етноси. Також більшість емігрантів в Україні – мешканці країн, де домінує іслам.

Особливості механізму трансформації етноконфесійного середовища

Коли українське суспільство залишилося сам на сам із безліччю своїх і глобальних проблем у важку епоху змін, то у сфері духовної діяльності залишилися великі прогалини. Неконсолідована політична влада розірвала на окремі шматки весь український соціум. Православ'я не справилося з роллю морального авторитету і ведучої ідеологічної сили суспільства і само опинилося в глибокій кризі.

Як же впливають процеси глобалізації на певні релігійні організації? Зміни і трансформація виявів релігійної духовності все ж таки залежить у значній мірі від церковного керівництва, від освіченості й цілеспрямованості діяльності священослужбовців. В минулих століттях при домінуванні ієрархічного управління в церквах процес трансформацій відбувався дуже повільно й майже непомітно. В сучасних умовах глобальної міжконфесійної конкуренції, переходу до горизонтального управління, до ринкових відносин в усіх сферах соціально-економічного життя країни різко збільшилося відставання релігійних організацій, в яких не відбуваються зміни. Тепер, щоб не відстати від темпу й потреб життя потрібно також упроваджувати кардинальні, інноваційні за змістом зміни.

Спираючись на останні явища, неохристиянські конфесії активізують спрямовану на особу пропагандистську діяльність. Найбільш конкурентноздатні релігії успішно використовують сучасні технології менеджменту, зокрема, роботу в мікрогрупах, для задоволення соціальних потреб віруючих і спілкування. На тлі значного звуження впливу трудових і учбових колективів, зростає значення соціальних програм релігійних громад. Зростаючі релігійні конфесії в Україні мають, як правило, сильні й послідовні соціальні програми.

Чому люди полишають традиційні конфесії? Адже зміна світогляду – це результат значної духовної кризи. З вивільненням молоді від тиску догматизованою ідеологією, вона отримала можливість вільного вибору. Найчастіше їх приваблює вільний і жвавий обмін думками, який демонструють неорелігії. Тому одна з важливих причин кризи традиційних церков, і швидкого розвитку нетрадиційних релігій в Україні полягає в системі тотального, авторитарного управління, яке існує в традиційних церквах, особливо в православ'ї. Структура релігійних організацій, система управління в них залишились майже незмінними з часів феодалізму.

Як відомо, система тотального, надмірно централізованого управління створює сприятливі умови для правління бюрократів. Останні задовольняють більшість потреб раціоналізованого суспільства. Проте, людські індивіди не можуть задовольнити всі свої духовні потреби і стають більш ірраціоналістичними. Ще більш сильними стають такі прояви ірраціоналізму в суспільстві, де корумпований адміністративний апарат зловживає своєю владою. Складається психічний потенціал великої напруги, який об'єктивно знімається ірраціональними діями.

В цивілізованих державах із розвинутою економікою сильному державному управлінню раціоналізованої бюрократії протистоїть також розвинена структура

¹ Брыль Р. Кто правит миром // Украинская Инвест. Газета. – 2020 (20 августа).

громадянського суспільства. Організації й окремі особи, які складають громадянське суспільство, організують дієвий контроль над дотриманням законності державними установами й інституціями. Розгалужена мережа громадських організацій контролює також і дії новостворених релігійних і напіврелігійних об'єднань. Вони стикаються з останніми на горизонтальному рівні і тому можуть реагувати на їх дії скоріше, ніж централізоване державне управління. Таке усталене громадянське суспільство створює певне культурно-етичне поле. Існуючі організації допомагають новим адаптуватись в культурному середовищі.

Демократизація суспільного життя приводить у цілому до позитивних змін в діяльності релігійних організацій, які працюють у правовому полі держави. Важливими показниками, індикаторами громадянського суспільства, що відбулося в цивілізованих країнах, є загальне виборче право, освітнє право, повна трудова зайнятість і захист прав меншин. Безумовно, що реалізація цих прав відбувається в Україні дуже повільно. Проте ці процеси поступово просуваються вперед.

Негативне вирішення проблем у традиційних українських церквах штовхає молодь на пошуки більш морально чистого і політично не заангажованого релігійного середовища. Як відомо, всі неорелігії саме так себе і рекламують, тобто, небажання ієрархів і вірних традиційних церков, певних політичних і кримінальних сил просуватися до дійсної злагоди в релігійному середовищі стимулює активні світоглядно-релігійні пошуки в українському молодіжному середовищі.

В умовах перехідного періоду й становлення ринкових відносин зростає навантаження на особу. Відповідно збільшується потреба компенсувати напругу в ірраціональній сфері. Цим також може бути пояснена тяга сучасної людини в особистому житті до неорелігій, де домінує ірраціоналізм.

Етноконфесійні чинники трансформацій і змін в Україні

Традиційний для України принцип “моя хата з краю” в умовах сучасного глобального світу вже не спрацьовує. Для Російської імперії ми могли бути “у-країною”, країною, що межує з Диким степом, із “турками”. Українська незалежність дала нам можливість самовизначитись, знайти достатній рівень самоповаги. Нам не личить ставати на краю російської, азійської, чи європейської ойкумени. Адже навіть для далекої Америки наше положення у світі представляється “стратегічно важливим”. Тому ми не можемо відсидітися і на американських “українах”. В умовах відкритого глобального світу потрібно бути конкурентоздатним. Врешті-решт нам пора самореалізуватися як країні зі своїми особистими цінностями і стратегічними інтересами, із сильними етноконфесійним структурами.

В цивілізованих державах із розвинутою економікою сильному державному управлінню раціоналізованої бюрократії протистоїть також розвинена структура громадянського суспільства. Організації, які складають громадянське суспільство, організують дієвий контроль над дотриманням законності державними установами й інституціями. Розгалужена мережа громадських організацій, в тому числі місцевих територіальних етно-конфесійних громад і незалежних засобів масової інформації контролює також і дії новостворених релігійних і напіврелігійних. Вони стикаються з останніми на горизонтальному рівні і тому можуть реагувати на їх дії скоріше, ніж централізоване державне управління. Таке усталене громадянське суспільство створює активне культурно-етичне поле. Існуючі організації допомагають новим адаптуватись у відповідному культурному середовищі.

Важливим чинником дієздатності етнічної групи є її організованість і інституалізація. Традиційно склалося так, що найорганізованішими є етноконфесійні групи, в яких один етнос має одну національну церкву: вірмени, євреї, китайці, японці тощо. І на національній і особливо поза зони традиційного розселення певного етносу національна церква має велике значення як організуюча сила. Вона структурує етноконфесійне населення на будь-якій території.

В свій час в УРСР вищевказані важливі функції виконували районні і територіальні парторганізації. З розвалом КПРС в першу чергу самоідентифікувалися ті республіки, які мали свої національні церкви, або ж їх релігійні центри знаходились за кордоном СРСР. Але найбільш чітко ця модель прослідкується в Югославії.

Особливістю в Україні є фактично неподільні територіальні громади етнічних українців і росіян на всій території крім Галичини. Національною церквою для більшості галичан стала греко-католицька, передусім у містах. На інших територіях влада поділена між УПЦ, що знаходиться в юрисдикції Московського патріархату й УПЦ КП. Проте жодна з них не спромоглася розділити територіальні громади за церковною ознакою. Судячи з усього, слов'янська єдність – це факт. Проблема інституалізації і, відповідно, дієздатності територіальних етноконфесійних громад, очевидно, в амбіціях політиків і церковних ієрархів.

Відомо, що територіальні етноконфесійні громади (а не аморфні територіальні громади міст, тим більш великих) у країнах з усталеним громадянським суспільством носять важливий структуруючий характер. Можна зробити висновок, що становлення громадянського суспільства в Україні може відбутися лише за умов консолідації й інституалізації етноконфесійних громад. Причому жодна з церков не може бути державною чи привілейованою. Надзавдання церков – захист людини від сваволі влади: кесарю потрібно віддавати кесарево, а Богу – боже. Належний соціальний захист необхідно надавати людині, яка за Біблією створена за образом і подобою Божою.

Важливими показниками, індикаторами громадянського суспільства, що відбулося в цивілізованих країнах, є загальне виборче право, освітнє право, повна трудова зайнятість і захист прав меншин. Безумовно, що реалізація цих прав відбувається в Україні дуже повільно. Проте все ж ці процеси поступово просуваються вперед.

Сучасна людина не бажає бути рабом, але громадянином, прямим учасником дії. Це природна і закономірна суспільна тенденція нашого часу, особливо для країн іудео-християнської цивілізації. Ральф Дарендорф називав її “індивідуалістичним бунтом проти закостенілої дійсності”. Вказана тенденція соціальної активності поступово проявляється і в релігійному середовищі. Віруючі різних конфесій приймають участь у суспільній і політичній діяльності. Релігійні організації створюють і підтримують діяльність цілої низки освітніх, культурологічних, медичних, просвітницьких, місіонерських і інших організацій.

Разом із становленням української державності стався розкол в українському православ'ї, причини якого майже цілком зумовлені боротьбою певних політичних сил. Ці фактори стримують набуття повноти української державності. Існування трьох ворогуючих православних церков несе в собі загрозу конфліктів, дестабілізації суспільного життя. Існування подібних, але конфліктуючих конфесій безумовно, використовується політичними силами. В період політичної боротьби (майбутніх президентських виборів, тощо) на ґрунті цього латентного конфлікту може виникнути черговий конфлікт із трагічними наслідками. Нецивілізовані методи його вирішення несуть у собі загрозу існування української державності.

Історично так склалося, що по території України пролягає кордон між зонами панування католицизму і православ'я. Це зумовлює їх традиційне протистояння. Православні ієрархи дуже боляче сприймають появу нових католицьких громад на своїх “канонічних” територіях, на появу в костьолах українців і росіян.

Найбільш драматично проявляються ці протиріччя в перманентних конфліктах греко-католицьких громад із православними. Дуже високим був рівень напруженості в стосунках між цими церквами в кінці 80-х на початку 90-х років, коли УГКЦ виходило з підпілля. Це співпало з періодом здобуття Україною своєї незалежності. Такий високий рівень конфліктності зумовлений активним утручанням політичних сил, особливо на Галичині. Відомо, що Народний Рух України і радикальні національні сили використовували відродження УГКЦ як вагомий важіль у захопленні влади в західних регіонах і в Україні в цілому. Вони вважають греко-католицизм частиною своєї ідеології, а тому стимулюють і забезпечують його просування на схід.

Міжцерковні протиріччя, соціально-економічні негаразди і політична криза можуть знов загострити протистояння православ'я з греко-католицизмом в Україні. Це у свою чергу може негативно вплинути на становлення української державності. Можемо прогнозувати, як крайній варіант, навіть виникнення протистояння на кшталт протестантів і католиків в Ольстері, чи в колишній Югославії. До речі, завершений розділ Югославії може надихнути деякі внутрішні сили, так і сили поза її кордонами на "балканізацію" України. Західним країнам непотрібні сильні і самостійні слов'янські країни в Європі. Тому, очевидно, наш шлях до ЄС такий надумано ускладнений.

* * *

У XXI ст. світ увійшов під знаком усеохоплюючої глобалізації. Символом часу стали глобальні конфлікти. Головною причиною глобальних конфліктів є не протистояння цивілізацій, релігій або націй, а конкуренція певних соціально-економічних структур, організацій і регіонів, яка стала постійно діючим фактором глобалізації у світі. Глобальні катастрофи не обминули Україну, а відтак актуалізували й загострили міжконфесійні та міжнаціональні відносини.

Глобалізація уявляється нам перш за все як тотальний науково-технічний прогрес, який за умови розвитку комунікацій, лібералізації торгівлі і вільно діючих економічних законів надає його учасникам можливість отримати максимальний прибуток, а також тягне за собою зближення людей, стандартизацію життя, трансформацію й уніфікацію національних культур і конфесій, тобто до змін в усіх сферах життя як на світовому, міжнаціональному, так і на національному рівнях. Глобалізація має безліч проявів: фінансово-економічний, технологічний, комунікаційний, соціальний, культурний, етичний, а також релігійний. Більшість проблем сучасного однополюсного світу не вирішуються раціонально в силу нездатності ліберального ринку до саморегуляції в усіх сферах.

Фактично зіткнення цивілізацій відбувається постійно й практично в усіх куточках світу як конкурентна боротьба етносів і конфесій. Тому можна говорити про функціональне зіткнення цивілізацій у певних сферах життєдіяльності людини і на різних рівнях: глобальному, регіональному, локальному, місцевому, груповому і міжособистісному рівнях.

Зміни в області духовної культури, етноконфесійні зміни не можуть відбуватися так швидко, як змінюється покоління автомашин і комп'ютерів. В цих "тонких" сферах діють свої закони, які не можна скалькулювати й перекласти на мову фінансів і цифр. Процеси культурного й етноконфесійного розвитку не піддаються в повному обсязі впливу ззовні. Етноконфесійні трансформації відбуваються перш за все внаслідок внутрішніх передумов. Зовнішній фактор може лише прискорити або загальмувати такі процеси. Головними провідниками і послідовниками глобалізації є більшість протестантських конфесій, а також католицька церква. Неконсолідована політична влада розірвала на окремі шматки весь український соціум. Православ'я в умовах глобалізації не справилося з роллю морального авторитету і ведучої ідеологічної сили суспільства і само опинилося в глибокій кризі.

Глобалізація по-перше, як процес комунікації, активно сприяє зростаючому взаємозв'язку всіх суспільних груп світу між собою, і, по-друге, як діяльність, справляє зростаючий вплив і поширює події, що відбуваються в одній суспільній групі на інші суспільні групи планети. Неможливим стає ігнорування існування інакше думаючих, людей інших національностей і рас. Толерантне співіснування різних етноконфесійних груп стає не тільки загальновизнаною нормою, а й умовою виживання.

Глобальна трагедія 11.09.2001 р. різко збільшила есхатологічні настрої й разом із тим рельєфно проявила головні вектори взаємовідносин етносів і конфесій. Незначні протиріччя відішли на другий план і відкрилися нові стратегії комунікації й взаємодії. Актуалізувалось питання необхідності проведення діалогу.

Територіальні етноконфесійні громади у країнах з усталеним громадянським суспільством носять важливий структуруючий характер. Можна зробити висновок, що

становлення громадянського суспільства в Україні може відбутися лише за умов консолідації й інституалізації етноконфесійних громад. Причому жодна з церков не може бути державною чи привілейованою. Усталене громадянське суспільство створює активне культурно-етичне поле. Існуючі організації допомагають новим адаптуватись у відповідному культурному середовищі. Важливим чинником дієздатності етнічної групи є її організованість й інституалізація. Найорганізованішими є етноконфесійні групи, в яких один етнос має одну національну церкву: вірмени, євреї, китайці, японці тощо. І на національній і особливо поза зони традиційного розселення певного етносу національна церква має велике значення як організуюча сила. Вона структурує етноконфесійне населення на будь-якій території.

Особливістю в Україні є фактично неподільні територіальні громади етнічних українців і росіян на всій території крім Галичини. Національною церквою для більшості галичан стала греко-католицька. На інших територіях влада поділена між УПЦ, що знаходиться в юрисдикції Московського патріархату й УПЦ КП. Проте жодна з них не спромоглася розділити територіальні громади за церковною ознакою. Судячи з усього, слов'янська єдність – це факт.

Етноконфесійні протиріччя можуть бути каталізатором загострення ситуації в Україні. Це у свою чергу може спричинити протистояння на кшталт протестантів і католиків в Ольстері, чи в колишній Югославії. Західним країнам непотрібні сильні і самостійні слов'янські країни в Європі. Тому, очевидно, наш шлях до ЄС такий надумано ускладнений. В умовах відкритого глобального світу потрібно бути конкурентноздатним. Врешті-решт Україні пора самореалізуватися як країні зі своїми особистими цінностями і стратегічними інтересами, із сильними етноконфесійним структурами.

*Юрій Кальниш**

ФОРМУВАННЯ НОВОЇ ПОЛІТИЧНОЇ КУЛЬТУРИ УКРАЇНИ В КОНТЕКСТІ ЄВРОПЕЙСЬКИХ ЦІННОСТЕЙ : ХРИСТІЯНСТВО

Українська держава з перших днів свого існування заявила світу про наміри неухильно дотримуватися принципів демократії і права. На першому місці в ієрархії вищих цінностей нашого суспільства стоять людина, її основні права і свободи, людська особистість.

Україна, як суверенна держава, приєдналася і бере участь в основоположних міжнародних угодах з прав людини, захисту свободи віросповідання. Загальна декларація прав людини, Європейська конвенція захисту прав і свобод людини, основні положення яких знайшли свій відбиток в Конституції України - це суть і орієнтири уявлень про критерії і стандарти прав і свобод громадян. Піднятися до рівнів цих стандартів, забезпечити ефективне функціонування демократичних інститутів, вільну популяцію ідей і інформації - мета і практична політика Української держави.

Прагнення демократичної держави до всебічної гармонізації суспільного життя, зокрема його духовної сфери, ставить пріоритетне завдання якісного наукового забезпечення процесу формування і впровадження державної політики. Особливе місце в системі нових політичних цінностей сучасної України, на шляху її європейської інтеграції посідає християнство. На перший погляд таке твердження може здатися дивним. Як в постатеїстичній світській державі ХХІ ст. релігія може впливати на формування політичної культури і на функціонування політичних інститутів загалом?

Насправді це питання багатопланове. Воно містить у собі низку проблем. Отже, метою нашого дослідження є з'ясування того, якою мірою християнство, як одна з незаперечно найбільших цінностей європейської культури, може вплинути на

* начальник відділу досліджень державної служби та служби в органах місцевого самоврядування Інституту проблем державного управління та місцевого самоврядування УАДУ при Президентові України, кандидат наук з державного управління, магістр богослов'я

формування нової політичної культури Української держави на шляху її інтеграції в європейську спільноту. Гіпотеза дослідження полягає в тому, що відродження християнських цінностей в сучасній українській політичній культурі сприятиме реалізації європейського вибору України, гармонізації політичного життя, зміцненню основ державності і зрештою побудові розвиненого громадянського суспільства в Україні.

Особливого практичного значення це дослідження набуває на порозі політичної реформи в Україні, одною з найсуттєвіших передумов успішності якої повинно стати підвищення державницької ролі політичних партій. Хоча церква і держава в Україні відокремлені, але християнська доктрина, закарбована в "на щитах" багатьох партій, успішно "працювала" в європейській політичній культурі ХХ ст., вона лишається дієвою і в наш час.

Безумовно і те, що саме християнство в історичному процесі виступає інтегративною культуротворчою ідеологією європейської цивілізації. Особливості розвитку європейських держав і їх національних церков призвели до виникнення в межах християнської релігії різних конфесій. Соціально-політичні доктрини цих конфесій можуть докорінно відрізнятись та попри це їх єднає доктринальна спільність морально-етичних імперативів, заснованих на абсолютному переконанні, що "Бог є Любов". Це переконання й сформований завдяки ньому протягом тисячоліть світогляд, певно є європейськими цінностями. Отже, християнство також є одним з найбільших загальноєвропейських цінностей.

Так, християнство відіграло провідну роль у формуванні європейської культури, зокрема - культури європейської політики. Партії християнського спрямування досі лишаються дієвою силою політичного процесу в Західній Європі. Ці партії набувають відчутної ваги і в країнах Центральної та Східної Європи, що тільки нещодавно, позбувшись прорадянських атеїстичних урядів, вступили до Європейського Союзу. Відродження християнської духовності й культури позначається на євроінтеграційному процесі нових кандидатів до вступу в ЄС. Це питання актуалізується для України.

На сучасному етапі питання релігійного життя і державно-церковних відносин, зокрема ролі церкви в політичному процесі України, висвітлюють в своїх публікаціях провідні вітчизняні релігієзнавці і політологи: В.Бондаренко,¹ П.Яроцький,² А.Колодний,³ В.Сленський,⁴ М.Рибачук,⁵ О.Шуба,⁶ С.Сьомін та інші.

Загальна точка зору державних діячів на роль церкви в українському суспільстві знаходить вираз, насамперед, у виступах Президента України Л.Д.Кучми. Зокрема, він зазначав, що "шлях до духовного відродження нації полягає і через активну, творчу, осмислену підтримку її традицій та релігії".⁷ Президент України вважає, що "Принцип відділення церкви від держави жодною мірою не суперечить і не заважає зміцненню та

¹ Бондаренко В.Д. Становлення громадського суспільства і Церква в Україні // Зб. наук. пр. Християнство: контекст світової історії і культури. – К.: Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ. – 2000. – С. 56-63.

² Яроцький П.Л. Український екуменізм : богословська проблема, вимога часу // Матеріали Всеукраїнського християнського форуму "Плід правди сіється творцями миру". – К., - 1998, - С. 58-66.

³ Колодний А.М. Проблеми і перспективи християнства ХХІ століття // Зб.наук.пр. Християнство: контекст світової історії і культури. – К.: Гнозис, – 2000, - С. 45-56; Колодний А.М., Філіпович Л.О. Релігія в контексті духовного і національного життя незалежної України // Матеріали Першого всеукраїнського християнського конгресу "Примирення – дар Божий, джерело нового життя". – К., - 1999, - С. 69-74.

⁴ Сленський В.С. Релігія, демократизація та суспільний розвиток у посткомуністичному світі і Україна // Матеріали Міжнародної кон-ференції "Релігія і суспільство в Україні: фактори змін". – К., - 1998, - С. 31-47.

⁵ Рибачук М.Ф., Уткін О.І., Киришко М.І. Національне відродження та релігія. – К.: Асоціація "Україно". 1995, - С. 4-13; Рибачук М.Ф. Геополітичний контекст релігійно-політичних процесів // Зб.наук.пр. Християнство: контекст світової історії і культури. – К.: Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ. – 2000, - С. 218-220.

⁶ Шуба О.В. Релігія і політика в українському суспільстві // Матеріали Міжнародної конференції "Релігія і суспільство в Україні: фактори змін". – К., 1998.- С. 60-67.

⁷ Кучма Л.Д. Привітання // Матеріали Всеукраїнського християнського форуму "Плід правди сіється творцями миру". – К.,-1998.– С. 3.

поглибленню їхнього партнерства. І насамперед тому, що здійснювати нам доводиться, звичайно різними, властивими державі і церкві формами та засобами, практично одне стратегічне завдання. На даному етапі це консолідація суспільства, утримання в ньому атмосфери стабільності, порозуміння і злагоди, реальне утвердження християнських і загальнолюдських цінностей”.¹ За роки незалежності держава довела своє неухильне прагнення до співпраці з церквою, всіяко підтримує її служіння, скероване на зміцнення морального здоров'я нації.

Найяскравішими виразниками думки щодо ролі християнства в сучасному українському державотворенні є предстоятелі і керівники церков України.² Їх спільна думка полягає в тому, що без духовних підвалин неможливо створити міцну державу, а історія свідчить, що носіями національної ідеології в європейських країнах були і лишаються християнські церкви. Це твердження доповнюється тезою про необхідність широкого екуменічного діалогу між церквами України і європейських країн.³

Отже, у вітчизняній науковій і політичній думці щодо стану, шляхів і перспектив розвитку державно-церковних відносин детально розгорнуті точки зору, які відповідно обстоюють діячі держави та діячі церкви. Однак, питання впливу християнської церкви, її ідеологічної доктрини і традицій на формування нової політичної культури України в контексті її європейської інтеграції широкого висвітлення ще не набули.

Важливим критерієм демократизації суспільства є свобода світогляду і віросповідань, оскільки людина історично ідентифікує себе не лише за індивідуальними, статевими, родовими, етнічними, культурними, моральними, державними, національними, а й за релігійними ознаками. Не перебільшуючи можна зазначити, що без релігії унеможлиблюється відродження нації в усьому спектрі її суспільно-політичного існування. Отже, українцям треба спиратися на релігійні традиції, що вкорінені в історичних формах буття і духовності українства.

Хоча, лише на підставі статистики стверджувати, що в Україні релігійне відродження набуває ознак ренесансу передчасно. Сучасне релігійне відродження скоріше характеризується як напівсекулярний процес, у ході якого здійснюється деміфологізація і дедогматизація атеїстичної свідомості. Такий процес йде в загальному руслі демократичних перетворень, в якому старі догматичні форми свідомості не перероджуються, а ніби співіснують з духовною розкріпаченістю і політичною свободою.

Великою проблемою на шляху релігійного відродження стають міжконфесійні суперечки, як наслідок антирелігійної політики недавніх часів. Позитивні процеси демократизації українського суспільства, державно-національне та духовно-культурне відродження проявили і загострили проблеми минулого, раніше знівельовані тоталітарною владою: політичні, національні, канонічні і побутові причини міжцерковних чвар. У кожній з українських православних церков, як і у політиків, є свої аргументи,

¹ Кучма Л.Д. Світлий ювілей християнства // Зб.наук.пр. Християнство: контекст світової історії і культури. – К.: Гнозис, 2000.– С. 8.

² Гузар Любомир. Виступ // Матеріали Першого всеукраїнського християнського конгресу “Примирення – дар Божий, джерело нового життя”.– К.- 1999.- С. 10-12; Димитрій (Ярема). Доповідь // Матеріали Першого всеукраїнського християнського конгресу “Примирення – дар Божий, джерело нового життя”. – К., 1999.- С. 8-10; Лазарь (Швец). Общность традиций церкви и медицины // Материалы международной научно-практической духовно-светской конференции “Аще возможно, будьте в мире со всеми...”. – Запорожье, - 1997.- Том 2.- С. 32-42; Федор (Гаюн). Участие церкви в вопросах занятости населения // Материалы международной научно-практической духовно-светской конференции “Аще возможно, будьте в мире со всеми...”.– Запорожье, 1997.- Т.2.- С.75–81; Філарет (Денисенко). Доповідь // Матеріали Першого Всеукраїнського християнського конгресу “Примирення – дар Божий, джерело нового життя”.– К, 1999.- С. 12-37 та ін.

³ Огульчанський Богдан. Педагогічна концепція православної школи // Матеріали третьої міжнародної церковно-світської конференції “Україна на порозі третього тисячоліття”. – Львів-Тернопіль.: Вид.Св.Успенської Почаївської Лаври, - 1998. – С. 145–146; Ожійвський Ігор. УГКЦ в Україні і екуменістичні питання // Матеріали Міжнародної конференції “Релігія і суспільство в Україні: фактори змін”. – К, - 1998, - С.136; Проблеми християнського діалогу в сучасній Україні. Звіт про роботу секції // Матеріали Першого всеукраїнського християнського конгресу “Примирення – дар Божий, джерело нового життя”. – К., - 1999, - С. 131-132.

сутність яких викликана, насамперед, розбіжністю в розумінні понять: “канонічність” і “автокефалія”. Однак на практиці під впливом політичних сил, вони займають оновлено-імперську або ізоляціоністсько-автономістську позицію.

Дуже ефективно використовують розкол в українському православ'ї всякого роду зовнішні сили, намагаючись, у звільнену таким чином ідеологічну нішу, протягнути непритаманний українській, та й загалом західноєвропейській свідомості неопротестанський або псевдосхідний способи життя. Широкомасштабний наступ на Україну нетрадиційних культів, хоча і співпадає в часі з процесом національно-релігійного відродження, є однак, ознакою і наслідком кризового стану в ідеологічному, зокрема релігійному, середовищі. На цьому фоні ідея про утворення в Україні єдиної Помісної православної церкви здається утопічною. Щоправда в майбутньому, за умов зміцнення державного суверенітету України, вирішення цього питання буде дедалі актуалізуватися.

Системи державно-церковних відносин в Україні в своїх основних рисах являє філософію взаємодії цих спільних інститутів, що базуються на цінностях, які безумовно визнають і поважають всі люди доброї волі. Цими цінностями є свобода совісті і віросповідання, право не тільки сповідувати будь-яку релігію, але й вільно виражати, самотійно або спільно з іншими свої релігійні почуття, діяти відповідно своїх релігійних переконань, або не сповідувати ніякої релігії. Кожній людині гарантується рівність перед законом незалежно від її релігійних переконань, а межі релігійної свободи чітко встановлюються лише законом і лише в інтересах захисту життя і здоров'я громадян і суспільного порядку. Держава зобов'язується поважати внутрішні настанови релігійних організацій, гарантує невтручання в їх внутрішні справи.

Однак втілення цих принципів на практиці інколи вказує наскільки різне їх усвідомлення в суспільстві і наскільки малоефективними можуть виявитися постатейстичне законодавство при вирішенні конкретних питань, що виникають на релігійному ґрунті. Це законодавство приймалося на романтичній хвилі початку 90-х років, коли розкріпачення церкви, звільнення її від пут тоталітаризму вдавалися питаннями першочерговими, безумовно пріоритетними по відношенню до окремих питань, що могли виникнути між державою та релігійними інститутами, а також між різними релігійними організаціями. Однак продекларований закон потребує ще й вироблення дієвих механізмів його реалізації, правові проблеми гармонізації державно-церковних відносин вимагають і розвитку різних сфер публічного і цивільного права, вдосконалення судової системи, підвищення ефективності роботи виконавчої влади і політичної системи загалом.

Важливо зазначити, що навіть з базових питань, розуміння деяких основоположних принципів державно-церковних відносин в країнах Західної Європи поки що відрізняється від постатейстичних країн. Тут, перш за все, йдеться про розділення церкви і держави, на відміну від зафіксованого в конституціях Російської Федерації і України відокремлення церкви і держави. Очевидно, що в першому випадку підкреслюється рівноправність суб'єктів державно-церковних відносин, а не суб'єкт - об'єктний характер їх взаємодії. Для більшості східноєвропейських систем таке розділення означає певною мірою автономію держави і церкви в сферах, що належать до їх виключної компетенції. Це розділення не має на увазі відсутність співробітництва, взаємодопомоги і взаємопідтримки в державно-церковних відносинах, на відміну від положення, коли ці два суспільні інститути не мають нічого спільного.

В постатейстичних суспільствах часто, однак, відчувається вплив антагоністичного типу відділення церкви від держави, що відкидає можливість партнерства між цими інститутами. Відносини між ними часто розглядаються як односторонній процес впливу держави на церкву, використання її для реалізації тих чи інших політичних проектів. Між тим, церква вийшла із багаторічного протистояння з тоталітарно-атеїстичним режимом послабленою, витісненою з багатьох сфер притаманної їй діяльності. Тому вона всебічно потребує допомоги держави і суспільства. Останні, в свою чергу, також потребують допомоги церква, яка спроможна відіграти істотну роль в подоланні тяжких наслідків

тоталітаризму.

Інший блок проблем, що вимагають невідкладного врегулювання, пов'язаний з історичними особливостями розвитку Української держави як країни тисячолітньої християнської культури, де політична нація сформувалася навколо одного етнічного ядра, а одній (рідше - двом) церкві належить особлива роль в історичному процесі. Більшість цих церков після десятиріч жорстоких обмежень вимушеної селекції духовенства і єпископату, об'єктивно не в змозі адекватно реагувати на вимоги часу і конкурувати з релігійними організаціями, що мають сильний місіонерський корпус, надійне фінансування, досвід прозелітизму і сучасної комунікації.

Такий стан речей викликає побоювання не тільки церковних ієрархів, а і усієї національно свідомої громадськості, щодо зміни культурного обличчя і конфесійної конфігурації країни. В свою чергу, ці суспільні і церковні побоювання стимулюють, насамперед з боку законодавства і виконавчої влади, акції заборонного характеру. Але подібний вектор врегулювання є не лише малоефективним, з точки зору збереження і розвитку власної духовно-культурної традиції, яку навряд чи можна закріпити при допомозі заборони нових традицій, але є і досить сумнівний, з точки зору міжнародних правових документів. Очевидно, західноєвропейські системи можуть виявитися досить корисними для конструктивного вирішення цього питання.

Зрозуміло, що Україні доведеться виконувати велику самостійну роботу по вдосконаленню системи державно-церковних відносин, співвідносячись не лише із світовим досвідом і демократичними принципами, але і власними традиціями, інтересами своїх громадян і держави, оскільки розвиток соціальних організмів постійно ставить на порядок денний все нові й нові питання.

Подоланню кризи релігійного відродження в Україні могли б сприяти християнські, насамперед - християнсько-демократичні партії. Однак цей рух ще не набув належного поширення, тим більше, що і він відзначається певними розбіжностями в орієнтації і формах діяльності цих партій. Напередодні парламентських виборів 1998 р. в християнсько-демократичному русі відбулося кілька розколів, викликаних не стільки ідеологічними, скільки особистісними протиріччями лідерів, що призвело до утворення ряду партій: Християнсько-демократична партія України, Українська християнсько-демократична партія, Українська республіканська християнська партія, Християнсько-народний союз, Об'єднання християн України тощо. Яскраво вираженої християнської ідеології ці партії не несуть, окрім хіба що декларативних. Політичні концепції цих партій розмиті, хоча всі вони орієнтуються на традиційну західну християнську демократію.

За своїми статутними положеннями християнсько-демократичні партії об'єднують віруючих різних конфесій, а також невіруючих, які поділяють християнські погляди. Однак, потенційного електорату, церковної бази, головним чином з числа православних, які традиційно відзначаються цезарепапізмом, у партій нема. Українських протестантів (крім представників деяких харизматичних напрямів, яким притаманна політична активність), взагалі не цікавить політика, оскільки їх свідомість більшою мірою спрямована на особистісні мотиви і сакральні переживання.

В західноєвропейських країнах християнські партії складають переважно консервативне і правоцентристське кола політичної системи. Їх врядування традиційно асоціюється з соціально-політичною стабільністю. Політичну підтримку ці партії знаходять переважно у національно свідомих прошарках середнього класу. В Україні формування середнього класу тільки но починається. Отже, навіть якщо сумарно скласти всі сили християнської орієнтації, які представлені у Верховній Раді України, вони не наберуть 4 відсотків. Це свідчить про те, що партії християнської орієнтації поки не здатні впливати на розв'язання проблем і завдань, які стоять перед суспільством.

Тільки консолідуючись, виробивши загальноприйнятну для всіх християн соціальну платформу, християнсько-демократичні партії стануть спроможними зробити по справжньому вагомий внесок в духовно-релігійне і національне відродження України. Такою платформою, наприклад, може стати ідея єврохристиянського єднання демократичних сил, впровадження моральних імперативів і етичних норм в нову

політичну культуру українського суспільства тощо.

Однак, з огляду на вищевикладене, доводиться констатувати, що релігійне, насамперед християнське, відродження в Україні ще не набуло того масштабу і глибини, на яке сподівалися національно свідомі громадяни ще на початку українського державотворчого процесу. Воно, звичайно, відбувається, але у дещо спотвореній формі. Ця деформація стала наслідком не лише атеїстичного минулого, а й неврегульованості державно-церковних відносин, прямого втручання політиків в церковне життя і загальної кризи в українському суспільстві.

Вихід з цього становища полягає в розробленні механізмів усвідомлення широкими верствами суспільства, а, насамперед, його політично активною частиною, справжньої духовної вагомості християнства як цінності загальнолюдської, європейської і національної та, з одного боку, неприпустимості привнесення політичного фактору в релігійно-церковне життя суспільства, з іншого - на необхідності органічного вживлення доктрини людинолюбства й християнських морально-етичних норм в сучасну політичну культуру України.

Вирішальне значення при цьому надається зваженості і толерантності у формуванні і проведенні державної політики України щодо релігії та церкви й усвідомленні лідерами церков тої визначної ролі яку може відіграти християнство в сучасному українському державотворчому процесі на шляху до європейської спільноти. Нова стратегія взаємної підтримки і відповідальності між релігійними інституціями, державою і суспільством передбачає одночасне розв'язання низки проблем, що ускладнюють сьогодні нормальний розвиток державно-церковних та міжцерковних відносин.

Особливу роль у цьому процесі може відіграти Всеукраїнська рада церков і релігійних організацій, яка вже неодноразово демонструвала свій значний потенціал вирішення найскладніших питань на царині релігійного життя.

*Володимир Савельєв, прот.**

ІСТОРИЧНИЙ РОЗВИТОК ПОНЯТТЯ «НАЦІОНАЛЬНА ЦЕРКВА»

З самого початку свого існування християнська Церква сповідувала догмат про те, що онтологічно (за своєю сутністю) вона єдина. І тому намагання розірвати на частини Христовий хітон завжди сурово засуджувалось соборним розумом, не зважаючи на політичні чи націоналістичні амбіції «сильних» і «мудрих» світу цього.

Універсальний характер Церкви найбільш точно виразив східний отець VII ст. преп. Максим Сповідник, коли писав: «Чоловіки, жінки, діти, глибоко розділені щодо раси, народу, мови, способу життя, праці, науки, звання, багатства... усіх їх Церква відтворює в Дусі... Всі одержують від неї єдину природу, невіддільну руйнації, природу, на яку не впливають численні й глибокі відмінності, якими люди відрізняються один від одного... У ній ніхто зовсім не відокремлений від загального, усі ніби розчиняються один в одному простою і нероздільною силою віри».¹ Очевидно, що церковна єдність будь-якого «народу забезпечується не національною, культурною чи мовною спільністю, а вірою у Христа і Хрещенням».²

Нерозуміння чи ігнорування цих фундаментальних засад церковного життя політиками і тими людьми, які в часи незалежності України долучилися до Православ'я, призвело до спотворення еклезіологічної свідомості останніх і, в результаті, до церковних розколів та релігійних протистоянь. Примітивність суджень деяких сучасних християн в сфері такого питання як «Церква і нація» може бути продемонстрована на конкретному

* протоієрей УПЦ.

¹ Цит. за: Основи соціальної концепції Української православної Церкви. – К., 2002. – С. 3.

² Там само. – С.6.

прикладі. Сьогодні знайдеться небагато навернених у розколі віруючих, котрі спромоглися б догматично вірно розставити смислові акценти у здавалося б простому словосполученні «Українська Православна Церква». Згідно людській «логіці» це словосполучення тотожне іншому – «наша національна церква», «церква», яка належить нашій державі і її народу. Але сама Церква називає себе Христовою і вказує лише на чотири свої суттєві властивості: *єдність, святість, соборність і апостоличність*. Тому вищезгаданий вираз «Українська православна Церква» з точки зору християнського віровчення в першу чергу означає наступне: «Христова Церква на території України».

З іншого боку, «вселенський характер Церкви не означає того, що християни не мають права на національну самобутність, національне самовиявлення. Навпаки, Церква поєднує в собі вселенські засади з національними».¹ Але за своєю суттю вона залишається наднаціональною. Істинний християнин-патріот завжди любитиме «свою вітчизну, яка має територіальний вимір, і своїх братів по крові, які живуть по всьому світі»,² але він навіть підсвідомо не буде ототожнювати такі поняття як *Бог* і *Вітчизна*, або ж ставити між ними знак рівності. Свідченням глибокого спотворення християнської свідомості деяких наших співвітчизників, які лише поверхнево засвоїли вчення Церкви, є їх заклики до канонізації дійсно геніального, але ще далекого від святості поета Тараса Шевченка.

Повертаючись до теми цієї доповіді слід сказати, що в древній Церкві не існувало принципу «національної церкви», а був розвинутий територіальний принцип. Християнські громади перших віків організовувались регіонально в містах чи провінціях. Саме тому св. Апостол Павло говорить про церкви в Коринфі, в Римі, в Ефесі і т. д.

Про це говорить і 34 апост. пр.: «Єпископам усякого народу належить знати першого з них, і визнавати його як главу, і нічого не творити без його міркування, творити кожному тільки те, що стосується його єпархії, і місць до неї приналежних. Але й перший нехай нічого не творить без міркування всіх. Тому що так буде єдинодумство, і прославиться Бог через Господа в Святому Дусі, Отець і Син і Святий Дух».³ Отож, це правило посилається на регіональні митрополії тодішньої Римської імперії, а не на національні держави в розумінні геополітики ХХ ст.

Поняття «національна церква» відсутнє також в епоху Вселенських соборів. Навпаки, все більше утверджується принцип «територіальних церков», що заходить своїм корінням в систему митрополій (Нікея, 325 р.). Ця система базується на принципі локальної автономії установленій регіональним синодом (чи синодом митрополії). З політичним піднесенням Константинополя ми також не спостерігаємо, щоб тут розвивалось поняття «національної церкви». Термін «національний» з'являється і починає використовуватися в епоху Реформації. Створюються передумови для формування самої концепції «національна церква». Спочатку англіканство, яке з'явилося внаслідок розриву відносин між Генріхом VIII і Римом в 1533 р., оголосило короля Англії главою церкви.

Другим фактором став рух жозефізму в Німеччині. В 1786 р. три єпископи в документі «Пунктуація» вимагали захисту своїх прав і повної незалежності. В цей же час у Франції виникає галіканізм, який намагається отримати повну владу над церквою в цій державі і добитись повної незалежності від Ватикану. Посадові особи не припиняли мріяти про національну Церкву, в якій управління, що складається з мирян, підпорядкувало б собі право духовного керівництва.

Звичайно, не можна говорити, що ці течії створили «національну церкву» як модель. Проте, ці три рухи несуть в собі зародок релігійного націоналізму, який має тенденцію змішувати владу земну і духовну.

Новий і могутній поштовх для розвитку концепції «національної церкви» дала французька революція 1789 р. Підготовлена філософією Просвітництва і, ще раніше,

¹ Там само.

² Там само. – С.7.

³ Правила Святих Апостол, Святих Соборів Вселенських и Поместных и святих отец с толкованиями. – М., 1876. – С. 74-75.

протестантською Реформою, французька революція змінила не тільки Францію, але і всю Європу, включаючи православні країни. Із-за революції у Франції Європа протягом ХІХ-ХХ століть отримала велику кількість націоналістичних рухів, які діяли за принципом: кожна національна община повинна формувати свою власну державу. Малось на увазі і те, що кожна нація має мати не тільки свою власну державу, але й свою власну церкву, яка, в свою чергу, повинна захищати інтереси нації.

Таким чином, на фоні таких настроїв в Європі зароджується релігійний націоналізм. Все більше і більше в свідомості народних мас укорінювалась думка про те, що Церква виконує службову функцію по відношенню до держави. Ідеалом в такому суспільстві служить нація і все повинно бути підпорядковано її інтересам. В православному світі релігійний націоналізм, що прийшов із Заходу породив відому проблему, яка отримала назву «етнофілетизму». Під цим явищем розумілась тенденція змішувати Церкву і націю. Саме звідси виникає ідея формування помісної церкви не за територіальним принципом, а за національним чи лінгвістичним. Межі Церкви стали змішуватися з межами нації.

10 вересня 1872 р. в Константинополі був скликаний Синод, щоб розглянути питання стосовно болгар, котрі бажали створити «національну церкву» без визначених географічних меж, з тим, щоб її юрисдикція була вселенською. Болгарська Церква визначала себе як «національну церкву» з надтериторіальними повноваженнями. Синод в Константинополі засудив цей філетичний релігійний націоналізм як церковну ересь, нагадуючи, що Церква не повинна ототожнюватися з будь-якою нацією чи расою: «Філетизм, тобто відмінності, що основуються на етнічному походженні чи мові, і вимоги... особливих прав зі сторони однієї людини чи групи людей однієї країни і однієї крові може мати місце в секулярній державі, але... для християнської Церкви... філетизм являється стороннім і неприйнятним. Утворення будь-де «окремої» Церкви, яка заснована за расовою ознакою і приймає вірних одного народу, виключаючи другі етноси... є явище безпрецедентне...».

Таким чином, необхідно ще раз зазначити, що проблема «національної церкви» є проблемою змішування церковних і державних інтересів. Дана концепція не може бути виправдана православною еклізіологією як така, що не має основи в канонічній традиції Церкви. Для того, щоб зберегти вірність церковній традиції, найбільш прийнятним є застосування концепції «територіальної» чи «помісної» Церкви, яка відображує повноту Церкви Христової.

*Арсен Марчишак**

КОНСЕРВАТИЗМ ТА ОБНОВЛЕНСТВО В СУЧАСНОМУ ПРАВОСЛАВ'І**

З кожним роком все частіше чути розмови як у середовищі Церкви, так і за її межами про необхідність оновлення православ'я. Богослови говорять нині про необхідність виражати «вічну істину євангелія в нових і переконливих категоріях, що були б доступні розумінню сучасної людини»¹. Необхідність оновлення стала очевидною. Спірними для богословів є його межі, за яких це оновлення могло б вступити в протиріччя з основами віровчення.

Тенденції що відбуваються у середовищі російського Православ'я, дають підстави, стверджувати про наявність у ній кількох течій. Консервативно налаштована частина церковного кліру, частина прихильників помірнього оновлення, так звана

* аспірант відділення Релігієзнавства інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

* In the article "Conservatism and renovation in contemporary Orthodoxy" the author regards trends, observable in contemporary Orthodoxy. There are several groups concerning reforms in the Orthodox Church. It can be generally divided on three parts: renovative, average and conservative. The author attempts to analyze such aspects of problem like language of God service, modernization and simplification of God service, revision of church canons etc and offers own way of solving the problem.

¹ Журнал Московской патриархии. – 1973. – №9. – С.56

„нікодимівське” угруповання, представниками якого є митрополит Філарет (Вахромеев), митрополит Кирил (Гундяев), митрополит Володимир (Котляров), які продовжують модерністських ідей покійного митрополита Никодима (Ротова), та ті, що проповідують радикальні обновленські ідеї.

Ідея обновленського руху не є новою. Реформаційний рух 20-х років ХХ ст. розкрив більшість пекучих проблем православ'я. Висунуті вимоги обновленських угруповань початку ХХ ст. можна звести до наступних основних положень:

1. Літургійна реформа. Спрощення богослужіння, наближення його до народного розуміння (переклад на російську, українську та ін. мови)

2. Догматична реформа.

3. Канонічна реформа. Пергляд церковних канонів і скасування деяких з них. Ліквідація або обмеження інституту монашества. Одружений епископат. Дозвіл на другий шлюб для духовенства.

4. Парафіяльна реформа. Соборне (не патріарше) керування Церквою. Демократизація парафіяльного і церковного життя. Виборність кліру і епископату.

Порушенні обновленцями питання про розвиток догматів, канонічність, собороправність, одружений епископат, мову богослужіння, запровадження нового григоріанського календаря, зміни в літургії та ін. залишаються актуальними для сучасного Православ'я.

Одним з найактивніших діячів сучасного російського радикального обновленства можна вважати священика Григорія Кочеткова. Він є фактично його сучасним ідеологом. Маючи надзвичайний авторитет серед парафіян, а також підтримку з боку деяких ієрархів, він відкрито пропагує свої реформаторські ідеї. Очолюване ним “Сретенское братства” активно займається прозелітизмом серед православних християн та створює свої катехізаторські й вищі християнські школи в Москві. Значною подією у релігійному житті була книга іншого московського священика-обновленця Олександра Борисова „Побелевшие нивы. Размышления о Русской Православной Церкви” (М., 1994 р.) У ній автор називає Священне і Церковне Передання „насліддям середньовіччя” і пропонує програму радикальних реформ.¹

Сучасні російські обновленці Г.Кочетков, О.Борисов, В.Боровой, Д.Поспеловський та ін. пропонують ввести в богослужіння цілий ряд нововведень: запровадити літургійні співи всіх присутніх у храмі; поряд з уставним богослужінням організувати молитовні збори з читанням Біблії і довільних молитов та харизматичних молитов кожного хто молиться; практикувати самостійне тлумачення Євангелія; Причастя без сповіді; відмовитися від читання Часів.² Деякі обновленські діячі пропонують поставити в храмах лави для сидіння, відмовитися від іконостасів. Так, Д.Поспеловський пише; «Ставити іконостас як стіну, що відділяє паству від пастирів, є дурний приклад Росії».⁴ Архієпископ Михайло (Мудьюгін) закликає поставити вівтар посеред храму: «Люди, що стоять або сидять навколо престолу, живо й дійсно беруть участь в богослужінні; у нас цього немає. Наші парафіяни стоять, переступаючи з ноги на ногу перед закритим вівтарем..»³ Такі прокатолицькі та пропротестантські настрої в російському обновленському русі отець О.Борисов розглядає як спробу універсалізації християнства: «Апологія нового християнства — не православна, католицька чи протестантська, але істинно вселенського християнства. Християнства так би мовити, з людським обличчям».⁴ Пошуки положень нового християнства, як і обновленський рух в цілому, спричинені невдоволенням багатьох віруючих сучасною православною богослужбовою практикою. Щодо цього справедливо критичні зауваження обновленських діячів. Священик О.Борисов у своїй книзі «Побелевшие нивы» пише: «Наша служба — страшно сказати цю

¹ Носов С. Обновленчество 20-х 90-х годов: неразрывная преемственность. – М., 1995. – С.196-197.

² Див.: Новая Европа. – 1992. – №1. – С.80; Община в Православии. – М., 1994. – С.53, 71-75; Весник РХД. – 1993. – №169. – С. 26; Православная община. – 1991. – №4. – С.44

³ Там само.

⁴ Цит. за: Сети „Обновленного православия”. – С.155

правду — інколи перетворюється лише в пишній, урочистий спектакль и для багатьох стає не підтримкою, що полегшує шлях до Бога, а перепорою на цьому шляху».¹ «Слід додати, — зазначає ігумен Інокентій (Павлов), — і не виправдану дискомфортність релігійної практики, пов'язаної із зайвим затягненням парафіяльного богослужіння, котре доводиться вистояти на ногах, що безперечно мало сприяє молитовному зосередженню».²

Однак, висуваючи ідеї кардинальних реформ церковного життя: русифікації богослужіння, календарної реформи, зміни в Літургії, перегляд догматичних основ і екклезіології православ'я, діячі російського обновленства далекі від думки впроваджувати їх негайно і повсюдно, про що заявив сам отець Григорій Кочетков: «У мене немає сумніву: за тим, що ми почали, — майбутнє... Це – безперечно. Більше того: те, що ми почали, просто лежить на поверхні... Оберігальне Православ'я зайшло надто далеко, і тому до творчості Церкву ще потрібно підготувати.»³

Таким чином, російські церковні реформатори із своїми радикальними ідеями стоять лише біля витоків справжнього обновленства.

Інша частина православного духовенства стоїть на позиціях більш помірною обновлення. Слід відзначити, що вона має більше прихильників, ніж попередня група. «Помірне обновлення», переглядаючи застарілі уявлення, даючи їм нову інтерпретацію і навіть відмовляючись від очевидних архаїзмів, не переходить деяких меж модернізації. Це виявляється в строгому співвідношенні «вертикальних» і «горизонтальних» проблем, у тім, що будь-які аспекти людської діяльності переломлюються крізь призму провіденціалізму, у формуванні таких світоглядних установок, що обмежені строго теологічними рамками.

Концепція «помірного обновлення» дозволяє богословам використовувати гнучкі форми в перегляді догматичних формулювань, обережно включати в екзегетику різні наукові дані, відповідно до еволюції поглядів віруючих модернізувати культову практику. Інша справа, якщо ця межа порушується і в орбіту релігійного модернізму включаються проблеми, що загрожують змінити весь устрій церковної традиції. Тоді суперечки про межі обновлення набувають непримиренний характер. Так, видний богослов сучасності диякон Андрій Кураєв у своїй статті „Оновлення традиції” застерігає: „Не все, що теоретично дозволене, зразу ж потрібно реалізовувати... Не повинно бути заборони на обговорення в церковній думці і пресі проектів реформ. Але не повинно бути й „нетримання реформ”: тільки до чогось додумався – так відразу і реалізовувати”.⁴ Прихильники помірних реформ проповідують у переважній своїй більшості часткове осучаснення церковного життя. Найбільш це стосується таких питань, як спрощення храмового богослужіння, мова богослужіння, поглиблення місіонерського аспекту у церкві. Далі у своїй статті той же диякон Кураєв вважає: „Цілком допустимо говорити і про те, що служба, яка звершується у цих стінах, може не бути абсолютною копією тих служб, що звершувались у них століття назад.”⁵ Православний богослов акцентує увагу на тому, що росіянам, як ніякому іншому народу притаманна віра у абсолютну святість, богонатхненність та незмінність обрядового та матеріального у церковному житті. Володимир Соловйов використовував щодо цього термін *богоматеріалізм*. „Руські були переконані, що всі церковні чини та обряди повинні завдячувати своїм походженням або Самому Христу, або апостолам, або цілим соборам – вселенським і помісним, або хоча би й окремим пізнішим особам, але обов'язково святим, що находились під безпосередньою дією Божественної сили”, – писав проф. Н. Каптерев.⁶

На підтвердження думки про можливість спрощення та можливості зміни певних

¹ Носов С. Обновленчество 20-х 90-х годов: неразрывная преемственность.— С.196

² Див.: Сегодня. – 1994. – 7 мая.

³ Носов С. Обновленчество 20-х 90-х годов: неразрывная преемственность. – С.197

⁴ Кураев А. Обновление традиции // Живое предание. М., 1999. С.26

⁵ Там само. – С.28

⁶ Каптерев Н. Церковно-обрядовые реформы Никона // Богословский Вестник, 1908, Т.2 (май-август).—С.380.

церковних обрядів прихильники помірною оновлення наводять слова свт. Феофана Затворника, що нагадував: „Деяким розбіжностям у церковних порядках не слід засмучуватись. Вони завжди дозволені і по суті справ такі. Гріх тільки неблагоговіння, а самі чини можуть змінюватись всі, за винятком суттєвого у святих таїнствах.”¹ Ним також наводиться приклад греків, що систематично поновлюють богослужбові книги.

Ще одним із питань, що піднімаються цими богословами, є питання про переклад усієї богослужбової практики з церковнослов'янської на сучасну російську мову. Серед нинішніх православних богословів та ієрархів досить сильна тенденція до відмовлення від церковнослов'янської мови. Ще митрополит Никодим у доповіді «Изменяющийся мир», що була зроблена на співбесіді з католицькими теологами в 1975 р., говорив: «Однією з важливих проблем нашого часу є поступове введення в богослужбове вживання зрозумілої для всіх російської мови».² Єпископ Михайло висловлюється з цього питання ще конкретніше. Він вважає, що ступінь зрозумілості і виховне значення богослужіння «значно знижується із-за виконання його церковнослов'янською мовою». Загальноприйнята в православних церквах «пристрасть до слов'янзмів», традиційно-штампованих зворотів мови, що роблять її нудною і малозрозумілою, слід, на його думку, замінити на живий розмовний говір, «на зрозумілу для всіх слухачів мову»³. Тим більше, що духівництво, на його думку, до цього цілком готове. Вже наприкінці ХІХ ст. ряд правлячих єпископів закликали відмовитися від пристрасті до мертвої мови, незрозумілої і тим, хто читає, і тим, хто співає, і тим, хто слухає. Вони вважали, що введення в церковну практику мови Пушкіна дозволить підсилити релігійний вплив на всі соціальні прошарки суспільства. Ця ідея була підтримана багатьма членами Помісного собору Російської Православної Церкви в 1917-1918 роках. Ще у 1906 р., після Помісного собору, були опубліковані погляди тодішніх владик Російської Православної Церкви у збірнику “Сводка отзывов епархиальных преосвященных по вопросам церковной реформы”. У ньому зокрема зауважувалось, що “церковно-слов'янська богослужбова мова тепер не зрозуміла інтелігенції, її не розуміють люди навіть з вищою богословською освітою; навіть пастирі багато чого не розуміють із того, що вони співають чи читають” та ін. Професор Московської духовної академії М. Туницький стверджував: “Народна мова у богослужінні і літературі – це величезна сила що оберігає Віру. Без неї сама християнська проповідь була б позбавлена життєвого значення.” Професор Казанської духовної академії взагалі різко висловився з цього приводу: “Богослужіння чужою мовою є не що інше, як релігійно – психологічний абсурд”.⁴ Однак переважна більшість ієрархів рішуче висловилося проти подібної реформи, вважаючи, що церква до цього не готова, а згода віруючих прийняти сучасну російську мову як богослужбову є проблематичною.

Значна частина церковних ієрархів і богословів, не розділяючи крайніх позицій у питаннях мови літургії, вважають проте необхідним удосконалювати старі церковнослов'янські переклади з грецького, щоб виключити застарілі слова і висловлювання, незрозумілі навіть священнослужителям. Спеціально створена на початку ХХ ст. синодальна комісія під головуванням архієпископа, згодом патріарха, Сергія (Страгородського), ввела подібне виправлення Тріоді постової, октоїха, канонів. Але комісія, як, втім і більшість ієрархів, рішуче висловилося проти богослужінь російською і українською мовами. Найбільш прийнятною вважалася точка зору ярославського архієпископа Якова, що пропонував «обговорити питання про виправлення існуючих перекладів чи приступити негайно до нового перекладу на новослов'янську мову, усім зрозумілу»⁵. Ця точка зору і понині є домінуючою в керівних колах Московської патріархії.

Ще одним моментом, що пропонується ідеологами поміркованого оновлення, повинно стати створення так званих „місіонерських парафій”. Місіонерські приходи,

¹ Свт. Феофан Затворник. Сборник писем. Вып. 2. – М., 1898. – С.14

² Журнал Московской патриархии. – 1975. – №10. –С.58

³ Там само. – №3. –С.55

⁴ Православный вестник: Видання УПЦ Київського патріархату. – 1997. – №5-6. – С.39.

⁵ Богословські труди. 1970 – Сб. 5. – С.50

згідно думки А.Кураєва, повинні стати тією проміжною ланкою, що полегшить прихід людей у традиційне православ'я. Відрізняться від інших ці приходи повинні русифікованою мовою, насиченістю проповідями та тлумаченням змісту священнодій, що відбуваються під час богослужінь. Патріарх Алексій II, зокрема, у одному із своїх виступів зазначав: „Ми повинні думати про таку організацію богослужбового життя Церкви, котра б дозволила оживити просвітній і місіонерський елемент цього життя”.¹

Ще одним важливим питанням навколо якого точаться гострі дискусії є питання про церковні канони. Багато сучасних богословів виступають за те щоб зробити ревізію древнього канонічного кодексу та пристосувати його до реалій сучасного життя Церкви. Багато із них в умовах сучасного життя вже просто не діють. Це зокрема стосується таких, наприклад, канонів що забороняють лікуватись у єврея чи митись з євреями у лазні, або заборона єпископам відвідувати громадські столові.

Питання про канони також піднімалась ще на початку ХХ ст. у Російській Православній Церкві. Архієпископ одеський Яків висловився наступним чином стосовно цього питання: “Я вважаю, що канони дані не для того, щоб Церква назавжди рабськи слідувала їм у всіх деталях церковного керівництва. Багато канонів появлялись через тимчасові внутрішні та зовнішні умови церковного життя... Не потрібно вимагати, щоб Церква буквально слідувала всім канонам, що не торкаються природи її життя і зв'язувала себе деталями... Життя має свої права. Що було викликане умовами життя колись, те може не відповідати важливим умовам життя сьогоденного. І Церква виробляла свої закони і порядки в історичній плинності свого життя... Для чого нам повторювати тип церкви грецько-константинопольської, що вже віджив”.²

Обґрунтовуючи ідею реформування канонічного кодексу, вчені богослови, зокрема, такі як С.Булгаков, Кіпріан (Керн), наголошували, що у канонах, як і у догматах, є два елементи: божественний (незмінний) та історичний (людський). Історичні канони, які не пов'язані з істинами віри можуть і повинні змінюватись. До таких можна віднести погляд на умови прийняття у Православ'я католиків та протестантів, канони що регламентують права та обов'язки єпископів чи священників, взаємовідношення православних мирян з нехристиянами та ін. Божественні ж канони, не можуть змінюватись. Це стосується, насамперед правил, пов'язаних з ієрархічним устроєм чи принципом соборноправності.

Найчисельніша категорія православного духовенства залишається на засадах строго консервативних. Богослови, які репрезентують консервативне крило, є найбільш впливовим угрупованням у російському православ'ї. Їх позиція полягає у відстоюванні непорушності всіх традиційних християнських уявлень і не допускають думки ні про які реформи. Обґрунтовується така позиція посиленнями на Отців Церкви, Вселенські собори та на послання східних патріархів Російській Церкві 1723 р., у якому, зокрема, говорилося, що догмати і вчення Східної церкви ще за старих часів дослідженні, правильно і благочестиво визначенні й затвердженні святими та Вселенськими соборами і додавати до них або віднімати від них що-небудь не дозволяється.

Дмитро Мамонов висловлює з цього приводу таке: „Історія християнської Церкви знає немало спроб і активних прагнень до реформ, керуючись потребами різних епох, політичних ситуацій, капризів і помилок гордої світської науки. Якщо б Церква реформувалась та кидалась на догоду цим мінливим потребам моменту, то вона давно б рухнула. Благословенний консерватизм Православної Церкви забезпечив їй спасенну стійкість протягом століть”.³ Один із старіших ієрархів РПЦ архимандрит Іоанн Крест'янкін, звертаючись до пастви, говорить про чотири головні небезпеки, що сьогодні стоять перед Православною Церквою. Одна із них – прагнення перейти на так званий

¹ Патріарх Московский и всея Руси Алексий II. О миссии Русской Православной Церкви в современном мире // Православная община, 1996. – №34. – С.46

² Жилюк С. Без апологетики. Витоки оновлення православної Церкви в Україні. – Жит., 2000. – С.69-70

³ Мамонов Д. О языке богослужения. // Современное обновленчество – протестантизм «восточного обряда». – М., 1996. – С.143

“новий церковний календар”, тобто відмовитись від церковного юліанського календаря на користь григоріанського. Другою небезпекою для Церкви є заміна або переклад богослужбової церковнослов'янської мови сучасною російською мовою. Третьою небезпекою є зближення з римо-католицизмом. І, нарешті, останньою небезпекою для Церкви є підготовка до скликання так званого “Восьмого Вселенського собору” з метою реформування православ'я.

Консервативно налаштоване православне духовенство не допускає модернізації церковного богослужіння. Аргументуючи свою позицію, богослови говорять, що думки про спрощення богослужіння і звершення його розмовною мовою характерні не для більшості православного духовенства, що складає його ядро, а для так званої інтелігенції. Переклад на просту розмовну мову слов'янські пісні співи і молитви, – зазначають консервативно налаштовані богослови, – призведе до їх примітивізації; значно ослабне той святий вплив, що здатна вчинити молитва чи піснеспів церковнослов'янською мовою.

Професор Свято – Тихонівського Богословського інституту О.Камчатнов у питанні про мову богослужіння виділяє наступні моменти:

- слов'янська мова є словесною іконою; вона повинна бути визнана такою ж святинею Православної Церкви, як багато храмів та ікон;
- збереження слов'янської мови повинно бути правилом РПЦ; догматичні підгрунття для цього, по суті, ті ж, що й для іконовшанування;
- повинно бути продовжено наукове вивчення історії слов'янської Біблії і її критичне видання для обґрунтування пропозицій з удосконалення мови перекладу;
- необхідно розширити видання книг церковнослов'янською мовою, причому видавати їх потрібно з лінгвістичними коментарями.

Мало чим відрізняється погляд консерваторів і на питання реформ канонів. Його прихильники повністю відкидають вчення про канони “божественні” та “канони “історичні”. Спираються вони переважно на 2-ге пр. VI Вселенського собору, в якому говориться: “Нікому нехай не буде дозволено вище означені правила апостолів, Вселенських і Помісних Соборів і святих отців змінювати, чи відмінити, чи, окрім запропонованих правил приймати інші... складені якимись людьми, що посміли керувати істиною...”¹

Зрештою, очевидним є те, що зміни в обряді не потребують скликання Вселенського собору і повністю знаходяться у компетенції кожної помісної церкви. Це достатньо добре було зрозуміло Східними Православними Церквами, які, на відміну від слов'ян Київської Русі, що прийняла вже сформовану обрядову сторону християнства, приймали активну участь у літургійній творчості. Це певним чином і роз'яснює підхід нашого православ'я до літургійної практики, як до предмету що потребує строгого буквального дотримання.

Церква з часом змінюється. Цілком зрозуміло, що для церковної свідомості неприйнятна думка про механічне пристосування до сучасного життя, оскільки це була б певна поразка перед цим життям. Процеси, що відбуваються у сучасному Православ'ї, засвідчують про те, що Церква творчо шукає ту форму історичного буття, у якій її догматичне вчення знайшло б найповніше відображення. Завжди оновлення певної релігійної доктрини є справою досить делікатною та потребує зваженого підходу. Двохтисячолітня історія Церкви показала дієвими багато сторін її життя, які, на перший погляд, не вписуються у логічні чи раціональні рамки. Православна Церква сформувала свої, притаманні їй ознаки, що відрізняють її між іншими: ієрархічний устрій, соборність, багату літургійну практику та ін. Тому ці канонічні норми повинні залишатись незмінними. Відмовитись від них – це відмовитись від православ'я. Каноніст О.Павлов свого часу запровадив надійний метод ревізійного перегляду старих і правильного

¹ Цит. За: Серафим (Соболев) архієпископ. О новом и старом стиле. // Современное обновленчество – протестантизм “восточного обряда”. –М., 1996. – С.284.

творення нових канонів та елементів релігійного життя. Полягає він у тому, щоб простежити еволюцію кожного канону й з'ясувати, що в ньому необхідно визнати суттєвим і незмінним, а що – випадковим. Такий історичний і раціональний метод, вважає вчений, дасть змогу побачити, наскільки далеко можна йти шляхом церковних змін, не впливаючи на природу самої Церкви.¹

Обновленські рухи, які мали місце у житті Православної Церкви в 20-х роках минулого століття, дають достатній матеріал для роздумів. Вони переглянули застарілі віросповідні схеми і практично сформулювали ідеологію пристосування Православ'я до вимог епохи, хоча питання, що підіймалися тоді, і не найшли свого втілення у Церкві. Проте сам факт того, що ці питання ставились, є для сучасності дуже показовим. Початок ХХ ст. виявився не достатньо сприятливим для впровадження цих реформ. Основною причиною цього була не сприятлива як політична ситуація у радянській державі так і всередині церковного кліру. Церква у той час вимушена була боротись за виживання і тому в реформах вбачала спроби для її знищення.

ХХІ ст. підіймає ті ж проблеми. Від їх вирішення залежить те, яке місце у суспільстві буде займати Православна Церква у майбутньому. Чи залишиться вона і надалі замкнутою в собі християнською конфесією а чи ж набере ознак вселенскості. Це насамперед залежить від того як зможе вона вирішити ті проблеми, які стоять перед нею сьогодні. Справа оновлення Церкви складна і вимагає зважених кроків. До цієї праці мають залучитися не лише церковні діячі, богослови і кантоністи, але й історики, релігієзнавці, соціологи і політологи.

*О.Магера**

ЕТИЧНА ДОКТРИНА СУЧАСНОГО ПРАВОСЛАВ'Я

Етичне вчення сучасного православ'я сягає своїми коренями Біблійної етичної концепції як моральної світоглядної системи, котра відчуженим формам суспільного зв'язку прагнула протиставити любов, збагачуючу існуючі нрави і звичаї, з подальшою зміною їх. Любов, яка споконвічну зконсолідованість індивідів мала протиставити усім можливим розбіжностям між ними, спонукати людину віддати ближньому “останній шматок хліба”. Така мораль виступала як цілком іманентна для людини, долаючи обмеження суспільного статусу, майнового становища, рівня освіченості та інших соціально-детермінованих властивостей. Хоча слід відзначити, що це моральне вчення звужувало соціальну активність мас, переносючи вирішення всіх людських проблем у внутрішній план, у план морального вдосконалення.

Сутність Біблійної етичної концепції втілюється у таких вузлових її положеннях:

1. Бог створив світ з нічого. Створене суще є відносним і цілковито залежним від волі Божественного Абсолюту. Бог виступає універсальним втіленням вищої досконалості, вартим наслідування моральним абсолютом. “Людські страждання, несправедливі і трагічні події у світі Бог завжди припиняє і навіть зло спрямовує на добро. Вся історія людства є підтвердженням цього. Воскресіння Христове переконує нас, що Бог не залишив своє творіння, в тому числі і кожного з нас. Він безмежно милостивий і чоловіколюбний і хоче, щоб усі люди спаслися і прийшли до пізнання істини”.²

2. Людина, будучи одним з творінь Бога, є разом з тим істотою привілейованою. Вона подібна до Бога. Це виражається в тому, що людина створена вільною, і вищої меті – служити Богові – сприяє свідомість морального обов'язку. Саме в тій мірі, в якій сама може вибрати Бога, вона уподібнюється Йому як абсолютній істоті. В сучасних умовах церква

¹ Цит за: Жилук С. Без апологетики. Витоки оновлення православної церкви в Україні. – Житомир, 2000. – С.73

* доцент Київського державного педагогічного університету ім.М.Драгоманова, к.філос.н.

² Пасхальне послання патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета преосвященним архипастирям, чесному чернецтву і всім вірним Української православної церкви Київського патріархату // Літературна Україна.– 24 квітня 2003 р.

закликає усіх вірних узяти “свій, а не чужий хрест” і йти за Господом. “Бо дуже часто, – наголошує патріарх Філарет, – люди беруть на себе не властиві їм обов’язки, і від цього страждають і самі, і ті, що поруч з ними. Нести свій Хрест – це означає сумлінно виконувати свої обов’язки. Свої! Як у сім’ї, так і в суспільстві чесно працювати, керуючись заповіддю про любов до ближніх. І звичайно ж, правдою. Нести свій хрест – це означає терпіти труднощі, скорботи і випробування, які зустрічаються на нашому життєвому шляху і які посилає нам Господь заради нашого спасіння”¹.

3. Ставлення до Ісуса Христа як до зримого зразку моральності, сприйняття Його як втіленого ідеалу. Слідування Богові виступає як слідування Христові. Як з Адама розпочалось гріхопадіння, так з Ісуса Христа починається відродження, бо Він вказує шлях до спасіння.

4. Вищий і єдиний сенс свого існування Ісус бачить у Богові – Вітцеві. На питання, яка заповідь є найбільшою, найголовнішою, Ісус відповідає: “Люби Господа Бога свого всім серцем своїм, і всією душею своєю, і всією своєю думкою. Це найбільша і найперша заповідь. А друга однакова з нею: “Люби свого ближнього як самого себе”. На двох оцих заповідях увесь Закон і Пророки стоять” (Мт 22: 36-40).

Любов до ближнього є відображенням любові до Бога, у ближньому і через ближнього людина любить Бога. Звідси і вимога любити всіх. Якщо ж людина любить вибірково, одним платить добром, іншим – злом, вона приймає на себе прерогативу Бога, вважаючи, нібито сама може вирішувати, що справедливо і що не справедливо.

Сенсом життя віруючого сучасні православні богослови вважають любов до ближнього аж до самопожертви. Благородна ж самопожертва трактується як шлях до безсмертя. “Віддаючи своє життя, – зазначає патріарх Філарет, – я не перестаю жити... Коли я віддаю життя своє в ім’я любові, то, значить, я підготував свою душу для життя вічного. І тому не має значення, кого ти рятував – молодого чи старого”².

Поле дослідження богословської думки продовжує бути система традиційних етичних категорій, й передусім проблема добра і зла. Вони існують як нероздільне ціле, втілюючи єдність і боротьбу протилежностей. Проте так триватиме не вічно, до дня Страшного суду, коли цій єдності буде покладено край. (На Страшному суді, пророкують православні богослови, “відбудеться відокремлення одного від другого – диявол, злі духи та нерозкаяні грішники вже не матимуть ніякого спілкування з добром, з добрими янголами, з людьми-праведниками, яких Господь простив і взяв у царство Своє небесне”³). В сучасних же умовах спостерігається порушення рівноваги добра і зла. Посилюється тенденція превалювання зла над добром, що виявляється в деморалізації людських стосунків, у витісненні традиційних релігій сатанинськими культурами. Лише з допомогою молитви людина зможе подолати диявола і зло в ім’я торжества добра.

Головним виявом святості у повсякденному житті виступає творіння добра іншій людині. Причому, як наголошують сучасні православні богослови, маленькі добрі діла більш необхідні, ніж великі. “Без великого добра, – наголошує патріарх Філарет, – люди можуть жити, а без малих щоденних справ жити не можуть... Безкорисливе добро саме по собі несе духовну радість тому, хто любить ближнього”⁴.

Статути українських православних єпархій і парафій передбачають обов’язкову соціальну благодійницьку діяльність. Причому православні богослови наголошують на різниці в своєму тлумаченні соціального служіння порівняно з протестантським. У протестантських церквах перевага надається вирішенню проблем соціального захисту. Православна ж церква віддає перевагу духовному вихованню людини, щоб вона займалася

¹ 3 бесід зі Святійшим патріархом Київським і всієї Руси-України Філаретом // Літературна Україна.- 21 листопада 2002 р.

² Для чого людині дається життя? Бесіда зі Святійшим патріархом Київським і всієї Руси-України Філаретом // Літературна Україна.- 29 травня 2003 р.

³ Сатана вже править бал: Бесіда зі Святійшим патріархом Київським і всієї Руси-України Філаретом // Літературна Україна.- 9 січня 2003 р.

⁴ Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет. Де і в чому шукати щастя? // “Український богослов”. Історичний і теологічний щорічник. Випуск 1.- К., 1999.

благодійницькою діяльністю не формально, а по велінню свого серця.¹

Важливе місце в етичній доктрині сучасного православ'я посідає й ставлення церкви до проблем прикладної етики, зокрема біоетики. Розвиток сучасних біомедичних технологій значно випереджає осмислення можливих духовно-моральних та соціальних наслідків їх безконтрольного застосування, що викликає в діячів церкви глибоку пастирську стурбованість. Формулюючи своє ставлення до сучасних проблем біоетики, передусім до тих, які пов'язані з безпосереднім впливом на людину, православна церква виходить із заснованих на Божественному Одкровенні уявлень про життя як безцінний дар Божий, про невід'ємну свободу і богоподібну гідність людської особистості, покликаної до пошани нагороди "високого поклику Божого в Христі Ісусі" (Флп.3,14), до досягнення досконалості небесного Отця (Мт 5: 48) і до обожнення, тобто причастя Божої істоти (2 Пет.1,4).

З найдавніших часів церква розглядає умисне переривання вагітності (аборт) як тяжкий гріх. В основі такої оцінки лежить переконаність у тому, що зародження людської істоти є даром Божим, тому з моменту зачаття будь-який замах на життя майбутньої людської особистості злочинний.

Значне поширення й виправдання абортів у сучасному суспільстві православна церква розглядає як загрозу майбутньому людству та явну ознаку моральної деградації. Вірність Біблійному та святоотецькому вченню про святість і безцінність людського життя від самих його початків несумісна з визнанням "свободи вибору" жінки у розпорядженні долею плоду. Крім того, аборт являє собою серйозну загрозу фізичному та душевному здоров'ю матері. Церква також незмінно вважає своїм обов'язком виступати на захист найбільш вразливих і залежних людських істот, якими є ненароджені діти. Православна Церква за будь-яких обставин не дає благословення на здійснення абортів, хоча й не зневажає жінок, які здійснили його. Церква закликає їх до каяття і до подолання згубних наслідків гріха через молитву й несення покути з наступною участю в рятівних таїнствах. У випадках, коли існує пряма загроза життю матері при продовженні вагітності, особливо за наявності в неї інших дітей, у пастирській практиці рекомендується виявляти полегкість. Жінка, яка перервала вагітність за таких обставин, не відлучається від євхаристичного спілкування з Церквою, але це спілкування обумовлюється виконанням нею особистого покутного молитовного правила, яке визначається священником, що приймає сповідь.²

Слід зауважити також, що тягар відповідальності за гріх вбивства ненародженої дитини несе й батько, у випадку його згоди на здійснення абортів. Якщо ж аборт здійснений дружиною без згоди з чоловіком, це може бути підставою для розірвання шлюбу. Гріх лягає й на душу лікаря, який здійснює аборт. Церква закликає державу визнати право медичних працівників на відмову від здійснення абортів з міркувань совісливості. Не можна визнати моральним становище, наголошують православні богослови, коли юридична відповідальність лікаря за смерть матері незіставимо більш висока, ніж відповідальність за знищення плоду. Удвічі актуальним зазначене є для віруючого медика, який повинен ретельно зіставляти медичні показання й веління християнської совісті.³

Релігійно-моральної оцінки, на думку православних богословів, вимагає також проблема контрацепції. Деякі з протизачаточних засобів фактично володіють абортивною дією, штучно перериваючи на найбільш ранніх стадіях життя ембріона, а тому до їхнього застосування правомірні судження, які відносяться й до абортів. Визначаючи ставлення до неабортивних засобів контрацепції, церква нагадує християнському подружжю, що продовження людського роду є однією з головних цілей боговстановленого шлюбного союзу. Умисна відмова від народження дітей з егоїстичних спонукань знецінює шлюб і розцінюється як безперечний гріх.

Разом з цим, наголошує православне духовенство, подружжя несе відповідальність перед Богом за повноцінне виховання дітей. В якості одного з шляхів реалізації відповідального ставлення до їх народження пропонується утримання від статевих стосунків

¹ Шлях до соціального служіння – через храм // "День". – 16 квітня 2003 р.

² Основи соціальної концепції РПЦ // Сборник документов и материалов юбилейного Архиерейского собора РПЦ. – Нижний Новгород, 2001. – С. 227.

³ Там само.

на певний час. Хоча не слід нехтувати зверненням апостола Павла до християнського подружжя: “Не вхилийтесь одне від одного, хіба що дочасно за згодою, щоб бути в пості та молитві, та й сходьтєся знову до купи, щоб вас сатана не спокушував вашим нестриманням” (1 Кор.7,5). Рішення в цьому питанні подружжя повинне приймати за обопільною згодою, прислухаючись до порад духівника. Останньому ж слід з пастирською обачністю приймати до уваги конкретні умови життя подружньої пари, її вік, стан здоров’я, ступінь духовної зрілості й багато інших обставин, розрізняючи тих, хти може “вмістити” високі вимоги утримання, від тих, кому це “не дано” (Мт 19:11), і турбуючись передусім про збереження та зміцнення сім’ї.

Керівництво УПЦ Київської митрополії повністю поділяє визначення Священного синоду РПЦ від 28 грудня 1998 р. стосовно священників, які займаються духівницьким служінням. В ньому вказується на “неприпустимість примусу або схилання пасомих, всупереч їхній волі, до... відмови від подружнього життя у шлюбї”, а також нагадується пастирям про необхідність дотримання особливої цноти та пастирської обережності при обговоренні з мирянами питань, пов’язаних з тими чи іншими аспектами їхнього сімейного життя.¹

Заслуговує на увагу позиція керівництва православних церков стосовно клонування (отримання генетичних копій) тварин і навіть людей. Реалізація цієї ідеї, констатують православні богослови, зустрічає протести з боку більшості населення земної кулі, тому що здатна стати руйнівною для суспільства. Клонування ще у більшій мірі, ніж інші репродуктивні технології, відкриває можливість маніпуляції з генетичною складовою особистості й сприяє її подальшому знеціненню. Людина не може претендувати на роль творця собі подібних істот або добирати для них генетичні прототипи, визначаючи їхні особистісні характеристики на власний розсуд. Замисел клонування, наголошують ієрархи усіх православних церков, є безсумнівним викликом самій природі людини, закладеному в ній образу Божому, невід’ємною частиною якої є свобода і унікальність особи. “Тиражування” ж людей із заданими параметрами може бути вигідним лише для прибічників тоталітарних ідеологій.

Клонування людини здатне спотворити природні основи дітонародження, кровного споріднення, материнства й вітцівства. Як украй небезпечні розцінюють православні богослови й психологічні наслідки клонування. Людина, що з’явилась на світ в результаті такої процедури, може відчувати себе не самостійною особистістю, а лише “копією” того, хто живе, або раніше жив на нашій планеті. “Побічними” ж результатами експериментів з клонуванням людини неминуче стали б нереалізовані життєві програми, імовірніше ж, народження великої кількості нежиттєздатного потомства.

Сучасна трансплантологія (теорія і практика пересаджування органів та тканин) дозволяє надати діяльну допомогу багатьом хворим, які раніше були б приречені на неминучу смерть або важку інвалідність. Разом з тим розвиток даної галузі медицини, збільшуючи потребу в необхідних органах, породжує певні моральні проблеми і може являти собою небезпеку для суспільства. Наприклад, недобросовісна пропаганда донорства й комерціалізація трансплантаційної діяльності створюють передумови для торгівлі частинами людського тіла, загрожуючи життю та здоров’ю людей. Тому церква вважає, що органи людини не можуть розглядатись як об’єкт купівлі і продажу. Пересаджування органів від живого донора може засновуватись тільки на добровільній самопожертві заради спасіння життя іншої людини. У такому випадку згода на трансплантацію (вилучення органу) стає проявом любові і жалості. Одначе потенційний донор повинен бути повністю поінформованим про можливі наслідки експлантації органів для його здоров’я.

Найпоширенішою є практика вилучення органів у тільки-но померлих людей. У таких випадках повинна бути виключена неясність у визначенні моменту смерті. В контексті сучасної доктрини православної церкви неприйнятне скорочення життя однієї людини, в тому числі через відмову від життєпідтримуючих процедур, з метою продовження життя іншого. У жодному випадку не може мати морального виправдання така трансплантація, яка здатна потягти за собою загрозу для ідентичності реципієнта, ставлячи під сумнів його

¹ Там само. – С. 228.

унікальність як особистості й представника роду.¹

Предметом дослідження сучасних православних богословів є й одвічна проблема життя і смерті. Ще у Старому Завіті премудрий Соломон сказав, що “краще живому псу, ніж мертвому леву” (Еклез. 9,4), і цим підкреслив, що життя має найбільшу цінність. Смерть же виступає найстрашнішим і найболючішим злом у світі. Людина найбільше боїться смерті, бо смерть неприродна, оскільки людина створена для життя вічного. У світі в усьому спостерігається гармонія. Смерть же є дисгармонією у природі, тому вона – найбільше зло.

У світлі здобутків сучасної медицини правомірно говорити про продовження життя доти, доки здійснюється діяльність організму як цілого. Продовження життя штучними засобами, при якому фактично діють лише окремі органи, не може розглядатися як обов'язкове і в усіх випадках бажане завдання медицини. Відсунення смертного часу лише продовжує страждання хворого, позбавляючи людину права на гідний, “несрамотний” і мирний кінець, який православні християни прохають в Господа за богослужінням. Саме ці страждання трактуються православними богословами як такі, що повертають людину до Бога. Всі ж намагання продовжити життя не мають сенсу з огляду на фізичну смертність кожного. “Бог, – зауважує патріарх Філарет, – краще знає, коли забрати у людини життя. Якщо вона готова для царства Божого, то Господь і забирає її рано. Якщо ж людина не готова до вічного життя, до царства Божого, то Бог дає людині довше життя – для покаяння. Щоб за цей час людина, покаючись у своїх гріхах, увійшла у вічне життя вже очищеною”.²

Православне розуміння “несрамотної” кончини включає підготовку до смертної межі, що розглядається як духовно значущий стан життя людини. Хворий, оточений християнською турботою, в останні дні земного буття, здатен пережити благодатну зміну, пов'язану з новим осмисленням пройденого шляху й покаєнням передстоянням перед вічністю. Для родичів вмираючого і медичних працівників терпеливий догляд за хворим інтерпретується як реалізація можливості служіння самому Господові за проголошенням Ним принципом: “Що тільки вчинили ви одному з найменших братів Моїх цих – те Мені ви вчинили” (Мт 25:40). Приховування ж від пацієнта інформації про важкий стан під приводом збереження його душевного комфорту трактується як позбавлення “можливості свідомого приготування до кончини й духовної втіхи, яке набувається через участь у таїнствах Церкви, а також затьмарює недовір'ям його відносини з близькими і лікарями”.³

Залишаючись вірною заповіді “не вбивай” (Вих.20, 13), православна церква займає послідовно негативну позицію щодо поширюваних нині у світському суспільстві спроб легалізації явища евтаназії, тобто умисного умертвіння безнадійно хворих, хоча і за їхнім власним бажанням. Прохання хворого про прискорення смерті, наголошують православні ієрархи, часто зумовлене станом депресії, що позбавляє його можливості правильно оцінити своє становище. Визнання законності евтаназії, вважають вони, може призвести до приниження гідності й спотворення професійного обов'язку лікаря, покликаного до збереження, а не позбавлення життя. “Право на смерть” легко може обернутися загрозою для життя пацієнтів, на лікування яких бракує коштів.

Евтаназія трактується православною церквою як форма вбивства або самогубства, в залежності від того, бере у ній участь пацієнт або ні. В останньому випадку до евтаназії застосовні відповідні канонічні правила, у відповідності з якими умисне самогубство, як і подання допомоги в його здійсненні розцінюється як тяжкий гріх. Умисний самовбивця, який “заподіяв це від образи людської або з якоїсь іншої нагоди від легкодушності”, не заслуговує християнського похорону та літургійного поминання (Тимофія Алекс. Прав. 14). Якщо ж самовбивця несвідомо позбавив себе життя “поза розумом”, тобто у нападі душевної хвороби, церковна молитва про нього дозволяється по завершенню розслідування справи правлячим архієреєм. Разом з тим, наголошують православні богослови, провину самовбивці нерідко поділяють оточуючі його люди, які виявились нездатними до діяльного співчуття й

¹ Там само. – С. 232.

² Сатана вже править бал: Бесіда зі Святійшим патріархом Київським і всієї Руси-України Філаретом // Літературна Україна. – 9 січня 2003 р.

³ Основы социальной концепции РПЦ // Сборник документов и материалов юбилейного Архиерейского собора РПЦ. – Нижний Новгород, 2001. – С. 233.

прояву милосердя. Разом з апостолом Павлом церква закликає: “Носіть тягарі один одного, і так виконаєте закону Христового” (Гал.6,2).

Етична доктрина сучасних православних церков засуджує аморальні явища, які спотворюють богоданну природу людини. Йдеться, зокрема про гомосексуальні статеві зв'язки. Православна церква виходить з незмінного переконання, що боговстановлений шлюбний союз чоловіка і жінки не може бути зіставимий із спотвореними проявами сексуальності. Вона вважає гомосексуалізм гріховним пошкодженням людської природи, яке долається в духовному зусиллі, що веде до зміцнення і особистого зростання людини. Гомосексуальні домагання, що тортурують упалу людину, лікуються таїнствами, молитвою, постом, покаянням, читанням Святого Писання й святоотецьких творінь, а також християнським спілкуванням з віруючими людьми, готовими надати духовну підтримку”.¹

Ставлячись з пастирською відповідальністю до людей, які мають гомосексуальні схильності, церква водночас рішуче протидіє спробам інтерпретувати гріховну тенденцію як “норму”, більше того, як предмет гордості та приклад для наслідування. Саме тому церковні ієрархи засуджують будь-яку пропаганду гомосексуалізму. Не відмовляючи нікому в основних правах на життя, повазі особистої гідності і участі в громадських справах, церква, однак, вважає, що особи, які пропагують гомосексуальний спосіб життя, не повинні допускатися до викладацької, виховної і іншої роботи серед дітей і молоді, а також займати керівні посади в армії та у виправних закладах.

Ознайомлення з етичною доктриною сучасних православних церков засвідчує про наявність аналізу та філософського осмислення, з певних світоглядних позицій, традиційних проблем моралі і етики. Незаперечним слід вважати внесок вітчизняної богословської думки в розробку морально-гуманістичного аспекту сучасних глобальних проблем. В рівній мірі це стосується й актуальних, злободенних проблем прикладної етики як практичної філософії людської поведінки. Морально-етичний потенціал православ'я містить невичерпні можливості у справі духовного збагачення сучасного українського суспільства.

*Геннадій Гулько**

ДО ПРОБЛЕМ ПОДОЛАННЯ ПРАВОСЛАВНО-ПРОТЕСТАНТСЬКИХ ПРОТИРІЧ НА ВОЛИНІ: ІСТОРИЧНИЙ АСПЕКТ (1983 – 2003 рр.)

За останні роки на Волині спостерігається поглиблення місійних протиріч між православними та протестантськими релігійними організаціями, зокрема, між УПЦ та ЄХБ, ХВС і АСД. Це міжконфесійне суперництво має як свою відносно давню, так і сучасну історію. Саме тут слід шукати корені триваючих конфліктів між, вже традиційними для нашого краю, вищезгаданими християнськими деномінаціями.

Вивчення цих явищ на теренах Волині дає підстави виділити три основні етапи православно-протестантських протиріч. Перший етап мав місце на початку 80-х років, коли в Україні було посилення т.зв. емігрантських та пацифістських настроїв в протестантському середовищі, викликаних послабленням “залізної завіси”, та введенням СРСР військового контингенту в Афганістан. В той час десятки віруючих згаданих протестантських конфесій писали заяви у відповідні державні інстанції про виїзд з країни, а їх молодь будучи призваними у збройні сили, масово відмовлялись приймати військову присягу та брати зброю у руки. Все це викликало необхідність переборення цих явищ зусиллями тодішніх партійних та державних структур. До різноманітних заходів по критиці цих явищ активно залучались православні священнослужителі. Ще одним із проявів цієї роботи і стала лібералізація державної політики стосовно традиційних протестантських конфесій – ЄХБ, ХВС та АСД, громади яких почали активно реєструвати. Зокрема, протягом 1983-1988 років було зареєстровано 19 об'єднань згаданих деномінацій.

¹ Там само. – С. 234.

* начальник відділу у справах національностей, міграції та релігій Волинської обласної державної адміністрації.

В цей же час мережа православних об'єднань, незважаючи на зростаючий тиск православного духовенства та віруючих на владні структури щодо відкриття храмів, яких лише на Волині стояло пустою біля 200, залишалася кількісно незмінною. Таким чином виникли кількісні диспропорції, викликані тогочасною нерівноправною політикою держави щодо згаданих конфесій. Зокрема, у 1988 р., початку "горбачовської перебудови" в галузі релігії "на традиційно православній Волині" діяли 177 православних об'єднань і 90 протестантських – тобто православна релігійна мережа лише вдвоє переважала протестантську. Все це викликало глибоке незадоволення православного духовенства та церковного активу, їх звинувачення органів влади в потуранні протестантам, спонукало до майбутнього реваншу.

Другий етап вищезгаданих протиріч припадає на час згаданої "горбачовської перебудови", коли протягом 1988-1991рр. православна релігійна мережа зростає майже в 3 рази, а симпатії органів влади всіх рівнів були виключно на боці православних. Одночасно протестантська мережа зростає лише в 1,5 рази, проте й це спричинило до чисельних звернень православної ієрархії до вищих чинників держави, підтриманих політичними колами націонал-радикального спрямування, з вимогою "заборони сектанства", розбудови "державної церкви" тощо. В свою чергу така ситуація викликала стурбованість протестантських організацій, призводила навіть до їх звернень на адреси міжнародних правозахисних організацій щодо порушень принципу релігійної свободи. Проте, вже через кілька років прийшов час "протестантського реваншу", коли настали роки міжправославних потрасів в Україні.

Протягом 90-х років розділене на три гілки православ'я втратило на Волині свою виключну перевагу і в деяких регіонах та містах області протестантські і православні релігійні організації кількісно майже зрівнялися, а в окремих населених пунктах протестантизм став домінуючою релігією. Фактично за ці роки кардинально змінилась конфесійна карта Волині, тут з'явилося ряд нетрадиційних та неорелігійних структур, які почали активно заповнювати конфесійні ніші релігійного соціуму області. В даний час з 1206 релігійних організацій, що діють на Волині 793 припадає на православні і 368 на протестантські, як традиційні, так і новітні, тобто знову склалася кількісна диспропорція, як і наприкінці 80-х років. Але це вже диспропорція іншого змісту ніж 15 років тому.

Проведені нами нещодавно релігієзнавчі дослідження засвідчили парадоксальну картину. У 20-ти вибірково відвіданих нами православних храмах і протестантських молитовних будинках, розташованих у селах географічно протилежних (Горохівському та Камінь-Каширському районах), у звичайні недільні дні на богослужіннях була присутня приблизно одна кількість віруючих – по 40-50 чоловік. В деяких молитовних будинках їх було навіть більше на 10-15 чоловік. Враховуючи більш якісну місійну спрямованість протестантських структур, активнішу особисту позицію їх вірних, все це свідчить про очевидну суттєву секуляризацію впливу православ'я у нашому регіоні.

Саме ця причина призвела до третього за останні два десятиліття етапу, загострення православно-протестантських протиріч. Зараз особливо чітко проявилась тенденція до наростаючої місійної конкуренції між згаданими конфесіями. Якщо три роки тому конфлікти між осередками цих деномінацій за право на релігійну і, зокрема місійну діяльність мали місце лише в двох населених пунктах, у 2000- 5, у 2001 – 9, у 2002 – 13, то за 5 місяців поточного – вже у 6.

Вважаємо, що вищезгадані явища викликані перш за все прагненням православних церков України, між якими відоме протистояння дещо послабилось, зупинити тотальний місійний натиск протестантських та неорелігійних організацій на своїх вірних та населення тих місцевостей, яке з різних причин ще знаходяться в "без релігійному вакуумі". Крім цього, це свідчить про вже значну заповненість конфесійних ніш в нашому регіоні, що також призводить до посилення місійної конкурентності. Тут є підстави стверджувати, що ці тривожні тенденції є об'єктивними і будуть невдовзі прогресувати та проявлятимуться не лише на Волині, але й в інших регіонах України.

Одночасно вивчення причин загострення згаданих міжконфесійних протиріч засвідчує ще про одне тривожне явище. Так, суттєвою причиною їх виникнення ще стають

дії окремих представників органів місцевого самоврядування, яких конфліктуючі сторони прагнуть активно залучати до протидії своїм місійним конкурентам. Тим самим порушується конституційний принцип відокремлення церкви від держави. На нашу думку це явище є можливим з наступних причин:

По-перше, залишається суттєвою правова та релігійозна некомпетентність частини керівників органів самоврядування, яка викликана перш за все специфікою проблеми, широким спектром представлених в області конфесій та законодавчо обумовленою періодичною ротаційністю кадрів самоврядних структур, де новообраним керівникам потрібно 1–2 роки, щоб розібратись у вищезгаданих питаннях.

По-друге, зберігається ще помітною політична та релігійна заангажованість значної частини керівників органів місцевого самоврядування, спричинена як відповідним рівнем розвитку нашого суспільства, так і передвиборною їх опорою на певні політичні сили та релігійні структури, що переважають в регіоні.

По-третє, це т.зв. “місництво” у діях більшості керівників місцевих рад та їх виконавчих комітетів, які з ряду причин проявляють повну інертність під час вирішення проблем, які виходять за межі опікуваних ними територій.

Враховуючи це суперечливе явище у самоврядних структурах влади, при розв'язанні існуючих православно-протестантських протиріч та подальшій роботі щодо гармонізації державно-церковних відносин у нашій державі, особливо актуальною, залишається необхідність підвищення ролі та дієвості державних органів у справах релігій як в центрі, так і в областях. Тому, на нашу думку, вимагає якнайшвидшого позитивного розв'язання дуже важлива для сьогодення проблема - надання структурам державних органів у справах релігій контрольних функцій, як це передбачено проектом нового Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації”.

По-друге, вже зараз слід посилити відповідну виховну роботу із священнослужителями та активом вищезгаданих конфесій, з метою їх порозуміння на принципах загально-християнських моральних засад, активно залучати їх до таких форм діяльності, що можуть об'єднувати зусилля обох деномінацій, підвищувати обопільну довіру, а отже й послабити місійні протиріччя між ними. Зокрема, такими формами співпраці можуть стати спільні заходи по організації системи духовної освіти, соціально-значущої роботи, переборенню таких негативних явищ в нашому суспільстві, як пияцтво, наркоманія та розпуста. Тут консолідуючу роль має взяти на себе Всеукраїнська рада Церков та Державний комітет України у справах релігій.

Вважаємо, що лише спільний комплекс зусиль Церкви і Держави здатний упередити розвиток у майбутньому чергового глобального загострення міжконфесійних протиріч в Україні.

*Петро Гануліч**

ПРОБЛЕМИ ЦЕРКВИ АСД В СУЧАСНОМУ РЕЛІГІЙНОМУ СВІТІ УКРАЇНИ

Ми живемо в час, коли в Україні продовжують вдосконалюватись релігійно-державні, міжконфесійні відносини. Церква АСД на це має своє бачення і від того переживає певні труднощі.

Держава. Держава і Церква різнорідні організації. Вони не повинні ні зливатися воедино, ні підміняти одна іншу. За природою і походженням своєму держава є земним встановленням, інститутом, схваленим Богом. Проте, встановлення це носить швидше вимушений (внаслідок гріха) і тому тимчасовий характер. Держава інститут права, порядку і придушення зла (але не людської волі і свободи).

* директор відділу суспільних зв'язків і релігійної свободи Української Уніонної конференції Церкви Адвентистів Сьомого Дня.

Церква застерігає від тих вчень, які в ім'я уявної свободи людини породжують хаос. Господь є Бог порядку, Бог, перетворює хаос, і тому анархія це повстання і проти Бога, і проти людини. Можлива і інша крайність, коли державна машина виявляється настільки централізованою, що все в державі служить інтересам однієї людини або певної групи людей, що знаходиться у влади, які намагаються уподібнитися «богам». Така поліцейська держава, що зневажає свободу людини і гідність особистості, рівним чином, як і анархія, суперечить Божій волі про державу і людину. Церква неодноразово зустрічалася з виявами і того, і іншого і кожного разу виступала в захист людини, її гідності, права реалізовувати свою громадянську і релігійну свободу, без чого повноцінність людської особистості не мислима.

Церква також застерігає і проти політики державного протекціонізму тієї або іншої релігії або конфесії, придання їй статусу державної. У такій багатонаціональній і багатоконфесійній державі, як Україна, це нанесе збитку міжнародному і міжконфесійному миру і згоді. Більш того, подібний союз суперечить біблійному принципу розділення сфер кесаря і церкви, а також конституційному принципу відділення Церкви від держави.

Відносно природи і походження держави Церква має наступні думки:

1. Незважаючи на те, що державна влада, з її примусовими заходами із припинення зла, зумовлена гріхом, держава своїм походженням зобов'язана не злу, гріху і сатані, а Богу, бо *«немає влади не від Бога, існуючі ж власті від Бога встановлені»* (Рим. 13:1 2).

2. Людина в цьому світі не може гармонійно розвиватися як особистість, спираючись виключно на свої власні сили. Її соціальна природа примушує її встановлювати соціальні зв'язки з іншими людьми, створювати сім'ю, брати участь в житті общини або суспільства, засновувати нові суспільні структури. Подібні відносини повинні регулюватися правом і вести до загального блага. У зв'язку з цим виникає необхідність у вищій координуючій соціальній структурі, здатній за допомогою права і влади творити земний добробут і служити цьому загальному благу. Саме такою структурою і виступає держава, задачею якою є створення умов для успішного розвитку індивідів, окремої спільності і суспільства загалом. Все в державі повинно служити загальному благу людей, а в кінцевому результаті кожній людині.

3. Сила і потужність держави напряму залежать від його громадян, їх особного і соціального потенціалу, їх солідарної участі в житті країни. Саме цінне, що є в державі, його громадяни. Їх життя і благополуччя головна мета і турбота держави.

4. Державна влада одягнута подвійним авторитетом: з одного боку, він виходить від Творця всякої влади Бога, з іншого - влада спирається на політично об'єднаний в державу народ, не на сліпу масу, а на індивідів, що складають «тіло» держави, на своїх громадян.

5. Державна влада носить *примусовий характер*, бо кожна людина нарізно прагне до особистої вигоди, що часто несумісно із загальним благом. Державна ж влада підлегла загальному благу, а не тільки благу окремих своїх членів. Проте, цей примусовий характер зумовлений властивим людській природі злом: *«Бо начальники страшні не для добрих справ, але для злих. Чи хочеш не боятися влади? Роби добро, і отримаєш похвалу від неї, бо начальник є Божого слуга, тобі на добро. Якщо ж робиш зло, бійся, бо він не марно носить меч: він Божий слуга, месник в покарання тим, що робить зло»* (Рим. 13:3-4).

6. Державна влада обмежена у часі між гріхопадінням і Другим Пришествям Христа. Іншими словами, вона, як і багато які земні встановлення, втрапить в Царстві Божому своє призначення.

Церква, безумовно, визнає виняткову роль держави в підтримці порядку і справедливості, в забезпеченні загального блага і блага кожної людини. Вона готова, по мірі своєї компетенції, всіляко підтримувати державу в її прагненні служити людині. Здатність держави класти край злу і сприяти добру є для Церкви основним критерієм її етичної оцінки.

Принципи суспільного і державного пристрою

Церква усвідомлює, що існуючий в людині і суспільстві гріх не дозволяє прийти до досконалого устрою світу, але це зовсім не означає, що необхідно відмовитися від прагнення реалізувати в житті суспільства євангельські принципи справедливості і любові.

Соціальна справедливість. Церква вважає справедливість однією з головних принципів суспільного устрою. Названий принцип засновується на загальному призначенні земних благ, гідності особистості і рівності людей перед законом. Справедливий суспільний устрій вимагає визнання і дотримання рівних прав і свобод громадян, воно повинно сприяти розкриттю і реалізації потенціалу кожної людської особистості. Подібна рівність не означає подібності або навіть копіювання. Всі люди рівні за своєю природою, але різні за своїм фізичним, інтелектуальним і іншим здібностями.

Соціальна справедливість виявляє себе у відносинах між людьми, в їх рівних правах. При цьому суспільство виступає як суб'єкт соціальної справедливості. Порушення справедливості вимагає не тільки внутрішнього засмучення і розкаяння, але і адекватного зовнішнього виправлення порушення і покарання порушника. У цьому випадку прийнято говорити про відновлення справедливості. Церква виступає послідовним захисником всякого роду справедливості, тим більше соціальної, в той же час вона закликає не тільки до формального відновлення справедливості, але і відновленню гідності людини, що часто лежить за межами простого покарання.

Справедливі відносини між людьми відображені в книзі пророка Міхея: *«О, людино! Сказано тобі, що добре, і чого вимагає від тебе Господь: діяти справедливо, любити справи милосердя і смиренно ходити перед Богом твоїм»* (Міх. 6:8), а також в «золотому правилі» Євангелія: *«І так у всьому: як хочете, щоб люди поступали з вами, так і самі поступайте з ними; цьому вчать закон і пророків»* (Мф. 7:12.)

Форми державного управління. Церква не вважає себе правомочною робити які-небудь заяви з приводу ладу, форм державного управління або ведення державних справ. Соціально-політична модель держави формується історично і залежить від традицій народу, часу і обставин. Християнська Церква за всю свою історію пережила різні форми правління і рабовласницький лад часів Христа і апостолів, і феодалізм середніх віків, була свідком зародження капіталістичних відносин і західної демократії, здійснювала свою місію в країнах з східною деспотією і при тоталітарних режимах ХХ ст. Однак у всі часи вона закликала Богом виконувати доручення Христа проповідувати Євангеліє і стояти на захисті гідності людини. Її справжня місія не мала нічого спільного з політикою, поваленням режимів і революційними повстаннями, але завжди була звернена до людини, захисту її права і гідності. Апостол Павло, наприклад, жив тоді, коли рабство вважалося цілком природним, і християнство з його волелюбністю менш усього вписувалося в цей лад. Однак він ніколи не закликав до повалення влади, яка захоплює рабство, але завжди виступав на захист людської гідності, чекаючи кращих часів, коли суспільство зросте до розуміння більш високого призначення людини.

Народу і державі надане право самим вибирати лад, цілком відповідний тому або іншому історичному періоду. Однак Церква завжди залишає за собою право виявляти турботу про людину і відкрити свій пророчий голос проти такої форми державного правління, яка принижує людську гідність: зокрема, засуджуючи тоталітарність і анархію, різні вияви ідеологічного, релігійного і політичного екстремізму. Церква АСД вітає демократизацію суспільства, оскільки багато які демократичні цінності устрою гідність людської особистості, права і свободи людини, особиста відповідальність і людська солідарність близькі і співзвучні християнським. Однак Церква не спокушається зовнішніми змінами. Більш усього її турбує внутрішній стан розуміючи, що справжня демократія починається не зверху, а знизу, з людини, із залучення на служіння суспільству її духовного, морального і інтелектуального потенціалу. Демократія починається з влади народу, але вона повинна підноситися до усвідомлення Божественних законів і високої цінності кожної людської особистості. Це усвідомлення виражається в політичних структурах сучасних демократій, їх діяльності, направлені передусім на забезпечення прав людини. Саме тому Церква так ревно піклується про етичний вигляд сучасної людини, особливо зараз, в епоху кризи, змін і пошуку нових етичних орієнтирів.

До питання про месіанство націй. Громадянській владі або державі загалом вельми небезпечно вважати, що яка-небудь країна користується особливим налаштуванням Бога завдяки тій або іншій релігії. У свій час Бог обрав стародавній Ізраїль народом заповіту, через

який у світ прийшов Спаситель. Однак після того як Ізраїль відкинув Його, Божий заповіт простягається на кожного віруючого, хто приймає Ісуса Христа своїм Господом і Спасителем.

Апостол Петро проясняє це питання, стверджуючи, що тепер християнська Церква *«рід вибраний, царствене свяцтво, народ святий, люди взяті в долю, щоб сповіщати досконалість Того, хто Закликав вас з тітьми в чудове Своє світло»* (1 Петр 2:9). Тому жоден з народів не може претендувати на Божу винятковість або вважати, що національні благословення є природним результатом їх виняткової праведності. Необхідно побоюватися подібних релігійно-політичних тверджень, за допомогою яких робляться спроби надавати перевагу тієї або іншої релігії за рахунок дискримінації інших і впроваджувати відповідні релігійні закони, вважаючи їх частиною «божественного доручення». Біблія вчить, що *«праведність прославляє народ»* (Притч. 14:34), а не яка-небудь законодавча прерогатива. Адвентисти підтримують тезу, закріплену в ст. 35 Конституції України, яка дає право на свободу світогляду і віросповідання і визначає, що ніяка релігія не може бути визнана державною, як обов'язкова.

Права і обов'язки державної влади. Державна влада, в певному значенні, Божий дар, і тому вона повинна здійснюватися подібно владі Божій не в приниженні і свавільній тиранії, а в батьківській турботі про загальне благо і благо кожної особистості. Однак грішне людство потребує упорядковуючої функції держави, в інститутах, що забезпечують рівні можливості всім громадянам, у владі, покликаний піклуватися про те, щоб закони, установи і управління сприяли гармонізації відносин між людиною і суспільством.

Церква визнає безумовною прерогативою держави: формування структури законодавчої, виконавчої і судової влади, а також установ пов'язаних з нею і підконтрольних суспільству пенітенціарних інститутів (мається на увазі, що в цивільному демократичному суспільстві їх діяльність повинна здійснюватися під контролем громадськості); турботу про соціальне благополуччя громадян, яка виражається в соціальній політиці держави; формування зовнішньої політики держави; ведення військових дій виключно оборонного характеру.

Держава не повинна брати на себе функції Церкви на формування релігійної ідеології. При цьому Церква засуджує всякі спроби релігійних організацій брати на себе які-небудь окремі функції держави і використати методи примушення, що використовуються державною владою, для досягнення свого або загального блага. Церква діє виключно любов'ю. Однак вона має право вдаватися до захисту державою на загальних з усіма правових основах.

Межа державної влади. Незважаючи на те, що Господь наділив цивільні власті авторитетом, необхідно зазначити, що Він не наділив їх владою безмежною. Це неминуче підпорядкувало б роботу Божу на землі, проповідь Євангеліє, служіння Церкви незалежному від Бога людському правлінню. Великий Законодавець всесвіту не наділяв їх такою владою. Влада державного правління обмежена юридичними і цивільними законами, регулюючими як правління людьми, так і їх відносини один з одним. Як сказав Ісус, тільки те, що «кесарево», належить кесареві.

Однак існує сфера особистого відношення людини до свого Творця, втручатися в яку цивільний уряд права від Бога не отримав. Особисте право на свободу совісті, етичні обов'язки людини перед Богом не належать до сфери дії і впливу земної влади. Духовною сферою управляє один Господь. При цьому Церква визнає, що всяка свобода повинна бути сумісна з шанобливим ставленням до свободи і прав інших людей, а також з Конституцією України.

Межі влади держави над особистістю зумовлені тим, що призначення людини по суті своєї духовне і пов'язане з духовними цінностями; з християнської точки зору, людина належить не тільки конкретному часу, але і вічності. Основна ж задача сучасної деілогізованої державної влади - створення сприятливих умов для життя людей. Державна влада повинна бути підконтрольна цивільному суспільству, яке, в свою чергу, повинно поважати демократичні права інших людей.

Розділення влади. Церква покликана виявити світу Христа. У своїх відносинах з владою Церква повністю покладається на Його приклад. Будучи Сином Бога у тілі, Ісус володів ні з чим не порівнянною владою на землі. Однак Він ніколи не вдавався до примушення для проповіді Євангелія. Послідовники Христа зобов'язані постійно про це пам'ятати. Церковні власті не повинні втручатися в справи цивільної влади або використати їх методи. Проте, питання про невтручання в справи Церкви рівним чином відносяться і до державної влади, за винятком вимог, що відносяться до юридичного статусу Церкви.

Небезпека релігійного законодавства. Ніякі земні власті або уряди не мають права ухвалювати закони, що стосуються питань внутрішнього пристрою релігійних організацій або обов'язкового віросповідання. Відповідно, Церкві ніколи не треба використовувати свій вплив для того, щоб приймати релігійне законодавство на користь тієї або іншої релігії/конфесії і примушувати людей відповідати їй вченню або практиці. Кожного разу, коли духовні керівники шукали посилення своїх позицій або домагалися виконання своїх бажань за допомогою цивільної влади, результат був трагічним. Ніяка форма релігійного тиску через цивільні власті не є богоугодною.

Адвентисти Сьомого Дня підтримують принцип відокремлення Церкви від держави. Це відокремлення, що гарантує свободу Церкви, не повинно бути фіктивним, як це мало місце в минулому. До того ж важливо пам'ятати, що Церква відділена від держави, державного апарату влади, але не від суспільства.

Отримання фінансової допомоги від держави. Протягом довгих років адвентисти обговорювали питання про прийнятність отримання державної фінансової підтримки для потреб Церкви або її установ. З одного боку, Біблія застерігає Церкву від союзу з державою. З іншого боку, вона вчить, що Господь керує серцями тих, в чіїх руках зосереджена державна влада, і що Церква не повинна відкидати їх допомогу в просуванні Його справи.

Таким чином, коли державні закони дозволяють надавати допомогу Церквам або їх установам з боку держави, то наші принципи дозволяють отримання такої фінансової допомоги, але лише в тому випадку, якщо ця допомога не супроводиться умовами, заборонними вільно сповідати і розповсюджувати віровчення, керуватися нормами і принципами Церкви, самостійно обирати керівників церковних організацій і установ і безкомпромісно дотримуватись принципів, виражених в Святому Письмі. Крім того, щоб уникнути союзу Церкви і держави, державне фінансування не повинне прийматися з метою оплати релігійної діяльності проведення богослужіння і євангельських програм, видання релігійної літератури або виплат заробітної плати церковній адміністрації і служителям Церкви. Виключення представляють випадки, коли духовне служіння здійснюється для тих, чие життя знаходиться під повним контролем держави і здійснення такого служіння неможливо без державної участі (ВТК, військові частини тощо. Для всіх інших видів діяльності (загальноосвітньої, медичної, соціальної) така допомога для Церкви цілком може бути прийнятною.

Площини (сфери) співпраці. Піклування про життя і благополуччя людини та суспільства найголовніша задача держави. Церква, в міру своєї компетенції й можливостей, підтримує зусилля державної влади в цьому напрямі. Однак співпраця Церкви із державою може будуватися тільки на вільних і добровільних умовах, що дозволяють і Церкві, і державі виконувати свою місію і, в кінцевому підсумку, служити потребам людини.

У нинішній історичний період часу найбільш плідним співпраця Церкви і держави бачиться в таких сферах як:

1. Підтримка інституту сім'ї. Церкву турбує демографічна ситуація, що склалася в нашій країні останнім часом. Багато в чому таке положення викликане як соціальним, так і духовно-етичним станом сучасних сімей. Церква старається всіляко підтримувати сім'ї і виховувати дітей і молодь в дусі любові до своїм ближніх і бажанні створити в майбутньому здорові повноцінні сім'ї.

2. Збереження в суспільстві основоположних етичних норм. Церква вірить в те, що розвиток суспільства неможливий без затвердження в ньому глибоких етичних і духовних основ. І тому вона відчуває відповідальність за їх відродження.

3. Співпраця у сфері культурного, етичного і духовного виховання і освіти.

4. Турбота про здоров'я людини. Зокрема, популяризація здорового способу життя, профілактика куріння, наркоманії і алкоголізму.
5. Участь в спільних з державою і громадськими організаціями соціальних програмах.
6. Миротворство і допомога в зонах конфліктів.
7. Діалог з органами державної влади будь-яких гілок і рівнів з питань, значущих для Церкви і суспільства, в тому числі і в зв'язку з виробленням відповідних законів, підзаконних актів, розпоряджень і рішень.
8. Робота церковних і світських ЗМІ по відродженню моральності, захисту прав і свобод людини, по зміцненню цивільного суспільства.
9. Сприяння толерантності, взаєморозумінню і співпраці між людьми.
10. Захист свободи совісті і релігійної свободи.
11. Справи милосердя і добродійності.
12. Діяльність із збереження навколишнього середовища.
13. Економічна діяльність на користь Церкви, державі і суспільству.
14. Протидія екстремістським структурам, що небезпечні для особистості і суспільства.

Участь у виборах і голосуванні. Адвентисти закликаються із всією серйозністю ставитися до своїх можливостей брати участь в формуванні цивільного суспільства. У демократичному суспільстві вибори - єдиний спосіб, за допомогою якого для керівництва країною обираються представники народу. Звичайно вибори проводяться з метою вираження волі людей. Церква Адвентистів Сьомого Дня не агітує своїх членів голосувати на чію-небудь користь, радячи кожному діяти за велінням своєї совісті. Рішення, за кого голосувати або кого підтримувати, повинне бути суто особистим. Воно повинно прийматися з молитвою і засновуватися на тому, що, на переконання віруючого, буде самим кращим для країни, її громадян, для збереження свободи і для поширення Євангелія. Голосування є перевагою і правом християн виражати свій цивільний вибір через участь в голосуванні, залишаючись, однак, при цьому вірним Божим заповідям. Християни закликаються брати участь у виборах, що проводяться, коли це можна робити без ущемлення совісті, і розділяти відповідальність у формуванні суспільства.

Християни також можуть використати своє право брати участь в референдумі, особливо коли це дає можливість підтримати релігійну свободу, віротерпимість або інші розв'язання соціальних і етичних питань.

Передвиборна кампанія або агітація. Церква не залучається до політичної боротьби, але зберігає нейтральну позицію. Політичні питання або передвиборні кампанії окремих кандидатів не треба привносити в Церкву. Церква, її служителі, вчителі й інші працівники не повинні залучатися до політичної боротьби. Їм потрібно зберігати нейтральну позицію. Церковна кафедра, церковні видання або церковні збори ніколи не повинні використовуватися як трибуна для передвиборної агітації. При політичному різноманітті Церква не виробляє рекомендацій в політичних питаннях або в підтримці якої-небудь політичної партії.

Політика. Адвентисти Сьомого Дня займають нейтральну позицію в політиці, хоч залишають за собою право виступати проти націоналізму, терору, екстремізму і інших негативних явищ, засуджуваних Церквою.

Адвентисти визнають, що:

люди релігійні, високоморальні, що дотримуються сімейних цінностей, можуть розходитись у думках з політичних і соціальних питань;

ми можемо краще послужити вдосконаленню нашого суспільства і держави, дотримуючи принцип відділення Церкви від держави;

виховання терпимості, наявність конструктивного діалогу і дій об'єднує людей, поліпшує наше суспільство і зберігає релігійну свободу.

Адвентисти не приймають:

спроби використати ЗМІ і державні інститути (школи, бібліотеки, соціальні установи) в нав'язуванні тих або інших релігійних поглядів;

спроби впливу на закони і політику, загрозливу особистим і релігійним свободам, гарантованим Конституцією України;

точку зору, згідно з якою кожного, хто не згодний з нашими поглядами, має іншу систему цінностей, потрібно вважати противником;

прагнення використати політичні процеси з метою розділення суспільства і розпалювання в ньому ворожнечі.

У протизагу політичній боротьбі, Церква проповідує мир і взаємодію людей, що дотримуються різних політичних поглядів. Вона також допускає наявність різних політичних переконань серед її священослужителів і прихожан, за винятком явно що суперечать віровченню Церкви, нормам християнської моралі і українському законодавству.

Ми залишаємо за кожним право на розумний вибір в політичних питаннях або в підтримці якої-небудь політичної партії. Деякі з членів Церкви все ж бувають залучені до політики. Це їх особисте право і рішення. Таким Церква радить: в зв'язку з існуючими розбіжностями між політичними партіями, християнам, бажаному зайняти відповідальну посаду за допомогою виборів, потрібно суворо дотримуватися норм закону і християнської моралі і краще виступати незалежними кандидатами. Тоді, представляючи своїх виборців, вони не будуть пов'язані з позицією або курсом яких-небудь політичних партій і тому вільні діяти згідно з особистими переконаннями.

Адвентисти, запрошені для роботи в уряді (місцевого, обласного, рівнів) або що балотуються як кандидати на виборах, не зазнають за це критики або засудження з боку Церкви. Хіба що їх діяльність або поведінка явно суперечать її вченню і етичним нормам, приносять їй безчестя і розділення. Залишаючись вірними принципам і вченню Церкви Адвентистів Сьомого Дня, вони мають право зберігати за собою не тільки членство, але і служіння в помісній церкві.

Стримуватися від будь-якої політичної діяльності неодмінна умова для всіх штатних співробітників Церкви. Згідно з Священним Писанням, неможливо по-теперішньому часу служити двом панам (див. *Мт. 6:24*). Оскільки Церква зберігає нейтралітет щодо політичних партій, від всіх служителів і вчителів церковних установ вимагається, щоб весь свій час вони приділяли церковному служінню і стримувалися не тільки від будь-якої політичної діяльності, але і від агітації за яку-небудь політичну партію. У той же час, будучи громадянами своєї країни, вони мають право залишити церковне служіння і зайнятися політичною діяльністю.

Апостол Павло дав молодому служителю Тимофію аналогічну раду відносно небезпеки поєднання духовних і мирських справ: *«Ніякий воїн не зв'язує себе справами життєвими, щоб догодити воєначальнику»* (2 *Тим. 2:4*). Християнам потрібно усвідомлювати важливість їх прикладу в політичному і суспільному житті і прагнути не допускати того, що дискредитувало б ім'я Боже або Церкву.

Свобода совісті

В основі адвентистської місії лежить тверде переконання в тому, що свобода совісті повинна бути гарантована всім людям. Свобода совісті і релігії включає в себе свободу віросповідання, можливість реалізувати свій релігійний вибір або не сповідати ніяку релігію, право міняти свою віру, створювати релігійні установи і керувати ними у відповідності зі своїми конфесійними положеннями. Це також має на увазі свободу збиратися разом для навчання і богослужіння, поклонятися Богу, згідно з біблійною заповіддю, в сьомий день тижня (суботу) (*Вих. 20:8-11, Мт. 24:20*) і розповсюджувати релігійні погляди за допомогою літератури, публічної проповіді або через засоби масової інформації. Адвентисти розраховують мати адекватний доступ до ЗМІ нарівні з іншими Церквами.

Адвентисти Сьомого Дня вважають своїм обов'язком відстоювати принципи свободи совісті для всіх людей. Рухомі любов'ю до ближніх, ми готові захищати права тих, чия свобода совісті обмежується або зневажається. Така діяльність може нанести певну втрату як окремим представникам Церкви, так і церковній організації загалом. Однак це та ціна, яку ми добровільно платимо в ім'я слідування за нашим Спасителем, Який невпинно захищав тих, хто потрапляв в немилість і позбавлявся власної свободи. Ми виступаємо в захист свободи

совісті і релігійної свободи як основоположного права людини, відповідно до біблійного вчення і міжнародних правових документів, будучи прихильниками їх широкого тлумачення. Адвентисти схвалюють положення ст. 18 Міжнародного пакту про громадянські і політичні права (що набрав чинності в тому числі і в Україні 23.03.1976 р.) про те, що здійснення людиною своїх прав і свобод не повинне порушувати права і свобод інших осіб. Кожна людина має також право на уважний розгляд справи, коли її совість не дозволяє виконати певні обов'язки.

Ми збираються і надалі співпрацювати, об'єднуватися і взаємодіяти зі всіма релігійними, громадськими організаціями і людьми доброї волі в справі захисту релігійної свободи для всіх людей, включаючи і тих, чий світогляд відрізняється від нашого.

Права людини. Права і свободи людини повинні розповсюджуватися на всіх людей і повсюдно поважатися і охоронятися. Християнам потрібно за допомогою законних мирних засоби захищати ці права і боротися за звільнення людей від всілякого роду пригнічення і поневолення. У цьому укладається суть біблійних заповідей «люби ближнього свого як самого себе» (Мт. 22:39) і «як хочете, щоб з вами чинили люди, так і ви поступайте з ними» (Мт. 7:12).

Міжнародні правові документи. Ми віримо, що свобода думки, совісті і релігії є основним і невід'ємним правом людини. Вона була визнана в наступних документах, прийнятих ООН і встановлених в основу Конституції України:

1. Загальна декларація прав людини ООН (1948 р.), стаття 18.
2. Європейська конвенція про захист прав людини і основних свобод (1950 р.), стаття 9.
3. Міжнародний пакт про громадянські і політичні права (1976 р.), стаття 18.
4. Декларація про ліквідацію всіх форм нетерпимості і дискримінації на основі релігії або переконань (1981 р.).

Конституція і релігійна свобода. Свобода совісті, віросповідання і інші права людини надійно захищаються, коли вони закріплені конституцією суверенної держави і гарантуються нею. Конституція України відображає основні положення міжнародних договорів і, отже, гарантує і захищає свободу совісті і релігійну свободу своїх громадян. Церква високо оцінює положення Конституції, особливо розділи про права і свободи, і вважає, що необхідно спостерігати за правозастосувальною практикою цих конституційних норм і сприяти тому, щоб законотворчий процес не був направлений на порушення права на свободу віросповідання.

Віротерпимість. В останні роки в цілому ряді країн, в тому числі і в Україні, стали все виразніше виявлятися нетерпимість і екстремізм (в тому числі і на релігійному ґрунті), ворожнеча і інші форми ксенофобії, тероризму і насильства. Відносини в суспільстві (в тому числі і міжконфесійні) ще не придбали тієї міри толерантності, коли можна було б говорити про те, що всі без виключення політичні, громадські і релігійні організації беззастережно слідуєть принципам згоди, що терпимість (і особливо віротерпимість) зайняли встановлене ним місце в правовій свідомості людей.

У історії людства нетерпимість була присутня завжди, породжуючи війни, релігійне переслідування, ідеологічне протистояння. У повсякденному житті вона виражалася і продовжує виражатися в фанатизмі, стереотипах, образах, а в державному масштабі в расовій дискримінації, переслідуванні по національній, релігійній ознаці, порушенні найважливіших демократичних свобод. Глобалізація економіки, швидкий розвиток комунікацій, урбанізація і інтеграційні процеси роблять будь-яку ескалацію нетерпимості потенційно небезпечною для всього світу. Усвідомлення цієї загрози політиками і світовою громадськістю зробило досягнення загальної толерантності однією з важливих цілей розвитку світової спільноти. Як відомо, з ініціативи ЮНЕСКО ООН оголосила 1995 р. міжнародним роком толерантності. Підсумком цього року було прийняття Декларації принципів толерантності.

Згідно з визначенням, даним в Декларації принципів толерантності, підписаній 185-ю державами, толерантність означає «повагу, прийняття і правильне розуміння багатого різноманіття культур нашого світу, форм самовираження і способів вияву людської індивідуальності». Це визначення має на увазі терпиме відношення до інших

національностей, рас, кольору шкіри, статі, віку, інвалідності, мові і т. д. Потрібно зазначити, що толерантність розуміється в Декларації як активне відношення до релігійних, політичних або інших думок, національного або соціального походження, що формується на основі визнання універсальних прав і основних свобод людини.

В Україні нині поширені етнічна і релігійна фобії. Виховання толерантності в нашому суспільстві є сьогодні справою першорядної ваги. Духовні учбові заклади, яких з кожним днем стає все більше, можуть зіграти тут вирішальну роль. Відповідна учбова програма затвердить в соціальну практику норми толерантної поведінки, що визначають стійкість поведінки окремих осіб і соціальних груп в різних ситуаціях соціальної напруженості як основи громадянської згоди в демократичній державі.

Дотримання вищеназваних принципів в практичній діяльності державних органів, політичних партій, громадських і релігійних організацій, засобів масової інформації допомогло б уникнути різного роду конфліктів і неминуче ним супутніх виявів нетерпимості і екстремізму. Церква АСД засуджує всякого роду упередження і прояви негуманного ставлення до людей, вважаючи при цьому, що необхідно бути толерантними до переконань і звичаїв інших людей. Християни і всі люди доброї волі повинні визнавати право будь-якої людини думати або діяти інакше, чим вони. Діалог набагато краще, ніж протистояння. Люди повинні навчитися без взаємних образ приходити до згоди, без почуття ненависті або злоби обговорювати різні точки зору. Це означає не покірність або принизливе підкорення, а партнерство і повага рівних прав всіх людей. Толерантне ставлення до чужих переконань - краща профілактика проти всякого роду екстремізму.

І, нарешті, терпимість в її кращому значенні означає не тільки визнання за людьми права на власний світогляд, але також доброзичливість і порозуміння у ставленні до кожної людської особистості. Церква повсюди вносить свій посильний внесок у виховання духу толерантності, сприяючи тим самим зміцненню миру і стабільності в суспільстві. Адвентисти України активно беруть участь в різного роду акціях (конференціях, конгресах, симпозиумах, круглих столах), направлених на формування в свідомості суспільства толерантності, друкують відповідну літературу, покликану виховувати повагу до вибору віросповідання, закликають до міжконфесійної співпраці, миру і згоди.

*Роберт Насиров**

ИСЛАМ В УКРАИНЕ: ПУТИ ПРЕОДОЛЕНИЕ СТЕРЕОТИПОВ ПРОШЛОГО

Прошло более 10 лет со времени обретения Украиной независимости. В этот период перед мусульманами открылись возможности для возрождения и развития своего духовного наследия. В советский период права верующих попирались. Были разрушены или переданы под другие цели мечети и медресе. Сейчас стоит вопрос возвращения и строительства новых культовых сооружений.

Ныне, скорее всего из-за сохранившегося менталитета и бюрократического аппарата, возникают проблемы при выделении участков под мечети и кладбища. В некоторых регионах Украины отказываются регистрировать исламские общины, имеющие типовый устав, утвержденный непосредственно государственным Комитетом по делам религий. В этой связи для стабильности межконфессиональных отношений необходимо преодолеть сложившиеся стереотипы и найти взаимопонимание между религиозными объединениями и органами власти.

Многие вопросы решают организации в деятельности которых принимают участие представители разных конфессий. Это, например, Всеукраинский совет церквей и религиозных организаций.

* помічник муфтія Духовного Управління мусульман України.

Возникают сложности в деятельности религиозных общин из-за несовершенства закона «О свободе совести и религиозных организациях» и прежде всего в регистрации организаций занимающихся религиозной деятельностью. Как показывает международный опыт это не раз приводило к конфликтным ситуациям и не упорядоченности во взаимоотношениях между религиозными общинами и органами власти. В связи с этим в ряде стран были приняты постановления о том, что не может быть двух структур объединяющих религиозные организации одной конфессии. В Украине этот опыт пока еще не учтен. Так же слабым местом закона является возможность регистрации религиозной организации десятью физическими лицами достигшими совершеннолетия. Из-за этого религиозные организации могут возглавлять люди не имеющие религиозного образования. Такие случаи имели место в Украине.

Кроме того в законе не существует пункта по которому религиозной деятельностью имеют право заниматься только религиозные организации. Из-за этого в Украине появился ряд общественных организаций, которые наряду с другими видами деятельности занимаются религиозными вопросами и при этом из-за своего юридического статуса не находятся в ведении Комитета по делам религий. Опять же в подобных организациях очень часто люди не имеют образования полученного в религиозных учебных заведениях и распространяют свое понимание религии, которое во многом расходится с общепринятыми канонами и даже можно говорить о том, что под маской Ислама распространяются идеологии не имеющие ничего общего с этой религией. Это например сторонники ваххабизма и партий именуемых «Братья-мусульмане» и «Хизб ат-Тахрир». На Интернет-сервере последней заявляется, что это не религиозная организация, не образовательное учреждение и не благотворительное общество, а политическая партия целью которой является перекрой современной политической карты мира, который влечет за собой подрыв территориальной целостности государств и формирование так называемого великого Халифата основанного на идеологии «Хизб ат-Тахрир». В начале июня 2003 г. в Москве было арестовано около 100 сторонников этой партии. Тенденции к распространению влияния указанных организаций имеются и в Украине.

Распространению экстремистской идеологии способствуют многие факторы. До сих пор не определен перечень террористических и экстремистских организаций, представляющих угрозу для государственной безопасности. Хотя подобное уже сделано во многих странах мира, где предпринимаются конкретные меры по противодействию распространению экстремизма. И соответственно происходит отток представителей экстремистских течений в другие страны, где они ищут благодатную почву для внедрения своей идеологии. Этот процесс довольно сложно определить на начальном этапе и поэтому, когда обнаруживается распространение экстремизма бывает сложно предпринять какие-либо меры по противодействию.

Поэтому в современных условиях в Украине назрела острая необходимость усовершенствовать законодательную базу, которая бы дала возможность эффективно противодействовать распространению экстремистской идеологии. На законодательном уровне дать четкое определение экстремистским течениям, организациям и политическим партиям, которые используют для популяризации своей идеологии религиозные лозунги.

Отдельно следует отметить развитие исламского религиозного образования. Десять лет назад в Киеве был открыт Исламский университет, который готовит специалистов в области религиозных наук не только для Украины но и для других стран СНГ. Спустя несколько лет была открыта общеобразовательная школа с углубленным изучением исламской культуры и восточных языков. Однако до сих пор существует проблема признания диплома ВУЗа и предоставления льгот для студентов. Были открыты издательства религиозной литературы и прессы, что позволяет удовлетворить спрос на информацию об Исламе. Подобные издания пользуются большой популярностью как у мусульман так и у религиоведов, востоковедов и историков, так как позволяют получить сведения об убеждениях и жизни мусульман, что называется из первых рук.

Также необходимо затронуть преподавание религиозных курсов в школах и высших учебных заведениях. Сейчас идет разработка и издание новых учебников по этой дисциплине. Однако не до конца преодолен советский стереотип мышления из-за чего очень часто информация о религии подается с искажениями и мусульманам приписываются взгляды, которых они не разделяют. Так например, одной из распространенных ошибок является неправильное толкование смысла обрядов Хаджа (паломничества в Мекку). Во многих учебниках написано, что мусульмане посещают Мекку для поклонения черному камню, который находится в Каабе. Однако это не так, потому что мусульмане поклоняются только Единому Богу - Аллаху.

Для того, что бы дать людям правильные и объективные сведения об Исламе является целесообразным привлечение к проведению религиозных лекций студентов Исламского университета и исламских духовных лиц, организовывать посещение студентами светских учебных заведений мечетей и медресе для более близкого знакомства с жизнью мусульман Украины. Это может способствовать преодолению негативных стереотипов, которые сформировались в обществе относительно мусульман. Опыт подобного сотрудничества в Украине уже существует. Лекции в Духовном управлении мусульман Украины посещают студенты ряда киевских ВУЗов в том числе и Института философии.

Будем надеяться, что все вышперечисленное будет способствовать укреплению безопасности государства и стабильности в украинском обществе.

В.Сумовський

ІСТОРІЯ РОЗВИТКУ ДУХОВНОГО ВЧЕННЯ ЄДИНОЇ ВІРИ В УКРАЇНІ ТА СУТЬ ЙОГО ОСНОВНОГО ПОЛОЖЕННЯ

Історія розвитку духовного руху Єдиної Віри почалася 18 серпня 1991 р. в м.Мінусінську, що на півдні Красноярського краю в Росії, вперше прозвучавшим Словом Віссаріона. Віровчення Єдиної Віри стало відомим в Україні в 1992 р., коли Учитель вперше приїхав сюди, несучи звістку про Останній Завіт. Віссаріон побував в містах Черкасах, Києві, Харкові, де проголосив проповідь “Передсповіщення”. Відбулися зустрічі також у Львові, Івано-Франківську та Чернівцях. В кожному місті знаходилися люди, які виявляли цікавість до незвичайної Людини і її пристрасного і натхненого Слова. Вдруге Віссаріон приїхав в Україну в 1994 р. уже з кількома учнями. Він зупинявся у Запоріжжі, Дніпропетровську, Харкові, Києві, Одесі. В містах, в яких побував Учитель, залишалися послідовники його вчення, їх число з року в рік зростає.

Нині в Україні є дві офіційно зареєстровані релігійні громади Єдиної Віри Церкви Останнього Завіту – в Києві і Харкові. Об’єднання послідовників Єдиної Віри діють в Запоріжжі, Одесі, Донецьку, Луцьку, Черкасах; є послідовники у Львові, Тернополі, Рівному, Івано-Франківську, Жовтих Водах, Кривому Розі та ін. містах України.

Людина, якій уже довелося бачити і чути Віссаріона, читати його бесіди, Звернення, що друкуються в томах Останнього Завіту (СПб., 1997-2002; видання постійно продовжується), знає, наскільки незвичайна ця особистість. Масштаб та велич її не зразу вкладається в свідомості, не вписується в межі звичного для сучасного укладу життя: Віссаріон відкриває себе людству як втілена Істина, живе Слово Бога. Недивно, що носій цього найвищого звання і найвідповідальнішої місії викликає в суспільстві оцінки полярні, відношення неоднозначне – від активного несприймання до щирого “благословення”.

Звичайно, до нового теоретичного і адекватного загального сприйняття Останнього Завіту ще далеко. Цьому перешкоджає існуючий дефіцит пізнання і інтелекту, а головне – поки що недостатня якість душі в кожного з нас. До цього вчення,

як підкреслює й сам Віссаріон, необхідно дозріти – духовно-чуттєво, життєво-практично та інтелектуально. А для цього потрібен час.

Роки ідуть - і, дійсно, до Віссаріона і Його вчення починають відноситись у суспільстві з постійно зростаючого повагою. За дванадцять років (1991-2003 рр.) у Віссаріона появилось багато тисяч послідовників. І не тільки в країнах СНД, але й, наприклад, в Болгарії, Німеччині, Італії, Франції, США, Мексиці. Можна відмітити як знаменний факт і нещодавнє одностороннє вибрання Віссаріона в члени Міжнародної академії “Духовна єдність народів світу”, в склад якої входять відомі вчені, дипломати, представники християнської й ісламської конфесій.

Вчення Віссаріона широко сприймається в світі і все частіше усвідомлюється представниками великої науки як цільне, логічно бездоганне, морально чисте і світле. Як безцінне вчення воно притягує до себе тим, що творчо озмістовнює попередні людські досягнення, допомагає вирішити велетенську плутанину в розумінні Бога і людини, Творця Вселеної (Абсолюту, Єдиного) і Отця нашого Небесного, джерела Любові і Творця душ людських.

Згідно вчення, суть людини – в розвитку духовності, виявленні Любові, людяності, радості життя. “Віднині ви повинні стати нездатними нести холод – ніколи, ні за яких умов і ні під яким знаменням ви не маєте права навіть подумати про когось погано”. Ці слова – ключові Слова вчення Віссаріона. Хто б не вивчав вчення Віссаріона – філософ або природознавець, психолог або педагог, теолог, історик, антрополог, - воно напевне вплине на шукаючого читача і відіграє для нього певну евристичну роль. Будь-який фахівець знайде у вченні немало приводів для роздумів, обмірковування і розширення багато чого в своєму світосприйнятті, багажу знань, духовному досвіді. Зупинюсь на деяких ключових моментах найважливішого положення вчення Єдиної Віри.

Висхідне і найважливіше положення Останнього Завіту полягає в тому, що Творець Вселенної (Абсолюту, Єдиний) і Отець Небесний – зовсім не одне і те ж. Це два Творчих Джерела у Світобудові, які розведені в часі та просторі. Перше джерело створює Всесвіт, життя, розумних істот, тоді як друге – людську душу. Отже, Отець Небесний є Бог тільки людства, єдиний і живий Бог людей, духовно – генетичне джерело глибинної суті.

На перший погляд, це твердження Віссаріона здається не лише несподіваним, але й довільним. Однак, в міру заглиблення в істину Останнього Завіту, читач у змозі відзначити, що всякий раз, при проектуванні на будь-яку проблему буття людини в світі, ця висхідна теза дієво спрацьовує, дозволяє послідовно, глибоко і точно вирішити цю проблему. Іншими словами, висхідне твердження Віссаріона, нібито повністю позбавлене доказовості, доводять себе через розгортання і конкретизацію свого внутрішнього світоглядного потенціалу. Відбувається те, що в змістовній логіці відповідає принципу самообґрунтування висхідного пункту. Великий математик Анрі Пуанкаре справедливо вказував: ” Найбагатша і найвірніша теорія та, в якій при найменшій кількості посилок створюється найбільша кількість наслідків”. Те ж відбувається із вченням Віссаріона. Із одиничного посилення тут виростає принципово нескінченна кількість наслідків, причому глибоко змістовних, евристичних і які мають життєво практичне значення.

Наслідки ці полягають у виявленні віковичних загадок: по-перше, проблеми космогенезу, структури і динаміки Світобудови; по-друге, особливого процесу антропогенезу, а значить, суті людини і її місця у Всесвіті.

При цьому рішення даються не у вигляді туманно символічних або міфічно-поетичних уявлень. Ці рішення відповідають духовним, інтравертним та фундаментальним джерелам наукових знань і новітнім даним в області космології, сучасної фізики, психології, теорії свідомості тощо. Можна зробити висновок, вчення Єдиної Віри випереджає серйозні наукові відкриття і пропонує відповідні орієнтири розвитку філософської парадигми.

РОЗДІЛ III. ПРОБЛЕМИ СВОБОДИ БУТТЯ РЕЛІГІЇ В ДЕМОКРАТИЧНІЙ УКРАЇНІ

*Михайло Бабій**

СВОБОДА РЕЛІГІЇ: ТЕОРЕТИЧНИЙ І ПРАКТИЧНИЙ КОНТЕКСТ

Релігійна ситуація, яка склалася в Україні за роки незалежності, суттєві кількісні й якісні зміни, які відбулися і/або відбуваються в релігійному середовищі, значною мірою визначаються рівнем практичної реалізації принципів свободи совісті, свободи релігії в нашій державі.

Разом з тим теоретичні й практичні аспекти проблем свободи совісті і, зокрема, свободи релігії зберігають свою актуальність і суспільну гостроту та значущість. Варто відзначити зростання уваги вітчизняних і зарубіжних науковців (релігієзнавців, правознавців, політологів, філософів) до цієї тематики.¹ Зрозуміло, що така зацікавленість диктується передусім проблемами практики, а у цьому зв'язку – необхідністю теоретичного осмислення тих граней свободи совісті, свободи релігії, які є найбільш важливими.

Аналіз наявних наукових досліджень означених проблем дає підстави для висновку, про відсутність системності і комплексності в їх осмисленні. Нерідко поняття “свобода совісті”, “свобода релігії” ототожнюються, вживаються без розкриття їх змісту, внутрішньої сутності та специфіки і в більшості випадків трактуються як категорії права.

Навіть у міжнародних правових документах різниця між цими поняттями ігнорується, їх вживають без відповідного пояснення. Тому цілком обґрунтованою є необхідність розкриття суті цих понять, їх структури, взаємозв'язку, предметного поля вияву.

Вважаю за необхідне у цьому зв'язку зупинитися на змісті означених понять, їх співвідносності.

Зауважимо, що коли ми ведемо мову про свободу совісті, то маємо на увазі перш за все філософсько-етичну категорію, що у своїй сутності перебуває в нерозривному зв'язку із сенсом, світоглядними, морально-етичними координатами буття людини. Це – духовна цінність, атрибутивна ознака особистості. Цілком логічно, що феномен свободи совісті розглядається як “первісна свобода, що лежить в основі *всіх інших свобод*”.

Як поняття “свобода совісті” характеризує внутрішню здатність людини осмислювати, оцінювати різні моральні, світоглядні, в тому числі й релігійні парадигми, вільно, без будь-якого зовнішнього примусу робити завізований власною совістю вибір, переводити їх ціннісно-сміслові параметри в площину своїх переконань, життєвих орієнтирів, а також можливість безперешкодної її самореалізації на основі свого самовизначення.

В даному контексті категорія “свободи совісті” охоплює своїм змістом широку сферу духовного, світоглядного буття людини, в якій вона вільно самовизначається і самоактуалізується. Тобто, коротко кажучи, свобода совісті – це умова і можливість вільного духовного самовизначення особистості, самореалізації її.

Очевидним є той факт, що релігія в просторі означеної сфери постає лише як одна з важливих її структурних елементів, однак не покриває її. Тому, коли ми ведемо мову про проблеми вільного самовизначення і самореалізації людини в релігійній площині, то цей процес ми характеризуємо через поняття “свобода релігії”.

*

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

¹ Див., наприклад: Релігійна свобода і права людини. В 2-х т. – Л., 2000-2001; Права человека и религия. Хрестоматия. – М., 2001. Релігійна свобода. Науковий щорічник - №1-6 – К., 1998 – 2002; Религия, политика и права человека – М., 2002; Бурьянов С.А. Свобода совести в российской науке, законотворчестве и правоприменении // Право и политика - № 7. М., 2001 С. 26-37.

Це дає можливість стверджувати, що поняття “свобода совісті” і “свобода релігії” тісно взаємопов’язані, однак не є тотожними. Вони співвідносяться як ціле (*свобода совісті*) і частина (*свобода релігії*). Свобода релігії постає як свобода релігійної совісті.

Варто ще раз підкреслити, що свобода релігії, будучи однією з важливих структурних складових свободи совісті “стосується того, що є благом людського духу,... всього того, що має відношення до вільного функціонування релігії в суспільстві”.¹

Відзначимо, що у самому визначенні поняття “свобода релігії” чітко проглядається її внутрішній і зовнішній аспекти. Суть її внутрішнього аспекту – це свобода самовизначення особистості в площині релігійних орієнтирів, цінностей. В даному контексті свобода постає як “феномен повного внутрішнього самовизначення”, як його умова і можливість.

Відмітимо, що важливим, визначальним є те, що коли ми експлікуємо свободу релігії, то маємо передовсім на увазі проблеми, пов’язані не тільки з віруючою людиною, яка вже здійснила свій вибір і самостверджується в системі конкретних релігійних координат приватно чи у певній релігійній спільноті, а із особистістю, яка ще не є віруючою (*або ж знаходиться в ситуації заміни віросповідання*), а лише шукає істину у царині “вічних питань”, сенс свого життя в релігії, свій шлях до Бога. Тобто йдеться про індивіда, який самовизначається в релігійній площині.

Проблеми, які вирішує людина в ході цього складного інтропсихологічного, інтелектуального процесу, питання, які вона ставить сама собі, своєму життєвому, духовно-ціннісному досвіду, аналіз і оцінка наявних альтернатив свідчать про свободу її розуму, волі, совісті, про їх узгоджену здатність вільно шукати такі вирішення проблеми “які могли б надати життю повного сенсу”. Відзначимо, що такого роду пошук є для неї іманентною, глибоко духовною спонукою. Цей пошук постає як своєрідний “пробуджений запит духу”, як потреба “все своє існування оперти на істині, визнаній остаточно, що дає впевненість і не підлягає ніяким сумнівам”². Для багатьох людей такою істиною стає конкретне релігійне вчення, як вияв вільної реалізації “запиту духу”, що відбувається через їхнє самовизначення, через вибір, який є його вузловим моментом.

Як справедливо наголошував відомий російський філософ І.А.Ільїн “...тільки вільне переконання має духовну силу і життєву вагу: тільки воно охоплює останню глибину особистості”³. Таким чином релігійність виростає з “глибокого прагнення людини до істини” і є наслідком її вільного особистого “шукання Божественного”. Отже віра, релігійні переконання тільки тоді істинні, коли вони є результатом вільного, самостійного вибору людей, коли вони постають “ділом закону, написаного в їхніх серцях” (*Рим. 25:15*). У результаті самовизначення, вільного вибору релігійні ідеї, цінності, орієнтири сприйняті розумом, серцем, совістю “набувають суб’єктивно-особистісного змісту” і функціонують як своєрідний “живий орган” власного “Я” віруючої особистості. Цей процес надзвичайно складний. Він передбачає глибоку перебудову внутрішнього світу індивіда. Набуті релігійні переконання, цінності утворюють чіткий мотиваційний каркас самореалізації віруючої людини.

Релігійна самореалізація – це вільна, без будь-якого примусу публічна маніфестація особистістю своїх переконань і узгодження з їх суттю своїх вчинків, дій, життєдіяльності. Це один з важливих структурних компонентів свободи релігії. Остання набуває свого актуального (суспільного) буття саме в контексті релігійної самореалізації.

Свобода релігії виявляє себе як на особистісному рівні, так і на рівні релігійних спільнот. В особистісному, суб’єктивно-екзистенційному вимірі свобода релігії постає як свобода віросповідання. Інколи вживають поняття “свобода віровизнання”. Як перше, так і друге поняття вказує на належність віруючої людини до конкретної конфесії,

1

Декларация о религиозной свободе // Второй Ватиканский собор. Конституции, Декреты, Декларации – Брюссель, 1992 – С.439.

² Енцикліка “Fides et Ratio” святішого отця, Івана Павла II // Віра і розум – двоє крил людського духу. – К., 2001. – С.31.

³ Ильин И.А. Путь к очевидности. – М., 1993. – С.370.

сприйняття нею цілком конкретного віровчення. Зауважу, що в процесі релігійного самовизначення індивід вибирає не релігію взагалі, а конкретні релігійні цінності, орієнтири, релігійну парадигму певного віросповідання.

Богослови, зокрема католицької церкви, ведучи мову про віруючу особистість, її свободу в релігійному контексті, акцентують увагу саме на поняттях “свободи віросповідання”, “право на свободу віросповідання”. Структурно свобода віросповідання включає:

- свободу вибору людиною конкретного віросповідання;
- свободу мислити, вірити як того бажає особистість;
- свободу мати, приймати і змінювати віросповідання;
- свободу сповідувати свою релігію як приватно, так і публічно, індивідуально чи разом зі своїми одновірцями;
- свободу здійснення релігійних обрядів, культу, ритуалів, нормативних приписів свого віросповідання;
- свободу шукати, отримувати і використовувати релігійну інформацію;
- свободу одержувати релігійну освіту, забезпечувати навчання і виховання своїх дітей у відповідності з власними релігійними переконаннями;

Означені елементи структури свободи віросповідання відображають особистісні аспекти цієї свободи. У своїй переважаючій більшості вони стосуються передовсім сфери совісті особистості, а тому будь-яке втручання у цю царину з боку влади, інших осіб чи релігійних спільнот є незаконним і неприпустимим. Лише три з них: свобода сповідувати публічно свою релігію, свобода здійснення релігійних обрядів, ритуалів, культу; свобода проповідувати, поширювати основи свого віросповідання, себто ті, що потребують “індивідуально-колективних та прилюдно-приватних” зовнішніх виявів, підлягають правовому регулюванню і навіть обмеженню з боку держави. Тобто обмежень може зазнавати, кажучи узагальнено, лише релігійна практика. Ці обмеження мають встановлюватися законом з чітко окресленою метою: *бути необхідними у демократичному суспільстві в інтересах національної безпеки, охорони громадського порядку, здоров'я чи моралі, або забезпечення належного визнання, захисту прав і свобод інших осіб.*¹

Загальновідомо, що релігія є такою сферою життєдіяльності віруючої людини, де її суспільний характер виявляється найбільш рельєфно.

Відповідні статті міжнародних правових документів, законодавчих актів, Конституції України, що стосуються свободи релігії беззастережно поширюють її і на релігійні спільноти, вказуючи на свободу для індивідів “...сповідувати свою релігію і переконання як одноособово, так і спільно з іншими... у відправленні культу, виконанні релігійних та ритуальних обрядів і вчень”.² Принцип “спільно з іншими” вказує на можливість для віруючої людини добровільно об'єднуватися зі своїми одновірцями в релігійні спільноти, “*братства віри, поклоніння і служіння Богові*”, з метою колективного сповідання релігії, “здійснення богослужіння, яке личить, на їхню думку, Богові і яке сприяє спасінню їхніх душ”³, а також для вільного здійснення культових дій, церемоніальних актів, ритуалів, обрядів, поширення основ свого віровчення, місіонерської та іншої релігійної діяльності.

Релігійна спільнота (*релігійне об'єднання, громада, церква, деномінація, релігійна група тощо*) є вільним утворенням громадян – одновірців, метою якого є задоволення їхніх релігійних потреб. Кожна така спільнота має свою внутрішню структуру, статут,

¹ Див.: Загальна Декларація прав людини [ст. 29]; Міжнародний пакт про громадянські політичні права [ст.18 (3)]; Європейська конвенція з прав людини [ст. 9 (2)]; Конституція України [ст. 34] // Правові основи свободи совісті, релігій та релігійних організацій. – К., 2002. – С. 11,13,28,68.

² Див.: Загальна Декларація прав людини (ст. 18) і міжнародний пакт про громадянські і політичні права (ст. 18); Європейська конвенція з прав людини (ст. 9); Конституція України (ст. 35) // Правові основи свободи совісті, релігій та релігійних організацій. – К., 2002. – С. 11, 12, 28, 68.

³ Локк Д. Письмо о веротерпимости //Английское свободомыслие: Д.Локк, Д.Толанд, А.Коллинз – М., 1981. – С. 34.

який регламентує не тільки питання, пов'язані із сповіданням релігії, а і торкається проблеми дисципліни, норм поведінки віруючих тощо. В даному контексті право на свободу релігії, що реалізується “спільно з іншими” стосується “більшого ніж простої арифметичної суми індивідів”. Воно охоплює “широке коло дій”, які значною мірою виходять за межі богослужбових.

Католицька церква, наприклад, відносить сюди свободу підтримувати своїх членів у релігійному житті та підтримувати їх навчанням, розвивати такі інституції, в яких їхні члени співпрацюють у тому, щоб уладнати своє життя відповідно до собі властивих релігійних засад... свободу будівництва релігійних будівель та в набутті і використанні відповідного майна, тощо.¹

В релігієзнавстві свобода діяльності релігійних організацій характеризується через поняття “свобода церкви”. Зрозуміло, що включення до нього терміну “церква” є дещо умовним. Коректнішим було б вживати понятійний конструкт “свобода релігійних організацій (об'єднань)”, маючи на увазі всю поліваріантність їх вияву і враховуючи, що поняття “церква” не покриває наявне розмаїття видів (*munit*) релігійних спільнот. Слід враховувати також і те, що за своїм змістом воно неоднозначне.

Зауважимо, що в законодавчих актах різних країн, зокрема тих, що є учасниками СНД, і стосуються проблем свободи совісті, релігій в її колективному вияві використовуються різні, хоча і близькі за своєю сутністю термінологічні конструкти: “релігійні утворення” (*Азербайджан*), “релігійні організації” (*Україна, Вірменія, Білорусь, Туркменістан*), “релігійні об'єднання” (*Казахстан*), “культи” (*Молдова*), “релігійні об'єднання” і “релігійні організації” (*Росія*). А в законодавстві *Литви* вживається термін “релігійні общини і спільноти”². В міжнародних правових актах рідко, але зустрічається термін “об'єднання віруючих, релігійні культу, організації чи асоціації”³.

У документах католицької, протестантських церков вживаються терміни “свобода релігійних спільнот”, “свобода Церкви”. Зокрема, в “Декларацію про релігійну свободу” включено окремих параграф “Свобода Церкви”, в якому наголошується на необхідності “щоб Церкви користувалися такою свободою дій, якої вимагає турбота про спасіння людей... Свобода Церкви є головною вимогою у відносинах між Церквою і публічними властями, а то і цілим цивільним ладом... Церква також вимагає для себе свободи як спільнота людей, які мають право жити в цивілізованому суспільстві відповідно до приписів християнської віри”⁴.

Узагальнюючи, слід сказати, що в робочому контексті доцільним є вживання уже конституційованого в релігієзнавстві поняття “свобода церкви”. Воно характеризує *ступінь автономності, незалежності релігійних організацій в богослужбовій, культовій діяльності, формуванні їх внутрішнього устрою, структури управління, їх правовий статус, можливості вільної реалізації своєї місії і тих завдань, заради яких вони і створювалися*. Іншими словами, воно, це поняття, відображає соціально-правові, політичні, економічні можливості автономного функціонування в державі церкви, релігійних об'єднань, громад та інших релігійних організацій.

Відзначимо ще раз, що свобода віросповідання - це вияв індивідуальної свободи, а свобода церкви – різновид свободи суспільної.

Поняття “свобода церкви” є одним з важливих компонентів структури свободи релігії, тісно пов'язане зі свободою совісті, але не входить до її структури.

У даному контексті права і свободи релігійних організацій слід розглядати як дериват від права кожного віруючого індивіда на свободу віросповідання. Отже, “існує

¹ Див.: Декларація про релігійну свободу // Права людини в Україні. Інформаційно-аналітичний бюлетень. - Вип. №:16 - К.-Х., 1996. – С.98.

² Див.: Протопопов А.О. Религия и закон. Правовые основы свободы совести и деятельности религиозных объединений в странах СНГ и Балтии. Сборник – М., 2002. – С. 58 - 215

³ Див.: Прикінцевий акт наради з безпеки та співробітництва в Європі; Підсумковий документ Віденської зустрічі представників держав-учасниць наради з безпеки і співробітництва в Європі // Правові основи свободи совісті, релігій та релігійних організацій. – К., 2002. – С. 30, 31-32.

⁴ Див.: Декларація про релігійну свободу // Права людини в Україні. Інформаційно-аналітичний бюлетень. - Вип. 16 – К.-Х., 1996. – С.104.

згідність між свободою Церкви і тою релігійною свободою, яку треба визнати як встановлений для всіх людей і спільнот правопорядок”¹.

Поняття “свобода церкви” включає структурно як свободу створення, управління, функціонування релігійних організацій, свободу богослужбової практики, так і свободу господарської, фінансової, благодійної діяльності. До структури свободи церкви також входять:

- свобода релігійних організацій засновувати і утримувати вільно доступні місця богослужінь і зборів;
- свобода виховувати, навчати, призначати і замінити свій персонал згідно своїх вимог і стандартів;
- свобода запрошувати і одержувати добровільні фінансові й інші пожертвування;
- свобода вступати в консультації з іншими релігійними культурами, установами та організаціями, в тому числі і зарубіжними, з метою співпраці і досягнення кращого розуміння потреб релігійних свобод;
- свобода створювати і утримувати відповідні благодійні або гуманітарні установи;
- свобода виробляти, набувати та використовувати у відповідному обсязі необхідні предмети і матеріали, пов’язані з релігійними обрядами, ритуалами, традиціями;
- свобода створювати релігійні навчальні заклади, недільні школи, вести викладання з питань релігії;
- свобода організованої місіонерської діяльності, поширення релігійної віри, основ того чи іншого віросповідання;

Цей перелік елементів структури свободи церкви, а отже і свободи релігії можна було б продовжити. Їх кількість та сутність не є величинами статичними, а - змінними, що детермінується різними факторами соціального, економічного, політичного плану, процесами, що відбуваються в релігійній сфері, зокрема її плюралізацією, і залежать від стану державно-церковних відносин.

Зауважимо, що свобода церкви, означені елементи її структури в частині, що виходить за межі чисто канонічної сфери (*форм, методологій богослужбової практики, культової діяльності в просторі вказаних вище обмежень*), знаходиться під контролем держави і регулюється нею через систему як соціальних законодавчих нормативних актів, так і в загальному галузевому законодавстві (*скажімо, Закон України “Про загальну середню школу”, “Про охорону дитинства”, “Про власність”, “Про плату за землю”, “Про банки і банківську діяльність”, “Про гуманітарну допомогу”; кодекси “Про працю”, “Про шлюб та сім’ю”, тощо*².. В цих актах викладені норми, обставини, які вказують на межі, в яких мають діяти релігійні спільноти, їх права. Відзначимо, що держава не втручається в внутрішнє життя релігійних організацій, якщо вони діють у рамках законів України.

При цьому в центрі уваги мають бути передовсім права і свободи людей, які є членами цих віросповідних об’єднань.

Таким чином релігієзнавче осмислення сутності, структури як самого поняття “свободи релігії”, так і змісту елементів, що творять його архітектоніку, дає можливість здійснити диференційований аналіз такого важливого і достатньо складного інтегрованого правового інституту, яким є свобода релігії.

¹ Там само.

² Див.: Законодавчі акти України з питань свободи совісті та релігійних організацій // Правові основи свободи совісті і релігії та релігійних організацій. – К., 2002. – С. 67 - 118

ПРОБЛЕМИ ГАРМОНІЗАЦІЇ СУСПІЛЬНО-РЕЛІГІЙНИХ ВІДНОСИН В УКРАЇНІ

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

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

В Україні за роки незалежності, завдячуючи втіленню в життя норм Конституції України, Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації”, положень Указу Президента України від 21 березня 2002 р. № 279 “Про невідкладні заходи щодо остаточного подолання негативних наслідків тоталітарної політики колишнього Союзу РСР стосовно релігії та відновлення порушених прав церков і релігійних організацій”, Постанови Кабінету Міністрів України від 14 лютого 2002 р. № 137 “Про умови передачі культових будівель — визначних пам’яток архітектури релігійним організаціям”, Рекомендацій Парламентських Асамблей Ради Європи під назвами «З релігії та демократії» (1396), «Протиправні дії сект» (1412), прийнятих відповідно у січні та червні 1999 року, інших національних та міжнародних нормативно-правових документів, вдалося сформуванню цивілізоване поле суспільно-релігійних відносин. І, до речі, воно за оцінками колишнього Верховного комісара ОБСЄ пана Ван дер Стула “може служити зразком для багатьох країн Європи, тобто в цілому вповні відповідає високим міжнародним стандартам.

Долаючи завали у сфері релігійно-церковного життя, що дісталися у спадок від комуністичного тоталітарного минулого, Українська Держава і надалі продовжує поступово реалізовувати курс *реального забезпечення* свободи совісті — свободи вільного вибору релігії, світогляду, свободи бути віруючим чи вільнодумцем, надання всім віросповіданням рівних прав і можливостей.

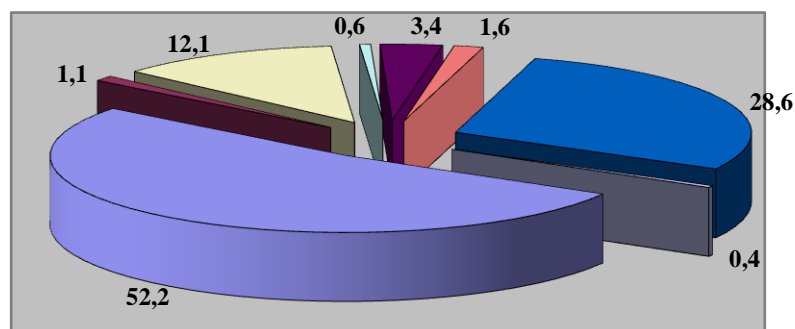
Впровадження демократичних принципів в державну політику стосовно релігійного життя знаходить своє відображення насамперед в тому, що українське суспільство конститується все більшою мірою як суспільство громадянське.

Це стосується релігійного життя. Так, станом на 01.01.2003 р. на теренах України, за даними Держкомрелігій України, представлені 52 віросповідних напрямки, в межах яких діють 28 535 релігійних об’єднання, що на 15,3 тис. осередків більше у порівнянні з 1991 р. При цьому провідні позиції продовжує зберігати за собою історично притаманне Українській Державі православ’я. Якщо ж подивитися на конфігурацію релігійного середовища України крізь призму чисельності присутніх в ньому конфесій, то вона загалом матиме наступний вигляд: (див. діаграму “Конфесійна карта України станом на 01.01.2003 р.”).

Активно також триває процес формування управлінських структур релігійних організацій: на початок поточного року в Україні діяло 269 духовних центрів та управлінь (цей показник на аналогічний період минулого року складав 248, а на початок 1992 р. - 104 одиниці). Підготовка кадрів священнослужителів здійснюється у 156 вищих та середніх духовних навчальних закладах (збільшення відповідно становить +9 і +141). Діють 346 монастирів, кількість яких проти 2001 р. зросла на 29, а проти 1991 — вшестеро. На ниві доброчинності та милосердя працює 334 місії і братства, а це на 23 більше, ніж у 2001 р. й у 2,7 рази перевищує показник 1991 р.

* завідувач відділу гуманітарної політики Національного Інституту стратегічних досліджень, к.філос.н.

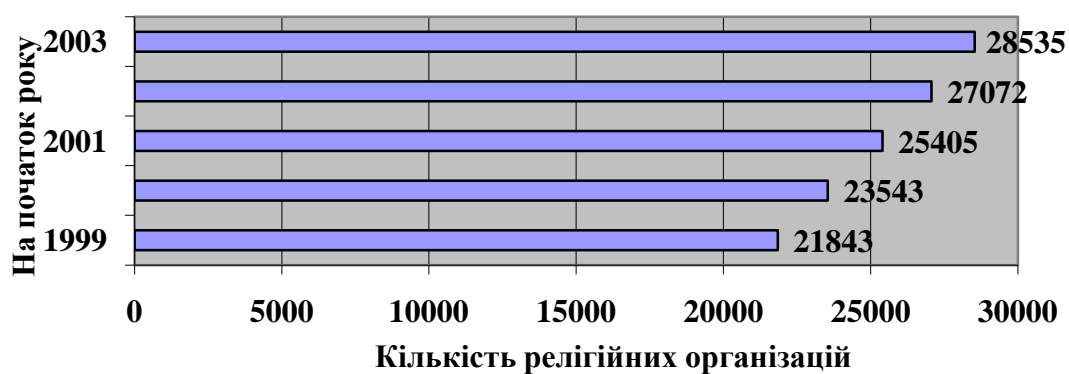
Конфесійна карта України станом на 01.01.2003 р.



■ Православ'я	■ Іудаїзм
□ Українська греко-католицька церква	□ Інші
■ Римсько-католицька церква	■ Мусульмани
■ Протестантизм	□ Східні культури

Впродовж останнього часу динаміка зростання інституційної мережі релігійних організацій фактично набула усталеного характеру і коливається в межах 4,5-8 відсотків на рік (див. діаграму).

Динаміка розвитку релігійних організацій в Україні за останні п'ять років



Однак бурхливий розвиток церковно-релігійного комплексу — це лише одна сторона справи. Інша полягає в тому, що в основу відносин між державою та церквою покладені ідеї соціального партнерства, які поглиблюють імплантованість релігійних об'єднань в соціум, не залишають їх на узбіччі суспільно-громадських і навіть політичних перипетій.

Так, релігійні організації в українському суспільстві нині поновлюють свою місію духовного наставника, якої вони були позбавлена тривалий час. Релігія виступає уособленням моральних цінностей і норм, з якими воліє зв'язати стан власного сумління значна частка людей. Відтак релігія вже кілька років поспіль залишається лідером у рейтингах народної довіри. Практично в жодному соціологічному дослідженні питома вага тих, хто довіряє релігійним інституціям, не опускається нижче 50 відсотків. Якщо ж додати до цього категорію осіб, яка “швидше довіряє, аніж не довіряє”, то рівень довіри сягне 75-80 відсотків. Зростанню авторитету релігійних інститутів, що здатний забезпечити духовне оновлення суспільства, допомагає й здійснювана нею масштабна просвітницька робота серед молоді, військових, нарко- і алкоголезалежних осіб, в місцях позбавлення волі тощо.

Навряд чи можна уявити повноцінне громадянське суспільство без належного соціального облаштування більшості його членів. Розуміють це й релігійні організації України, а тому не залишають дану проблему поза своєю увагою. Внаслідок реалізації цілої низки комплексних благодійницьких програм і проектів церквами надається посильна допомога продуктами харчування, одягом, медикаментами тощо малозабезпеченим сім'ям, пенсіонерам, інвалідам, дітям-сиротам.

Релігійні громади беруть під свою опіку навіть цілі лікарні, будинки-інтернати чи заклади для престарілих. Загалом соціально значуща діяльність релігійних громад — це вияв її гуманістичної позиції, прагнення поновити Божу справедливість та викоринити негаразди із людського буття.

Варто також зазначити, що в незалежній Україні церкви мають змогу брати активну участь в суспільно-громадському житті. Йдеться насамперед про їхню можливість долучатися до обговорення важливих питань національного розвитку, давати критичну оцінку діям владних структур, виступати з власними пропозиціями, ідеями, ініціативами, вимагати реалізації норм Конституції й чинного законодавства.

Налагоджені постійні зв'язки релігійних організацій з міністерствами і відомствами України (наприклад, Держкомрелігій, Держкомкордоном, Міністерством внутрішніх справ, Міністерством науки і освіти, Міністерством охорони здоров'я України тощо). Тобто за сучасних обставин церква й релігійні об'єднання поступово оволодівають функцією, яка притаманна інституціям громадянського суспільства — здійснювати зв'язок між владою і суспільством і в такий спосіб поглиблювати демократизацію останнього.

Показово й те, що релігійний чинник відіграє одну з провідних ролей у зміцненні міждержавних зв'язків України. Відбувається це внаслідок активізації участі релігійних організацій Української Держави (правда, поки що переважно протестантських) у різних представницьких міжнародних форумах з проблем свободи світогляду, віросповідання та демократії, релігії і церкви тощо. В процесі таких заходів члени українських делегацій позитивно характеризують пріоритети державно-церковних взаємин в нашій країні та позицію Президента й Уряду України щодо розвитку церков та функціонування поліконфесійного суспільства.

Подібне стало можливим, підкреслимо ще раз, завдяки вдалому й ефективному впровадженню демократичних перетворень саме у конфесійному вимірі соціуму. Підтримуючи релігійні організації, церкву, держава намагається з їхньою допомогою підвести і зміцнити стійкі, апробовані часом моральні підмурки під свою політику.

Однак, незважаючи на той факт, що впродовж років незалежності активність релігійних інституцій в суспільстві зросла колосально, існує ще значний резерв для вдосконалення їхньої діяльності.

Адже ж внаслідок тривалого витіснення релігійних організацій з природних сфер діяльності (місійна, катехитична, євангелізаційна, національно-культурницька, моральний арбітраж тощо), їхня структура викристалізувалася в обмежено-понівеченому вигляді. Церкви України не здатні поки що в стислі терміни виробити реальні богословські відповіді на виклик сучасності. Це відчутно блокує потенційні можливості релігійних інституцій нашої країни. Соціальний потенціал останніх не може вважатися задіяним в обсягах, наближених до суспільних потреб. Внесок церкви у покращення соціальної моралі, опіку над потребуєчими, залагодження особистісних та між групових конфліктів й інше, залишається недостатнім.

Тому-то подальша гармонізація відносин між Українською Державою та релігійними організаціями потребує невідкладного розв'язання цілої низки проблем, котрі одночасно виступають суттєвою перешкодою на шляху входження України до європейської спільноти.

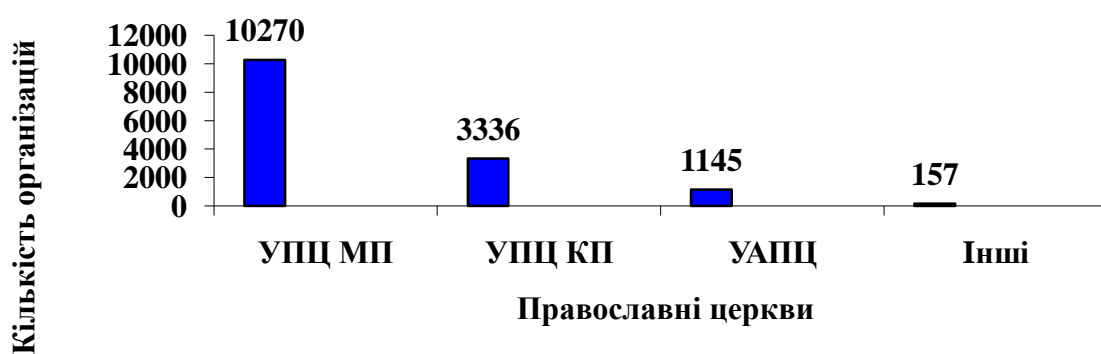
Найперше залишається невирішеним питання щодо врегулювання відносин між трьома гілками православ'я – УПЦ МП, УПЦ КП та УАПЦ – й об'єднання їх в єдиній Українській Помісній Православній Церкві. Як переконує світова практика, традиційно православні країни — Греція, Грузія, Болгарія, Румунія та інші — мають власні помісні православні церкви, і це досить позитивно впливає на зміцнення їх внутрішньо- і зовнішньополітичних позицій. Україна, будучи теж традиційно православною державою, прагне до набуття на своїй конфесійній карті аналогічної національної церковної структури. Про це неодноразово у своїх виступах наголошували як Президент, так і представники Уряду нашої країни.

Відтак, цілком очевидно, що церковно-православна проблема отримала статус загальнодержавної. Нині гасло “Національна Держава — Національна Церква” набуває особливої актуальності, оскільки в даному випадку конфесійний чинник виступає духовною основою української нації, індикатором здатності останньої до консолідації.

Але ситуація навколо об'єднання православ'я ускладнюється позицією Української православної церкви Московського патріархату, яка відверто ігнорує національні інтереси. Справа у тому, що УПЦ-МП перебуває в прямому підпорядкуванні Московському патріархату, тобто є невід'ємною частиною Російської православної церкви. А Московський патріархат нині — потужна релігійна структура з вираженими імперськими амбіціями. Подібний факт задекларовано навіть в офіційних документах РПЦ, зокрема у її Статуті, ст. 3 якого проголошує: “Юрисдикція Російської Православної Церкви розповсюджується на осіб православного віросповідання, проживаючих на канонічній території Російської Православної Церкви: в Росії, Україні, Білорусії, Молдавії, Азербайджані, Казахстані...”.

Отож виходить, що Московський патріархат визнає фактично за собою право втручатися у внутрішні справи незалежних держав. За таких обставин УПЦ-МП перетворена в маргінальне знаряддя РФ та РПЦ для вирішення завдань і досягнення цілей сусідньої держави, до того ж в знаряддя доволі потужне, так як масштабно представлена на українських теренах (див. Діаграму 2).

Дані про чисельність православних юрисдикцій в Україні на початок 2003 року



Нетерпимо ставлячись до автокефалії українського православ'я, УПЦ-МП за вказівкою свого російського патрона всіляко підтримує наявний у православному середовищі України розкол і навіть його поглиблює. Так, мабуть, не без допомоги “легкої руки” Москви з'явилася на початку поточного року, так звана, “Вселенська православна церква Всесвітнього патріархату”, загострилися суперечності між ієрархами УАПЦ, які погрожують призвести до поділу цієї структури.

Отож, замість очікуваних об'єднавчих тенденцій маємо тенденції суто протилежного характеру. Подібний же дисонанс у міжправославних відносинах належить до розряду тих факторів, що не дозволяють досягнути внутрішньо-суспільної стабільності, на котрій постійно акцентують увагу керівництва Української Держави високоповажні сановники з Ради Європи.

Відсутність в Україні єдиної Помісної Православної Церкви підриває її міжнародний престиж нашої країни. Адже відомо, що оточуючий світ сприймає суб'єкта певних взаємовідносин значною мірою так, як він саморефлексує себе. А на сьогодні власне ні УПЦ-МП, ні УПЦ-КП, ні УАПЦ не є повноправними суб'єктами міжнародного церковного права. Скажемо так, тільки предстоятель УПЦ-МП митрополит Володимир (Сабодан) з усіх православних ієрархів України входить до Всесвітньої Ради Церков, та й то не як глава самостійної церкви, а як представник РПЦ. Відповідним чином увесь православний та й інший світ ідентифікує УПЦ-МП з Московською патріархією, а на українське духовенство і віруючих дивиться очима Москви, в яких вони виглядають агресивними “єретиками”, що вийшли з лона канонічної церкви. Саме через подібні ярлики світова спільнота і не бажає з ними мати справу.

І все-таки окрема нація чи держава не можуть існувати тривалий час у духовно-ідеологічному підпорядкуванні іншій державі або нації. Вони змушені звільнитися від таких кайданів або зникнути як повноправні суб'єкти міжнародних відносин. Третього не дано! Тому-то, якщо Україна має намір зреалізуватися як Держава Соборна і повністю Незалежна, Демократична і Правова, то вона повинна потурбуватися про утвердження власної шанованої у світі Української Помісної Православної Церкви.

Ще одна проблема суспільно-релігійні відносин, котра виникла з розвитком демократії в Україні. Це політизація релігійного середовища й, навпаки, своєрідна релігієзація (релігійне ангажування) політичних сил. Незважаючи на те, що приблизно із середини ХХ ст. внаслідок глибоких світоглядних зрушень, до яких зараховують насамперед утвердження демократії, плюралізму, процесів секуляризації, постулюються думки про необхідність вивільнення різних сфер суспільного життя з-під впливу релігійних ідей, а царині сакрального відводиться статус однієї із підсистем соціуму, яка на рівноправних засадах співіснує з іншими аналогічними підсистемами (культурою, наукою, правом, економікою, мистецтвом тощо) і, виконуючи певні функціональні навантаження, взаємодіє з ними, однак не підмінює собою останні, в Україні спостерігається істотний симбіоз релігії і політики. Даний факт наочно підтверджують виборчі кампанії різних рівнів¹.

Скажімо, під час парламентських виборів 2002 р. чітко окреслювалась конфесійна орієнтація політичних партій і навпаки. Так, у Верховній Раді України діяло депутатське об'єднання (складалося переважно із членів комуністичної, соціалістичної і селянської фракцій) “На підтримку канонічних традиційних церков”, зусилля якого були спрямовані на обстоювання інтересів УПЦ-МП. УПЦ-КП однозначно виявляла свою прихильність виборчому блоку “Наша Україна”.

Не обійшлося й без піару на релігійному ґрунті. Спробу скомпрометувати УПЦ-КП здійснили представники лівих сил (переважно комуністи), обвинувативши її в незаконності процедури реєстрації та привласненні чужого майна. Невід'ємним атрибутом минулорічного виборчого процесу стало й потужне “розкручування” політичними об'єднаннями релігійної символіки та “приціл” духовенства на депутатські

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

місця в органах місцевого самоврядування. Загалом до представницьких органів влади, за даними Держкомрелігій України, було обрано 184 духовні особи. Звичайно, в силу історичних обставин не має сенсу говорити про абсолютне дистанціювання релігійного і політичного секторів суспільства. Але разом з тим поглиблення зв'язку між ними в сучасну добу таїть в собі серйозні загрози національним інтересам Української Держави.

Не будемо забувати, що істинне призначення Церкви — займатися справами духовними. Вона покликана фундувати підґрунтя для впровадження в життя загальнолюдських моральних цінностей та виховувати на них громадян. Натомість, переобтяженість політичними проблемами перетворює релігійні об'єднання в маргінальні структури. Іншими словами, спотворює їхню сутнісну природу. Втрачаючи моральний авторитет, деякі релігійні організації все далі дистанціюються від своїх безпосередніх функціональних повноважень — бути провісником духовності. А з цього власне значною мірою й розпочинається духовна стагнація, а подеколи й деградація суспільства.

Політизація релігійного середовища супроводжується, як переконує досвід, наростаючими претензіями певних релігійних організацій до держави. В умовах поліконфесійного суспільства, доповненого негараздами в міжцерковних відносинах, це є доволі небезпечним. Скажімо, доступ релігійних організацій до законотворчого й освітньо-виховного процесу, передача їм у користування в якості культових будівель архітектурних пам'яток, розширює зону протистояння, втягуючи в неї все нових суб'єктів. А поява чергових конфліктних вогнищ — прямий крок до посилення соціальної напруги, тобто джерело дестабілізації суспільної ситуації загалом.

Утвердження церкви на політичній арені — прямий крок і до клерикалізації суспільства, оскільки з часом воно об'єктивно призводить до набуття релігійними нормами та принципами статусу легітимних в усіх сферах життя соціуму без винятку. Але ми не збираємося повертатися у минуле, до суспільства середньовічної традиції, освяченого лише духом релігійних (як показує історія квазірелігійних, за які деякі церкви просять тепер вибачення) догм, в якому останнім приписується беззаперечний авторитет, а відтак нівелюється справжня свобода совісті й людської індивідуальності. Наш вибір — правова держава європейського зразка, де пануючими виявляються ідеї світського гуманізму з притаманним їм пафосом демократизму. Звідси і необхідність упереджувати політичні пристрасті церков та релігійних організацій.

Нарешті, останнє. Політична діяльність конфесійних структур не узгоджується з чинним законодавством і навіть суперечить йому, а відтак може розцінюватися як спроба підриву конституційних засад Української Держави. Наш же шлях правовий, конституційний в сім'ю цивілізованих народів Об'єднаної Європи.

ЗАКОНОДАВСТВО УКРАЇНИ ПРО СВОБОДУ СОВІСТІ ТА РЕЛІГІЙНІ ОРГАНІЗАЦІЇ: ЗМІСТ ТА ТЕНДЕНЦІЇ СУЧАСНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ

Аналіз змісту законопроектів останніх років, що спрямовані на перегляд чи вдосконалення існуючих норм правового регулювання державно-церковних відносин, питань свободи совісті, діяльності релігійних організацій в нових умовах, вивчення вітчизняної практики реалізації чинної нормативно-правової бази у цій сфері дозволяють виділити основні тенденції, властиві сьогодняшній трансформації правових норм вітчизняного законодавства стосовно релігії, церкви та віруючих. Це, перш за все:

- більша зорієнтованість вітчизняного законодавця на застосування у національному законотворенні стосовно релігії, церкви та віруючих положень діючих на сьогодні міжнародних правових актів (конвенцій, рекомендацій, угод тощо), зарубіжного досвіду з метою повнішого забезпечення прав й інтересів віруючої людини, релігійних організацій в Україні;

- звуження до оптимальної регулятивно-правової ролі держави у сфері, що охоплює питання свободи совісті та релігійні організації, виключення втручання держави у внутрішньоцерковні питання, недопущення контролю держави за діяльністю релігійних організацій;

- послідовне правове забезпечення статусів держави і церкви, релігійних організацій як рівноправних суб'єктів державно-церковних відносин;

- актуалізація правового регулювання навіть найбільш проблемних, болючих питань в сфері свободи совісті, діяльності релігійних організацій, вирішення яких десятиліттями відкладалось;

- більш адекватне реагування вітчизняного законодавця на зміни в релігійному середовищі, державно-церковних відносинах, в міжнародному праві та практиці його реалізації;

- блокування законодавчих ініціатив, що можуть порушити рівність церков, релігійних організацій чи конфесій перед законом, або права громадян різних віросповідань на свободу совісті;

- вилучення з чинного законодавства, нормативної бази щодо релігійної сфери положень, що не відповідають нинішнім концептуальним засадам ставлення держави до інституту церкви та віруючих, і залишились від періоду домінування в державі ідеології безальтернативного безрелігійного світогляду;

- демократизація розробки законопроектів стосовно свободи совісті та релігійних організацій (розгляд альтернативних законопроектів, врахування пропозицій власне релігійних організацій, місцевих органів влади, органів місцевого самоврядування, громадськості, засобів масової інформації, оприлюднення проектів нормативно-правових актів та ін.) та ін.

Серед перелічених тенденцій особливо продуктивною і органічною як для суспільства, що обрало нові, кардинально відмінні від попередніх політичні, економічні, соціальні, духовні цінності, є, на нашу думку, зорієнтованість українського законодавця на поєднання досвіду України в правовому врегулюванні питань свободи совісті та релігії, державно-церковних відносин з правовими напрацюваннями у цій області, накопичених демократичними суспільствами світу і закріпленими як колективний досвід у нині чинних міжнародних правових актах (конвенціях, резолюціях, рекомендаціях, угодах, положеннях тощо).

Змушені діяти в режимі прискореного законо- і нормотворення, органи і особи, наділені законодавчою ініціативою в Україні, розробляючи правові гарантії особи і спільноти у ставленні до релігії, і виходячи з реальної релігійної ситуації в державі,

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

орієнтуються на норми і рекомендації, викладені, зокрема, в Загальній декларації прав людини, в Європейській Конвенції захисту прав і фундаментальних свобод людини, в Рекомендації 1212 (1993 р.) стосовно релігійної толерантності в демократичному суспільстві, Рекомендації 1396 (1999 р.) "Релігія і демократія" та ін. Критично аналізується зміст основних законодавчих актів, якими регулюються названі вище питання в інших країнах, особливо в країнах з близькими Україні слов'янськими, християнськими, історичними, культурними традиціями, а також близькою новітньою історією існування.

На зміну ігноруванню правових норм у сфері релігії, вироблених демократичними суспільствами Заходу, з огляду на їх "буржуазність" "позакласовість" чи "індивідуалістичність" до вітчизняного законодавства прийшло критичне засвоєння ідей, ґрунтовно розроблених західною цивілізацією щодо послідовного захисту прав особи, свободи створення асоціацій, свободи релігії, релігійної толерантності, збереження релігійної ідентичності, правового захисту релігійних меншин, використання соціального потенціалу церква в інтересах суспільства, ідеї боротьби проти релігійної нетерпимості, фундаменталістських і екстремістських тенденцій, недопущення політизації релігії та ін.

Вітчизняний законодавець, беручи до уваги міжнародні правові норми, почав більш тонко відчувати необхідність мінімізації правових обмежень, заборон у такій надзвичайно чутливій області, як духовна і, особливо релігійна, зводячи ці обмеження, на відміну від минулих підходів, до загальноприйнятих, – обмежень в інтересах охорони громадського порядку, здоров'я, моральності, захисту прав й інтересів інших людей. Поступово приходять усвідомлення, що обмеження прав людини, як зазначав свого часу Європейський Суд з прав людини, має бути мотивованим "нагальною суспільною потребою", "бути пропорційним тим законним цілям, які при цьому переслідуються".¹ Не можна не брати до уваги й розширення можливостей міжнародного співтовариства для прямого чи опосередкованого контролю щодо дотримання в Україні норм міжнародних актів стосовно свободи совісті та релігійних організацій, згода на обов'язковість яких надана Верховною Радою України.

Логічно співзвучно із зазначеною тенденцією проявляється в ході трансформації правових норм вітчизняного законодавства стосовно релігії, церкви та віруючих й інша тенденція - звуження до оптимальної регулятивно-правової ролі держави у цій сфері, невтручання держави у внутрішньоцерковні питання (церковну організацію, догматику, канонічне право), недопущення контролю держави за діяльністю релігійних організацій. На правові непослідовності, помилки, перекоси в цих питаннях, як показує практика більш ніж десятилітнього функціонування інституту Церкви в незалежній Україні, віруючі, релігійні організації особливо гостро реагують.

Поява такої тенденції в Україні - значний крок держави і суспільства від минулої практики монопольного, безальтернативного вирішення будь-яких проблемних питань у сфері свободи совісті, державно-церковних відносин виключно державою; від психології і практики державних орудників у прийнятті рішень, у тому числі законодавчого характеру, що безпосередньо стосуються життєдіяльності релігійних організацій та віруючих, не брати до уваги пропозицій і оцінок останніх.

Іншою, не менш важливою тенденцією нинішньої трансформації правових норм вітчизняного законодавства стосовно релігії, церкви та віруючих є прагнення вітчизняного законодавця здійснювати правове врегулювання значного масиву проблемних, болючих питань у сфері свободи совісті, діяльності релігійних організацій, вирішення яких десятиліттями відкладалось.

До таких проблем слід віднести вироблення узагальнюючого документу (концепції), затвердженого на високому рівні, який би комплексно окреслював якісно нову позицію держави щодо релігії, релігійних організацій, віруючих; розкривав

¹ Див.: Релігія і зміни в Центральній та Східній Європі. Рекомендації Парламентської асамблеї Ради Європи 1556 (2002) // Людина і світ. – 2002. – № 5(500). - С.41.

особливості державної політики щодо цих інститутів на сучасному етапі історії, зокрема щодо остаточного подолання негативних наслідків політики колишнього СРСР по відношенню до релігії, церков та релігійних організацій; подавав основні напрями вдосконалення державно-церковних відносин, зокрема в області поліпшення законодавчої та нормативної бази, пропонував би надійний і продуктивний механізм запобігання міжконфесійним конфліктам, окреслював державне бачення проблеми релігійно-церковного і національного тощо. Відсутність такого синтезуючого документу створює ґрунт для різного роду суб'єктивних, перекошених оцінок нинішньої державно-церковної політики, сприяє побутуванню думок про її невизначеність, непрозорість, її підміну ситуативним реагуванням у політичних цілях тощо.

Аналіз змісту законодавчих і нормативно-правових документів, їх проектів, підготовлених в останні роки, показує, що серед проблем» вирішення яких десятиліттями зволікалось, хоч давно потребувало правового врегулювання і лише тепер поставлено на порядок денний, базовими є проблеми: остаточного подолання негативних наслідків державної політики минулих часів, нормалізації і поліпшення міжцерковних відносин, повернення колишньої церковної власності (культових об'єктів, церковної атрибутики, літератури та майна), виділення релігійним організаціям земельних ділянок, використання в оптимальних для світської держави межах соціального потенціалу релігійних інститутів; визначення з врахуванням світоглядних інтересів всього масиву учнів та студентів, доцільності, форм церковної присутності у світських навчальних закладах та ін.

У цьому плані показником нових підходів Української держави доби незалежності, зорієнтованих на невідкладну реалізацію зазначених вище проблем, прискорювачем їх вирішення є Указ Президента України "Про невідкладні заходи щодо остаточного подолання негативних наслідків тоталітарної політики колишнього Союзу РСР стосовно релігії та відновлення порушених прав церков і релігійних організацій" від 21 березня 2002 р. №279 та відповідного розпорядження Кабінету Міністрів України від 11 липня 2002 р. №376-р.¹ Складовою частиною цих заходів буде державна програма поетапної передачі церковного майна релігійним організаціям. В концептуальному плані названі документи представляють релігієзнавчий інтерес як відображення нинішнього державного бачення першого ряду проблем державно-церковних відносин, від продуктивного вирішення яких буде залежати клімат цих відносин на майбутнє, а також розв'язання похідних від них проблем.

Ще однією тенденцією, що проявляється в сьогоднішніх змінах правових норм вітчизняного законодавства стосовно релігії, релігійних організацій та віруючих, у практиці гармонізації державно-церковних відносин - більш адекватне реагування вітчизняного законодавця на зміни в релігійному середовищі, державно-церковних відносинах, у міжнародному праві та практиці його реалізації. Це особливо добре видно на прикладі порівняльного аналізу реагування на кількісну і якісну динаміку ситуації в релігійному середовищі до 1991 р. і сьогодні. Адміністративно-правове, ідеологічне реагування на, скажімо, ріст чисельності релігійних громад, особливо протестантського спрямування, в державі 70-80-х років ХХ ст., орієнтованій на побудову безрелігійного суспільства, був закономірний і послідовний: відкрито чи латентно на всіх рівнях вживати заходів (нормативно-правових, адміністративних, ідеологічних) щодо гальмування цього процесу. Нинішня держава, також з увагою ставлячись до подібних процесів і фіксує динаміку зростання релігійних організацій (станом на 01.01.2003 р. їх кількість досягла 28,5 тис., збільшившись лише за останній рік на майже 2,6 тис. або 10,0%²), але при цьому не зазначаючи, скажімо, партійного тиску з метою корегування державними засобами цієї кількості у бік зменшення, на рівні законодавчих органів, органів виконавчої влади приймає до відома дану динаміку, як даність і відображення

¹ Указ Президента України "Про невідкладні заходи щодо остаточного подолання негативних наслідків тоталітарної політики колишнього Союзу РСР стосовно релігії та відновлення порушених прав церков і релігійних організацій" // Урядовий кур'єр, 22 березня 2002 р.

² Див.: Поточний архів Державного комітету України у справах релігій за 2003 р.

факту безперешкодної у правовому чи адміністративному відношенні реалізації права на створення релігійних організацій чи об'єднань. Супутним цьому реагуванню нинішньої держави стає усвідомлення, що така динаміка так чи інакше має бути врахована державою в плані забезпечення визначених законом умов для нормального функціонування зростаючої кількості релігійних організацій. Звідси - численні факти сприяння держави у відтворенні, реконструкції, реставрації, впорядкуванні культових будівель, приміщень, де раніше проводилися богослужіння; передачі споруд, що в минулому належали монастирям; усунення перешкод для передачі церковного майна, релігійної атрибутики тощо.

Інший аспект цієї ж проблеми адекватності реагування держави. Якщо в перші роки незалежності України в силу зрозумілих прагнень якомога швидше відобразити і закріпити нові реалії української держави і суспільства через тотальний і кардинальний {в ряді випадків — навіть незалежно від доцільності} перегляд законодавчо-нормативної бази з» являлося чимало регулятивних, розпорядчих документів, що досить суб'єктивно, емоційно, однобоко, упереджено, без належного знання особливостей релігійної сфери оцінювали ситуацію і вимагали вжиття таких же неадекватних реальній ситуації заходів чи дій, то на сьогодні новим нормативно-правовим, законодавчим актам стосовно проблем свободи совісті, державно-церковних відносин притаманні, здебільшого, зваженість, глибина розуміння специфіки і особливостей релігійної обстановки, врахування всього спектру можливих наслідків застосування нових нормативних чи законодавчих положень, спрацьованість шляхів їх реалізації, зрештою - ретельний вибір форм і методів державного реагування на подібні зміни. Певною мірою, цими причинами слід пояснити, на нашу думку, неприйняття на парламентському рівні в останні роки проектів деяких змін та доповнень до чинного Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації", що по новому врегульовуючи конкретні питання, могли внести дисбаланс у державно-церковні чи міжцерковні відносини в цілому.

З цією тенденцією логічно пов'язана інша, властива сьогоднішнім трансформаціям вітчизняного законодавства у цій сфері, - законодавче блокування законодавчих ініціатив, що можуть порушити існуючу (хоч і відносно) паритетність у релігійно-церковному соціумі; рівність церков, релігійних організацій чи конфесій перед законом, права громадян різних віросповідань на свободу совісті. Не секрет, що рішуча зміна політичних, економічних, духовних орієнтирів Україною на початку 90-х років створила у цей період у деяких релігійних організацій та у пов'язаних з ними політичних груп українського істеблішменту ілюзію безмежного, всупереч інтересам інших, розширення можливостей релігії і церкви в державі і суспільстві, подібних країнам з виразно присутніми клерикальними тенденціями. Відображенням цих настроїв стала апеляція до Бога в преамбулі чинної Конституції України,¹ що, на нашу думку, неприпустимо для Основного Закону світської держави; непоодинокі спроби лобювання законодавчого закріплення інтересів конкретних конфесій під приводами "національної", "традиційної", "найчисельнішої" "єдино канонічної" тощо. Аргументація на користь подібних підходів широко побутувала в цей період не лише в засобах масової інформації, наукових семінарах та конференціях, але й у риторичі державних посадовців, народних депутатів. Тільки існування, на нашу думку, притаманної Україні "системи рівноваг і противаг" трьох великих і авторитетних церков (Української православної церкви, Православної церкви Київського патріархату, Української греко-католицької церкви), а також поступове формування і утвердження, як домінуючого, зваженого підходу до цього питання дозволило деактуалізувати питання про диференціацію (ранжування) церков і конфесій в Україні і не допустити законодавчого закріплення подібного калібрування.

Навіть побіжний порівняльний аналіз питання забезпечення рівності церков, релігійних організацій перед законом у інших країнах показує, що в багатьох країнах і на законодавчому, і на практичному рівні про це говорити не доводиться. Так, наприклад, в

¹ Конституція України. Прийнята на п'ятій сесії Верховної Ради України 28 червня 1996 р. - К., 1997.- Преамбула.

Іспанії навіть наявні релігійно-церковні об'єднання, чие правове становище визнано державою, диференційовані на чотири досить різні за статусом групи: 1) католицька церква, чий статус визначений вже згадкою про неї в конституції Іспанії; 2) церкви, чие місце в державі і суспільстві визначається досить нечіткою формулою "церков, глибоко прониклих в іспанське суспільство" і які можуть заключати угоди з державою; 3) релігійні організації, що не мають такого статусу, але є "законні", а також ті організації, що занесені в Список Релігійних Об'єднань; 4) релігійні групи, що не мають законного статусу і в законах називаються сектами чи новими релігійними рухами. Ступінь релігійного захисту кожної з названих чотирьох груп досить різний, як і різні їх відносини з державою.¹

Величезна різниця в правовому статусі церков і релігійних організацій зберігається і в Греції. Йдучи від історичної традиції, і констатуючи реальне на сьогодні співвідношення між віруючими - прихильниками різних конфесій, православна релігія Еллади, яку сповідують 95% населення, законодавче проголошена державною; православна церква розглядається як корпоративний інститут, що діє в системі публічного права. Будівництво синагог, мечетей, інших культових неправославних споруд вимагає дозволу місцевого православного митрополита.² Приклади подібної законодавчої чи практичної нерівності можна було б продовжити. Всі вони показують, що проголошення рівності конфесій як цілі аж ніяк не означає фактичної їх рівності; на адаптацію релігійного минулого до сучасних умов треба досить багато часу - цього не можна добитись одним прийняттям законодавчого акту.

Треба віддати належне Україні й в іншому: не дивлячись на неодноразові спроби як світських, так і церковних орудників, не пройшли й пропозиції закріпити у вітчизняному законодавстві положення, що в тому чи іншому вигляді обмежували б права й інтереси новітніх релігійних організацій, і могли порушити принцип рівності релігійних організацій перед законом.

В силу таких підходів вітчизняне законодавство на сучасному етапі формується як послідовно демократичне. Для порівняння: в ст.5 Закону Латвійської Республіки "Про релігійні організації" зазначається, що нетрадиційні релігійні організації можуть бути зареєстровані Департаментом у справах релігій не раніше трьох років після представлення статутів (основних законів, положень); в ст.5 Закону Литовської Республіки "Про релігійні громади та об'єднання" передбачено, що держава визнає дев'ять традиційно існуючих в Литві релігійних громад та об'єднань, що являють собою частину історичної, духовної і соціальної спадщини Литви: католиків латинського обряду, католиків грецького обряду, євангелістів-лютеран, євангелістів-реформаторів, ортодоксів (православних), старообрядців, іудеїв, мусульман-сунітів та караїмів". Релігійні об'єднання Литви можуть звертатися до держави, щоб отримати державне визнання, не раніше ніж через 25 років після їх первинної реєстрації; при негативному рішенні - повторно через 10 років.³ Відома диференціація (фактично - постановка в нерівноправне становище) релігійних організацій за принципом традиційності і в Російській Федерації.

Для сучасної трансформації змісту і регулятивної спрямованості законодавчих та нормативно-правових актів стосовно свободи совісті, релігійних організацій в Україні характерна також тенденція вилучення із чинного законодавства, нормативної бази щодо цієї сфери положень, що не відповідають нинішнім концептуальним засадам ставлення держави до інституту церкви та віруючих, і залишились від періоду домінування в державі ідеології безальтернативного безрелігійного світогляду. Навіть побіжний порівняльний аналіз нормативно-правової бази 70-х років, якою регулювалися державно-

¹ Див.: Глория М. Моран. Система взаимоотношений между церковью и государством в Испании // www.state-religion.ru. - С.5.

² Див.: Хараламбос К. Папастасис. Государственно-церковные отношения в Греции // www.state-religion.rugres.txt. - С. 1.

³ Див.: Баширов Л.А. Конституционно-правовая база государственно-церковных отношений в странах Балтии и СНГ // www.state-religion.ru. - С.2.

церковні відносини в УРСР, і нинішніх норм у цьому плані виявляє різницю різниці документів зазначених періодів: зняті надмірності заборонних, обмежувальних, контрольних функцій держави та державних структур на місцях; вилучені невластиві законодавчим документам ідеологічні оцінки чи шляхи вирішення проблем, пряма чи опосередкована пріоритетність атеїстичного, безрелігійного світогляду; усунуті по суті гальмуючі підходи до вирішення питань користування культовими будівлями та приміщеннями, власності релігійних організацій, можливостей здійснення ними соціальної роботи; спілкування з закордонними одновірцями тощо. Позитивні результати в роботі по приведенні чинного законодавства, нормативної бази до послідовно демократичної моделі наочно видно на змісті перспективного плану невідкладних заходів щодо остаточного подолання в Україні негативних наслідків тоталітарної політики колишнього СРСР по відношенню до релігії та відновлення порушених прав церков і релігійних організацій. Основний обсяг запропонованих заходів стосується не стільки перегляду чи подальшого вдосконалення законодавчих чи нормативних актів (тут основні, принципово важливі на сьогоднішній день проблеми в основному врегульовано), скільки питань їх послідовної практичної реалізації повернення незаконно вилучених культових об'єктів, майна, церковної атрибутики, впорядкування релігійних пам'яток та інше, що, власне, й викликає невдоволення частини представників релігійних організацій.¹

В той же час, при всій позитивності такої роботи деякі тенденції не можуть не насторожувати: йдеться, зокрема, про те, щоб долаючи наслідки дискримінації Церкви, релігійних організацій, віруючих, і в прагненні змінити існуюче на протилежне суспільство не отримало обмеження прав й інтересів, а то й дискримінацію (правову, адміністративну, ідеологічну, світоглядну) іншого характеру - щодо невіруючої частини населення – громадян, які зробили свій нерелігійний вибір і стоять на позиціях вільнодумства, раціоналізму, гуманізму, атеїзму, світської духовної культури, або ж взагалі індиферентного ставлення до релігії (а таких, як свідчать результати об'єктивних соціологічних досліджень - фактична більшість і в нас, і за кордоном). Йдеться, таким чином, про небезпеку в ході новітніх переорієнтаційних процесів і викривлено розставлених акцентів у боротьбі з негативними наслідками державної політики минулого стати заручниками нової кон'юнктури. Масове зарахування в радянський період населення до атеїстичного чи безрелігійного, відсутність у цих категорій тривалий час потреби і вміння захищати свої світоглядні переконання в умовах державного і партійного опікування в першу чергу саме цими категоріями зробило їх сьогодні неготовими до захисту своїх прав, сьогодні, коли їх разом з віруючими чи тими, що себе називають такими, примушують вивчати релігію в світських навчальних закладах, брати участь у релігійних обрядах за місцем роботи, військової служби, в лікарнях тощо; під різними приводами обмежують чи забороняють поширювати нерелігійний, атеїстичний світогляд у засобах масової інформації; насаджуючи в державних закладах освіти релігійні (до того ж – одноконфесійні) цінності, не допускаючи інших, альтернативних тощо. Конкретним відображенням таких підходів стала пропозиція, зафіксована в проекті Закону України "Про внесення змін до Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації," про вилучення із ст.4 чинного Закону положення про право громадян "відкрито виражати і вільно поширювати свої ... атеїстичні переконання," залишивши тільки право "безперешкодно відправляти одноособове чи колективно релігійні культури і ритуальні обряди, провадити релігійну діяльність".²

До безумовно позитивних тенденцій у трансформації вітчизняного законодавства в галузі свободи совісті, діяльності релігійних організацій, державно-церковних відносин слід віднести очевидну тенденцію до демократизації процедури розробки законопроектів стосовно цих проблем. Аргументами на користь цього твердження є: практика висунення

¹ Листопад О. Не все те чорнець, що чорне // Столиця, 13-19 червня 2003 р.

² Див.: Проект Закону України "Про внесення змін до Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації." Поточний архів Державного комітету України у справах релігій за 2001 р.

і розгляду альтернативних законопроектів, якими пропонується врегулювати цю складну сферу; врахування пропозицій власне релігійних організацій, чого досі практично не робилося; взяття до уваги пропозицій місцевих органів влади, органів місцевого самоврядування, яким на місцях доводиться здійснювати реєстрацію статутів (положень) релігійних організацій чи брати до відома утворення і дію релігійних громад без реєстрації статуту (положення); врахування при розробці законопроектів позицій громадськості, засобів масової інформації; практика оприлюднення проектів законів та ін.

Зазначені тенденції в практиці сьогоденного правового нормотворення, застосування принципів демократизму, рівності в Україні проявляються по-різному, проте, що особливо важливо, здійснюються в умовах: по-перше, відсутності державних ідеологічних установок чи приписів, що суперечили б принципам свободи совісті, вільному вибору особи сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культи і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність;¹

по-друге, міцніючої впевненості українського соціуму в продуктивності розв'язання суспільно значущих проблем, навіть у такій складній сфері, як релігійна, виключно правовими засобами.

Тенденції нинішньої трансформації правових засад національного законодавства, зазначені вище, засвідчують його цивілізований рух у напрямі правового закріплення новітнього статусу Церкви, релігійних організацій, а також віруючого як громадянина і члена суспільства. Законодавчі і нормативні акти дванадцятирічного періоду незалежності України показують, що таке юридичне закріплення місця релігійних інституцій здійснюється і, судячи із змісту проектів відповідних законів, буде здійснюватися, відображаючи нове розуміння українським суспільством повноти забезпечення прав, свобод й Інтересів громадян, організацій та асоціацій. Принципова новизна ситуації полягає в тому, що права, свободи й інтереси сьогодні не лише декларуються, але й гарантуються та, значною мірою, забезпечуються; в державі і суспільстві вже є авторитетні інституції, здатні контролювати відповідність проголошених правових норм повсякденним реаліям.

*Володимир Любчик**

ЗАКОНОДАВЧЕ ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ ДІЯЛЬНОСТІ ЕТНОКОНФЕСІЙНИХ МЕНШИН В УКРАЇНІ

Попри всю складність та неоднозначність процесів релігійно-церковного життя, українське суспільство усвідомило необхідність утвердження загально визнаних норм свободи совісті. Це підтверджує і визнання Україною основоположних принципів прав людини (ратифікація міжнародних документів і приведення у відповідність до них національного законодавства), і включення їх у програмні документи більшості політичних партій та громадських об'єднань, і послідовне відстоювання цивілізованих підходів до релігійно-церковних проблем більшістю інтелектуальної еліти.

Долаючи тяжку спадщину минулого, Українська держава в посттоталітарний період зробила багато для забезпечення правового статусу церков. Одним з перших законодавчих актів України, ще напередодні здобуття державної самостійності, був Закон «Про свободу совісті та релігійні організації». Цим законодавчим актом було започатковано докорінну перебудову державно-церковних відносин, зміну акцентів та пріоритетів в цій сфері. Держава принципово стала на шлях гармонізації відносин з церквою, співробітництва з нею на благо народу України.

Цей стратегічний курс знайшов своє відображення в Конституції України, що була

¹ Конституція України, Прийнята на п'ятій сесії Верховної Ради України 28 червня 1996 р. - Ст.35.
* начальник управління релігієзнавчої і аналітичної роботи Держкомрелігій України, к.філос.н.

прийнята 28 червня 1996 року. В преамбулі підкреслюється, що Верховна Рада України від імені Українського народу - громадян України всіх національностей, висловлюючи суверенну волю народу, усвідомлюючи відповідальність перед Богом, особистою совістю, попереднім, сучасним і наступним поколіннями приймає цю Конституцію. В статті 35 Конституції України закріплюється право кожної людини на свободу світогляду та віросповідання. Це право передбачає свободу сповідувати будь-яку релігію, або не сповідувати жодної, без перешкод відправляти - одноосібно чи колективно - релігійні культу та ритуальні обряди, вести релігійну діяльність. Церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа - від церкви. Жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова.

Здійснення цього права може бути обмежене Законом лише в інтересах охорони суспільного порядку, здоров'я та моральності населення.

За останні роки створені необхідні правові умови діяльності релігійних організацій. Кожному громадянину України гарантується право: мати свою релігію чи переконання; приймати іншу релігію чи переконання; міняти релігію; одноосібно чи разом з іншими сповідувати свою релігію, відправляти культ, виконувати релігійні обряди, дотримуватись канонів своєї релігії в житті; право батьків (чи осіб, що їх замінюють) виховувати своїх дітей відповідно до своїх особистих переконань; право на таємницю сповіді та інші.

Питання власності, підприємництва, землекористування релігійних організацій, трудові відносини у них врегульовані діючими законодавчими актами про власність, підприємництво, землю, працю, соціальне страхування.

Спираючись на світовий досвід, Україна будує свою державну політику щодо релігії та церкви на засадах законності та соціальної справедливості. Ця політика спрямована на:

- створення сприятливих умов для діяльності релігійних організацій, задля здійснення ними своєї соціальної місії;
- забезпечення рівних прав і можливостей для всіх релігійних організацій;
- утвердження релігійної та світоглядної терпимості та поваги між віруючими та невіруючими, між віруючими різних віровчень;
- визнання статусу релігійних організацій, сформульованого в міжнародних правових актах;
- утвердження поваги в ставленні держави до традицій і внутрішніх установ релігійних організацій;
- забезпечення рівності перед законом усіх релігійних організацій;
- створення умов для участі релігійних організацій в суспільному житті, використання ними засобів масової інформації;

5. вирішення питань, пов'язаних з поверненням майна релігійних організацій, незаконно вилученого в них у попередні роки.

Практично з усіх головних питань життєдіяльності релігійних організацій прийнято відповідні законоположення, які забезпечили нову, демократичну фазу взаємовідносин між державою та церквою. Внаслідок цього, релігійна інфраструктура отримала досить стрімкий розвиток.

Станом на 01.01.2003 р. кількість релігійних громад національних меншин становить 895 одиниць або 3,4% загального числа громад віруючих. За останнє десятиріччя розширилася географія релігійних спільнот етноконфесійних меншин. Зокрема, іудейські громади, які на даний час представлені 284 релігійними осередками, поширюють свою діяльність в усіх областях держави. Німецька євангелічно-лютеранська церква представлена 43 зареєстрованими організаціями в 17 областях. Вірменська апостольська та католицька церкви нараховують 23 парафії в 11 областях. Певні згромадження локалізовані в місцях компактного проживання відповідної національної меншини - це Закарпатська (угорська) реформатська церква, яка нараховує 110 релігійних організацій, (Закарпатська обл.), шведів (Шведська євангелічно-лютеранська церква - Херсонська обл.). Діють також етноконфесійні громади корейців

(Корейська баптистська церква - 5 громад) та чехів (Чеська євангельська церква - Миколаївська, Одеська обл.). Отже, найбільше громад, створених на етноконфесійному ґрунті, діє у південно-східних областях України.

Половину релігійних громад, створених національними меншинами складають мусульманські, основу яких репрезентують тюркомовні народи: кримські і поволзькі татари, турки, азербайджанці тощо. Більшість з 452 (30 з них діють без реєстрації статутів) мусульманських громад, що діють в Україні, знаходяться в Автономній Республіці Крим - 358 (29 з них незареєстровані). Це пов'язано з поверненням понад 300 тис. кримських татар з місць їхньої багаторічної депортації. Про динамічний розвиток мережі мусульманських релігійних організацій в Україні свідчить і те, що в 1992 р. у Донецькій, Запорізькій областях, м.Києві й АРК діяло лише 32 громади прихильників ісламу, у т.ч. в Криму - 27.

Водночас треба зазначити, що церква входить на суспільну арену сучасної України не тільки як стабілізуючий чинник. На жаль, релігійна ситуація ускладнюється наявністю міжконфесійних та міжцерковних конфліктів, в які втягнуті сьогодні найбільш впливові релігійні організації, відомі церковні діячі, десятки мільйонів віруючих.

Проблеми, пов'язані зі здійсненням свободи світогляду в Україні, залишаються важливим завданням правового регулювання і досить складним напрямом внутрішньої державної політики.

Нова Конституція і вся правова система України, як виразник стану і прагнень українського суспільства, покликані створити умови для виправлення помилок і недопущення в майбутньому порушень свободи совісті - важливого елемента ідеологічної, морально-етичної та соціально-психологічної основи народовладдя.

Як відомо, на суспільні відносини, що пов'язані із ставленням до релігії, здійснюють вплив не лише Конституція, закони чи діяльність органів державної влади. Найчастіше конституційно-правові норми лише узагальнюють і узаконюють історичні традиції, світоглядні та ідеологічні позиції і погляди на релігійно-церковне життя, вироблені домінуючими у суспільстві політичними та соціальними силами. Однак специфіка сучасного стану українського суспільства, а також завдання правової системи України з демократизації суспільного життя і побудови правової держави обумовлюють пріоритет тих підходів до реалізації свободи світогляду, які пройшли випробування суспільно-історичною практикою людства, стали критеріями прогресивності розвитку народів і держав та ознаками їхньої здатності до міжнародної інтеграції.

Україна характеризується поліетноконфесійним складом населення, в якому поруч з найчисельнішою нацією українців існують національні меншини - росіян, білорусів, молдаван, євреїв, кримських татар та інших. Члени етнічних утворень дотримуються переважно різних релігійних поглядів, сповідують різні віровчення, кількість яких сьогодні досягає ста. Таке національно-релігійне різнобарв'я вимагає від держави проведення зваженої, толерантної, демократичної політики в гуманітарних та інших сферах з метою збереження територіальної цілісності, консолідації всіх етносів, утвердження соціально-політичної стабільності.

Ця стабільність неможлива без врахування міжконфесійного і міжетнічного факторів, що тісно пов'язана із станом економіки, змістом і характером діяльності владних структур в реформуванні суспільства. Міжетнічні проблеми, взаємовідносини національних меншин, стосунки з титульною нацією мають свої особливості, пов'язані з регіональними відмінностями, етносоціальними та політичними аспектами.

У характеристиці етнополітичної ситуації, діяльності етнічних меншин із забезпечення стабільності в державі слід особливо виділити соціально-економічні фактори (рівень етнічних утворень, їх матеріальне становище, характер економічних відносин), соціологічні (сумісність життєвих норм різних етнічних меншин та груп, соціальна орієнтація), політичні (співвідношення етнічних правил співжиття із захистом прав людини, сутність політичної діяльності та управління), міжцерковні (співвідношення сил у регіоні, зацікавленість третіх держав, використання ситуативних чинників).

Етнополітична безпека, соціально-політична стабільність у регіонах держави зумовлюються змістом та спрямованістю таких визначальних процесів як національне відродження етнічних меншин, їхня політична активність. Хоча вони не ідентичні, мають певні відмінності, проте взаємопов'язані й розвиваються разом. Ці процеси проявляються у зростанні національної і політичної самосвідомості, у поглибленні внутрішньоетнічної інтеграції й етнічної мобілізації, утвердженні національної культури, у посиленні впливу на внутрішню і зовнішню політику країни. Етнополітичний ренесанс у середовищі нацменшин як цілеспрямований і систематичний процес, утверджуючи національні традиції, культуру, мову, релігію активізує національну спільноту, що нерідко призводить до загострення відносин з іншими утвореннями, з регіональними і центральними владними структурами.

Цивілізоване співробітництво організацій національних меншин в Україні безумовно сприяє стабілізації соціально-політичної ситуації, оскільки спрямоване на захист їхніх прав, на пошук взаємоприйнятних форм і методів розв'язання соціальних, економічних, релігійних та культурних проблем. Досягнення цієї мети можливе за умови міжнаціональної злагоди. Права на встановлення контактів етнічних меншин однієї країни з громадянами інших держав, що мають спільне походження, культуру, релігію, зафіксовані в міжнародних правових актах, знаходять підтримку широкої громадськості й органів влади. Удосконалюється і сам процес інтеграції національних меншин в українське суспільство. Владні структури для утворення соціально-політичної стабільності, подолання відчуження, що виникло між окремими етнічними групами в регіонах, створюють належні умови для дієвого захисту конституційних прав осіб національної меншості, на державному рівні вирішують питання облаштування депортованих народів.

Оскільки ті чи інші порушення прав та інтересів громадян, релігійних організацій знаходяться у сфері їхнього практичного застосування (незастосування), зокрема у зв'язку з інформаційним забезпеченням свободи совісті, релігійної свободи, то і засобами попередження таких порушень має стати, ймовірно, не створення ще одного державного органу, потенційно здатного перетворитися на практиці у латентно цензурний, а послідовне, наполегливе корегування в ЗМІ в бік використання коректних і зважених підходів журналістів, редакцій до інформаційних матеріалів стосовно релігійної проблематики, ретельно звірених з правовими нормами національного законодавства.

Стаття 35 Конституції України, яка чітко визначає право кожного на свободу світогляду і віросповідання, об'єктивно спрямована на усунення поділу на віруючих та атеїстів, на надання кожному, незважаючи на його ставлення до релігії, рівних прав та можливостей, на формування віротерпимості, а відтак - на забезпечення взаєморозуміння, спокою та злагоди в суспільстві, що є одним з основних чинників у процесі демократизації.

Забезпечення свободи віросповідання обумовило й те, що законодавець передбачив кримінальну відповідальність за порушення рівноправності громадян в залежності від ставлення до релігії (ст.66 Кримінального кодексу України) та за перешкодження відправленню релігійних обрядів, якщо вони не порушують громадського порядку і не супроводжуються замахом на права громадян (ст.139 КК України).

Жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова. Релігійна організація не повинна втручатися у діяльність інших релігійних організацій, а також проповідувати ворожнечу, нетерпимість до віруючих інших віросповідань і невіруючих. Ніхто не може з мотивів своїх релігійних переконань бути увільнений від своїх обов'язків перед державою або відмовитись від виконання конституційних обов'язків. Винятки з цього положення (як то заміна військової служби альтернативною) спеціально обумовлюються законом.

Державний контроль за додержаннями законодавства України про релігійні організації здійснюють місцеві Ради народних депутатів і місцеві державні адміністрації. Загальну відповідальність за здійснення державної політики щодо релігії й віруючих

покладено на державний орган України у справах релігій, який утворено згідно Указу Президента України від 11 жовтня 1995 р. № 944/95 і, який згідно з Положенням про Державний Комітет України у справах релігій, затвердженим Указом Президента України від 14 листопада 2000 р. №1229/2000 є центральним органом виконавчої влади, діяльність якого спрямовується і координується Кабінетом Міністрів України через Міністра юстиції України.

Держава не бере на себе релігійне виховання громадян. Але це не означає, що у навчально-виховному процесі не можуть мати місце елементи релігієзнавчої освіти учнів і студентів.

Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» не допускає обмежень в справах проведення наукових досліджень, у тому числі фінансованих державою, пропаганду їх результатів, або включення їх до загальноосвітніх програм за ознакою відповідності чи невідповідності положенням будь-якої релігії або атеїзму.

В Україні заборонено встановлювати обов'язкові переконання чи світогляд. Виходячи з цього загального положення, викладачі релігійних віровчень і релігійні проповідники не можуть проповідувати нетерпимість до інших релігій чи іншого світогляду людини. Відповідні обов'язки покладені також на педагогічних працівників Резолюцією Генеральної Асамблеї ООН № 44/131 від 20.02.90 р., якою Генеральна Асамблея «усвідомлюючи важливе значення освіти для забезпечення релігійної і світоглядної терпимості», привернула увагу держав-членів ООН до того, аби педагогічні працівники, державні посадові особи при виконанні своїх обов'язків поважали всі релігії і переконання і не припускалися дискримінаційних дій відносно осіб, котрі мають інші переконання.

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

Варто зазначити, що чинне національне законодавство з питань свободи совісті та віросповідань пройшло експертизу в авторитетних міжнародних організаціях і установах. Так, зокрема, низка міжнародних конференцій, круглих столів, колоквиумів, які проходили в Україні були одностайними у висновках, що система державно-церковних відносин відповідає демократичним принципам, задовольняє права і свободи людини, базуючись при цьому на багатовіковій спадщині врегулювання відносин між цими двома суспільними інституціями, враховує історичні уроки як позитивного, так і негативного досвіду таких відносин. Учасники міжнародних конференцій за участю фахівців із США, Канади, Франції, Швеції, Іспанії, України, представників Міжнародної академії свободи релігій та переконань одностайно констатували, що в цілому українська модель державно-церковних відносин є досить зваженою, послідовною і демократичною, особливо у порівнянні з багатьма іншими відомими на сьогодні моделями в країнах Сходу і Заходу.

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 державі. Такий контроль у рівній мірі 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 в 2002 р. кількість правопорушень на релігійному ґрунті зменшилась порівняно з 2001 р. на 18%. Біля третини порушень законодавства (28) скоєно іноземцями, які перебували в Україні на запрошення релігійних організацій; 29% (36) становлять правопорушення з боку релігійних організацій, що діють за зареєстрованими статутами; 17% (14) вчинено посадовими, службовими особами релігійних організацій; 3,6% (3) порушень скоєно релігійними організаціями, що діють

поза реєстрацією та 2,4% (2) - посадовими, службовими особами державних органів чи органів місцевого самоврядування.

Водночас проблемою залишається невиконання судових рішень. З числа ухвал судових органів на користь релігійних організацій невиконаними залишилися 40% рішень і всі вони стосувалися майнових питань.

В цілому, за роки державної незалежності України віруючим повернуто 3,6 тис. храмів і понад 10 тис. предметів культового та церковного вжитку. У 2002 р. за сприяння держави збудовано 439 храмів та молитовних будинків, 2332 культові споруди - будуються. Проте, забезпеченість молитовними будівлями і сьогодні залишається однією з гострих проблем.

Аналіз звернень віруючих до Державного комітету України у справах релігій свідчить, що ця проблема становить майже 70 відсот. звернень. Конфлікти між релігійними організаціями та віруючими традиційних християнських церков за право володіння або користування спорудами і майном найбільш гостро стоять в Закарпатській, Тернопільській, Рівненській та Львівській областях. Із 50 населених пунктів, де наявне гостре міжконфесійне протистояння, основний масив знаходиться саме в західному регіоні.

При цьому слід враховувати, що питання власності на культове майно безпосередньо пов'язані з природним правом кожної людини на свободу совісті, що знайшло своє законодавче відображення як на міжнародно-правовому рівні, так і в нормах внутрішнього законодавства. Кажучи про майно релігійних організацій, слід враховувати, що воно є матеріальною основою духовного права людини сповідувати релігію. Згідно із законами України, наша держава оголосила себе правонаступницею обов'язків та прав за міжнародними договорами колишнього СРСР, які не суперечать Конституції України та інтересам держави. Вказаний принцип закладений у ст.32 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації». До законодавчої бази щодо вирішення майнових питань, слід віднести міжнародно-правові акти, які не лише закріплюють право людини на свободу совісті, але й право на судовий захист. Зокрема, це передбачено ст.8 Загальної декларації прав людини.

Суттєве значення для всебічного розгляду цих спорів має питання правового режиму культового майна. Для цього необхідно звернутися до минулого нашої держави і простежити історичну долю цього майна.

Після встановлення на території України радянської влади, Декретом Тимчасового робітничо-селянського уряду України від 19 січня 1919 р. церква була відокремлена від держави, а належне їй і релігійним громадам культове майно було оголошено народною власністю, згідно із пунктами 12, 13 Декрету, в яких наголошено, що «жодні церковні та релігійні громади не мають права володіти власністю».

Землі та ліси, що належали монастирям, згідно з Декретом Ради народних комісарів УРСР від 3 квітня 1920 р. «Про націоналізацію всіх колишніх церковних, монастирських, удільних, міських і поміщицьких земель», були оголошені державним майном без будь-якого викупу і перейшли у відання та облік місцевих органів влади. Норми перелічених актів радянської влади про націоналізацію культового майна були кодифіковані в ст.ст.360-375 Адміністративного кодексу УРСР. Вказаний адміністративний кодекс діє і сьогодні. Коментарі, як кажуть, зайві.

Аналіз перелічених правових актів показує, що націоналізоване культове майно перейшло в загальнодержавну власність і було передане на облік місцевим органам державної влади районного і місцевого рівня і передавалось ними у безоплатне користування на договірній основі релігійним громадам, відносини між якими регулюються нормами ст.ст.324-331 Цивільного кодексу України та умовами договору. Правовий режим деякого культового майна визначався окремими нормативними актами. Зокрема, постановами РМ УРСР від 05.04.91 р. № 83 «Про перелік пам'яток архітектури, які підлягають передачі у постійне користування релігійним організаціям» та КМ України від 08.06.92 р. № 311 «Про виключення окремих об'єктів із переліку культових споруд -

визначних пам'яток архітектури, які не підлягають передачі у постійне користування релігійним організаціям».

Згідно із ст.17 Закону про свободу совісті та Указу Президента України від 4 березня 1992 р. № 125 «Про заходи щодо повернення релігійним організаціям культового майна» допускається не лише повернення, а й передача культового майна у власність релігійних організацій, оскільки вони за нині діючим законом мають статус юридичної особи.

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.

Особливого значення питання захисту релігійних свобод набуває сьогодні в посткомуністичному суспільстві, яке знаходиться в процесі глибокої трансформації економіки, політичної сфери та суспільних структур. Відтворення нормального релігійного життя, як ми бачимо, на прикладі Української держави, супроводжується виникненням проблем, які потребують як всебічного вивчення, так і відпрацювання ефективних механізмів їхнього розв'язання.

Система державно-церковних відносин суверенної України, безперечно, в своїх базових положеннях відповідає демократичним принципам, виходячи при цьому з основоположних міжнародних угод з прав людини і свободи віросповідання, відображає важливу для сьогодення здатність національного законодавства у цій сфері бути відкритим до нових змін і доповнень.

*Анатолій Лахно**

ПРАВО ЯК ПРІОРИТЕТ ГАРМОНІЗАЦІЇ СУЧАСНИХ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН

Продовжується друге десятиріччя регуляції державно-церковних відносин в Україні Законом "Про свободу совісті та релігійні організації" і, таким чином, маємо достатню можливість звернути увагу як на позитивні аспекти його впливу на гармонізацію взаємин Держави і Церкви, так і на проблеми, що продовжують мати місце у цій царині. В першу чергу така оцінка сприйнятніша тими функціонерами, які свідомі часів дії пріснопам'ятного "Положення про релігійні об'єднання в Українській РСР" від 1 листопада 1976 р. З повним правом засвідчуємо однозначно позитивну оцінку Закону – суцього правового поля забезпечення одного з фундаментальних прав Людини, права на свободу совісті як практично всіма релігійними інституціями України так і державними чинниками.

Практика його застосування відкрила нові можливості для задоволення релігійних потреб співвітчизникам, забезпечила юридичне та й фактичне рівноправ'я громадян незалежно від їх ставлення до релігії. Закон продовжує служити ліквідації хоча й не офіційного, але від того не менш шкідливого поділу нашого суспільства за релігійною ознакою, подоланню недовіри між віруючими та невіруючими, яка, на жаль, ще нерідко побутує. Наш Закон відповідає основним вимогам забезпечення прав і свобод людини у пов'язаній з релігією сфері життя, відкрив і розвиває простір для подальшого розвитку соціального служіння релігійних організацій, зрештою відповідає вимогам міжнародного права у питаннях свободи совісті.

Сьогодні вже всім зрозуміло, що стан свободи совісті та віросповідання є одним з найважливіших критеріїв демократичності держави і, отже, правове забезпечення

* доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін і права Європейського університету фінансів, інформаційних систем, менеджменту і бізнесу (м.Київ).

конституційних її гарантій повсякчас має бути одним з фундаментальних пріоритетів державної політики щодо церкви та релігійних організацій. Якщо говорити про визначальний принцип державного нормативно-правового поля свободи совісті, то ним безумовно мусить бути як зараз, так і на всі часи принцип рівності перед Законом усіх релігій і віросповідань. А обов'язок Української держави, на наше переконання, полягає у правовому і організаційному забезпеченні його, як єдиного для усіх без винятку віросповідань, незалежно від чисельності їх прихильників, традиційності чи нетрадиційності деномінацій. В цьому ж дусі мають діяти і органи державної влади, незалежно від рівня їх компетенції.

Зауважимо, що свобода совісті як категорія права історично склалась на певному етапі розвитку людського розвитку, розвитку суспільства. Проте правовий аспект свободи совісті при всій його значущості не вмщає в себе ту її багатогранну реальність, з якою маємо справу на практиці. Для релігійного замовизначення особи свобода совісті, об'єктивно, проявляється формально, скажімо зовнішньо. Адже совість у кожної людини, як громадянина, незалежна онтологічно – держава не надає, не дарує права на свободу совісті, а лише визначає правове поле, в межах якого віруюча особистість має можливість самореалізовуватись у відповідності з вільним вибором власної совісті. Іншими словами, у праві на свободу совісті окреслені межі її зовнішнього прояву.

Справедливо буде стверджувати, що духовне самовизначення особистості повноцінне лише тоді, коли воно у своїй внутрішній сутності не спричинене зовнішніми силовими, побуджуючими джерелами.

Нині вже ніхто не сумнівається, що релігійна віра являє собою природну, необхідну складову як індивідуальної так і суспільної свідомості. Виходячи з цього можливість вибору того чи іншого феномену віри та вільного її сповідання є одним з проявів такого основного невід'ємного права людини як свобода особистого самовизначення – свобода совісті. Це право нині визнано усім цивілізованим людством і закріплено у фундаментальних міжнародних актах з прав людини.

Для молодшої держави України доброю є та обставина, що світовою громадою вже вироблені теоретичні, тобто і філософські, і правові (законодавчі) міжнародні стандарти забезпечення свободи совісті.

Хоча в Україні за роки державної незалежності зроблено дуже багато позитивного на цьому полі слід підкреслити, що залишається актуальним питання вдосконалення відносин між двома соціальними організаціями, а саме: державою і церквою. Вітчизняний досвід взаємодії між церквою і державою і його вплив на дотримання прав людини породжує два хоча й самостійних, проте пов'язаних між собою питання: яким чином релігійна свобода може бути захищена від примусової влади державних органів, і як може вплив релігії в державі з розвинутою демократією бути захищеним від впливу політичного тиску на державну політику і право, що могло б завдати шкоду правам віруючих та релігійних меншин?

Вітчизняна історія дає безліч прикладів, які підтверджують факти використання державної влади або для тиску на переконання релігійних меншин, або як засіб для ліквідації самих релігійних вірувань. А отже фундаментальні досягнення у царині прав людини стали реальністю саме завдяки гарантуванню свободи віросповідання.

Чи існує механізм досягнення поставленої мети? Так. По-перше, - це механізм, передбачений верховенством внутрішнього закону (Конституції), побудованого на засадах верховенства права.

По-друге, - механізм що діє за допомогою зобов'язань держави по відношенню до прав людини, гарантованих міжнародними угодами і конвенціями.

Роль держави у збереженні прав і свобод, особливо свободи совісті, є беззаперечною і безумовною.

Держава, якщо вона справді демократична, цивілізована, мусить "любити" це право, дбати про його розвиток і реалізацію.

Таким чином, ми підтримуємо тих, хто виступає за забезпечення релігійним організаціям повноцінного правового статусу, створення для них сприятливих умов

діяльності, докладає зусиль для визначення пріоритетів держави в галузі церковно-релігійного життя. Ми з вами є свідками того, що у відносинах між державою і церквою, у міжцерковних взаєминах продовжують виникати проблеми і невирішені питання, які можуть бути врегульовані лише законодавчо. У цьому плані слід відзначити і подякувати всім тим, чий труд матеріалізовано у Проекті Закону України "Про внесення змін до Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації"", який колись розгляне наша Верховна Рада.

До цього слід додати, що має не менш важливе значення, щоб у своїй практичній діяльності держава чітко визначила свої зобов'язання перед релігійними організаціями і щоб вона їх реалізовувала прозоро і відкрито для всього суспільства. Мається на увазі декілька фундаментальних положень, серед яких можна зацентувати наступні:

1. Передумовою становлення в Україні правового громадянського суспільства, є сприяння державою розвитку самобутності української нації, всіх корінних народів і національних меншин України у віросповідній сфері.

2. Держава законодавчо і практично забезпечує визнання традицій та внутрішніх настанов всіх релігійних організацій, що мають статус юридичної особи, за умови, якщо вони не суперечать діючим законам України і її міжнародним зобов'язанням у цій сфері.

3. Держава забезпечує і захищає права і свободи всіх віруючих та їх релігійних організацій.

4. Держава сама не віддає переваги будь-якій церкві чи віросповіданню та не підтримує жодну з ініціатив у цьому плані; не ставить собі метою створення державної церкви беручи за основу одну з сьогодні існуючих.

5. Держава докладає необхідних правових зусиль для усталення відносин взаємної релігійної та світоглядної толерантності та поваги між громадянами, які сповідують релігію або не сповідують її, між носіями різних віросповідань та їх релігійними організаціями.

6. Позитивна діяльність держави по відношенню до релігійних організацій і надалі має бути обмежена в основному:

а) обліково-реєстраційною діяльністю на підставі заявницького принципу;

б) нейтральним арбітруванням у разі виникнення міжцерковних суперечок, конфліктів з майнових та інших невіресповідних питань – за умови звернення релігійних організацій до відповідних практичних державних органів і безумовного визнання рішень останніх.

7. Держава має законодавчо визначати межі діяльності, фізичної поведінки (проте, аж ніяк не думок та віри), за які не можуть виходити прихильники будь-якої релігії або іншої віри, а також будь-які релігійні та атеїстичні організації у відповідності з міжнародними стандартами цих меж, закріпленими у статті 29 Загальної декларації прав людини. Вона має здійснювати контроль за непорушністю цих меж, тобто за дотриманням законності з боку віруючих усіх конфесій, усіх релігійних та атеїстичних організацій, та притягувати до правової відповідальності тих, хто порушує чинне законодавство.

Ці та інші аспекти державно-церковних відносин з необхідністю вимагають їх правового забезпечення у подальшому вдосконаленні і самого Закону "Про свободу совісті та релігійні організації" і інших допоміжних правових актів.

У практиці застосування Закону вбачається необхідним додати до компетенції Держкомрелігій відповідальність за правовий, скажемо, "всеобуч" працівників державних адміністрацій, правоохоронних органів, тобто тих, від кого персонально залежить гармонізація державно-церковних відносин. Для реалізації цього завдання, що не викликає зонайменших сумнівів, Держкомрелігій слід ініціювати створення ґрунтового коментаря до Закону "Про свободу совісті та релігійні організації", як це має місце в

деяких інших галузях вітчизняного та світового права.

Корисним було б також продумати і у прийнятній формі внести законодавчу пропозицію про необхідність, а то й обов'язковість, експертного висновку Держкомрелігій при розгляді у судових інстанціях питань в межах юрисдикції Закону "Про свободу совісті та релігійні організації".

Духовним центрам, які мають власні навчальні заклади, варто включити в навчальні програми спецкурс "Правове забезпечення свободи совісті в Україні", корисність якого в системі відносин Церква-держава очевидна.

*Димитрій (Рудюк), Єпископ**

ЦЕРКВА І ДЕРЖАВА: ІСТОРІЯ ВЗАЄМВІДНОСИН І СЬОГОДЕННЯ

Питання про церковно-державні відносини завжди було актуальним і має свою історію. У древньому язичницькому світі, як у грецькому, так і в римському, не існувало поняття релігійної свободи. Держава була єдиним улаштувачем і розпорядником релігійних обрядів і церемоній. Шанувалися лише ті боги, яких шанували держава. Держава була такою силою, що поглинала особисту і релігійну свободу. Римські імператори були первосвящениками, і вони були повновладними розпорядниками релігії і свободи в Римській імперії.

З появою у світі християнської релігії зовсім змінилося поняття про релігійну свободу. З цього часу і було підняте питання про відношення Християнської Церкви до держави. Церква доказала на ділі свою правоздатність до внутрішнього устрою і самоврядування. Всі норми її внутрішньої організації, формування канонічного права, відбулося тоді, коли вона була переслідувана державою. Відповідно до свідчення Святого Писання і Передання, Церкві споконвіку належить автономність, і регулювання її внутрішнього розпорядку якою-небудь позацерковною владою прямо осуджується Христом. Але поки Церква існує на землі вона не може не користуватися для досягнення своїх цілей земними засобами.

Місця із Святого Писання, які тією чи іншою мірою торкаються проблеми взаємовідносин Церкви і держави, далеко не достатні, щоб на їхній підставі створити єдину систему, котра регулювала б взаємини Церкви і держави. В дійсності держав багато, і кожна з них має свій індивідуальний, історично сформований характер, а Церква Христова єдина, й істотні підстави її життя і діяльності незмінні. Тому реально ніяка теорія не задовольнить потреби всіх держав, з різними політичними, соціальними, економічними системами керування. Від Христа його учні і апостоли не отримали твердої системи правил, що визначають відношення Церкви до Держави. Христос навчав відплачувати кесареви – кесареви, а Боже – Богові (Мт., 22:21).

Церква існує у світі, але вона не від світу, тому Церква не є державою в державі. Її сфера діяльності – це виключно церковна проповідь і турбота про чистоту віри і моральності: таїнства і богослужіння; керування органами церковної влади – єпископами, соборами, церковними установами; дисциплінарні постанови для духовенства і мирян відповідно до норм канонічного права; церковний суд; турбота про церковне майно тощо. Так, уся догматична, канонічна, адміністративна і духовна ділянки церковного життя повинні знаходитися в юрисдикції самої Церкви.

Господь Ісус Христос, Владика неба і землі, у своєму земному житті підкорявся земному порядку, корився і носіям державної влади. У Своїх словах Пилату: " Ти не мав би надімною ніякої влади, якби не дано тобі було з висоти" (Ів 19:11). Таким чином,

* єпископ Переяслав-Хмельницький, ректор Київської духовної академії і семінарії УПЦ Київського патріархату, кандидат богословських наук.

Господь показав небесне джерело всякої земної влади. Ще в стародавньому Ізраїлі до періоду Царств існувала єдина в історії справжня теократія, тобто богоправління. Однак в міру того, як суспільство віддалялося від послуху Богові, люди стали задумуватися над тим, щоб мати свого земного правителя. Господь, приймаючи вибір людей і легалізуючи нову форму правління, разом з тим жалкує за тим, що залишає богоправління: "І сказав Господь до Самуїла: "Послухай голосу того народу щодо всього, про що він сказав тобі, бо не тобою вони погордували, але Мною погордували, щоб Я не царював над ними" (1 Сам. 8:7). Таким чином, поява земної держави повинна розумітися не як початково боговстановлена реальність, а як надання Богом можливості людям влаштовувати своє суспільне життя, виходячи із їх вільного волевиявлення, з тим, щоб такий устрій, який став відповіддю на спотворену гріхом земну реальність, допомагав уникнути ще більшого гріха, через протидію йому засобами світської влади. В цьому відношенні апостол Павло ясно говорить, що немає влади не від Бога (Рим 12:1-7). Тому різниця між Церквою і державою полягає в тому, що Церква була створена Христом безпосередньо, як Його Царство не від світу цього, а держава була дарована Богом, як життєвий устрій у світовій історії.¹

Від самого початку свого існування Християнська Церква, щоб уникнути замішання церковних і державних справ стала формувати правила, які регулювали справи церковні і цивільні. Так, 84-е правило Святих Апостолів вимагає від священнослужителів поважного ставлення до влади: "Якщо хтось нагрубить цареві чи князеві, хай буде покараний. І якщо це буде хтось із кліру, хай буде позбавлений священного сану. А якщо це мирянин, хай буде відлучений від церковного єднання". А правила 81-е і 83-є забороняють поєднання посад цивільних і церковних. Пр.81 "Ми сказали, що не личить єпископові чи пресвітерові ставати до роботи в народних управліннях, а невідступно бути при справах церковних. Або хай прийде до переконання, що цього не можна робити, або хай буде видалений, бо за заповітом Господнім ніхто не може служити двом панам" (Мт 6:24). Правило 83: "Єпископ або пресвітер чи диякон якщо працює при війську й хоче затримати дві посади, тобто римське начальство та священну посаду, хай буде позбавлений священного сану, бо кесарева кесареві, а Боже Богові" (Мф., 22,21).² Теж саме стверджує і 6-е правило Святих Апостолів: "Єпископ, чи пресвітер, чи диякон не може приймати на себе громадських обов'язків. Інакше бо позбавляється сану."³ 3-є пр. IV Вселенського Собору забороняє займатися світськими справами "заради мерзенного прибутку", ігноруючи при цьому Боже служіння: "Дійшло до відома святого собору, що дехто з приналежних до кліру, щоб мати нікчемний прибуток, беруть на відкуп чужі маєтки, полагають громадські справи та, нехтуючи служінням Богові, тиняються по хатах людей і через грошоловство беруть маєткові доручення. Тим то святий і великий собор ухвалив, щоб надалі ніхто, ні єпископ, ні чернець, не брав на відкуп маєтків, та не брався заправляти громадськими справами, хібащо тільки законно буде покликаний до неминучого піклування церковними справами або сиротами та безпомічними вдовами чи особами, що заради страху Божого особливо потребують церковної допомоги. А якщо надалі хтось наважиться зламати цю ухвалу, то на такого треба накласти церковну епитимію".⁴ 29-им апостольським правилом забороняється залучати світську владу для одержання сану єпископа. Таке явище вважається рівносильним симонії: "Якщо єпископ, або пресвітер, чи диякон, здобуде свій сан за гроші, то він і той, хто його висвятив, позбавляються сану та зовсім відколюються від єднання, як і я, Петро, зробив таке із волхвом Симоном".⁵

В ході історії склалися різноманітні моделі взаємовідносин між Церквою і державою. В православній традиції сформувалося досить визначене уявлення про

1 Церковь и мир. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – М., 2000.

2 Туркало Я. Нарис історії Вселенських Соборів (325-787). – Нью-Гейвен-Брюссель. – 1974. – С. 293.

3 Там само. – С. 287.

4 Там само. – С. 143.

5 Там само. – С. 289.

ідеальну форму взаємовідносин між Церквою і державою. Оскільки церковно-державні відносини явище двохстороннє, то вищевказана ідеальна форма історично могла бути сформована лише в державі, яка визнавала Православну Церкву найвеличнішою народною святинею, - іншими словами в державі православної. Таким яскравим прикладом взаємовідносин Церкви і Держави стала православна Візантія. Один видатний професор-богослов XX ст. архимандрит Кипріан (Керн) досить тонко підійшов до висвітлення всіх аспектів її історичного минулого. Зокрема він говорить: "Помилково і безнадійно писати історію релігії безрелігійній людині, так само безплідно писати історію християнського життя, християнського вчення, богослужіння і при цьому не бути християнином... зовсім так само безнадійно і невірно вивчати історію Візантії. Зрозуміти і відчувати її душу, голос її крові і биття її серця зможе тільки візантієць по духу, тільки єдиновірний, єдинославний і єдинокровний з нею людина. Не відкидаючи разом з тим цінних досліджень по візантології архимандрит говорив, що європейська цивілізація (західна) не зможе ніколи дати правильної точки зору на Візантію і на всі аспекти її життя, функціонування тодішньої імперії.¹

Вже із самого початку в діяльності першого християнського імператора Константина Великого відносно Церкви була закладена ідея, що фактично заявила себе у всіх постановках його спадкоємців і сформувався згодом, як керівний принцип у законодавстві імператора Юстиніана. Суть її зводилася до того, що істотна частина імператорської влади полягала в тому, щоб бути покровителем Церкви, охороняти церковне життя від ересей і розколів, розвивати її зовнішню сторону шляхом законодавства і на даній підставі приводити Церкву в гармонію з державним порядком. У своїй повноті цей принцип отримав назву симфонії Церкви і держави. Імператор Юстиніан I (527-563) був першим, хто законодавчим шляхом визначив відношення світської влади до Церкви і закріпив принцип симфонії. В 6-ій новелі святого Юстиніана йде мова про те, що "найбільші блага, даровані людям милістю Божою, є священство і царство, з яких перше (священство, церковна влада) піклується про божественні справи, а друге (царство, державна влада) керує і піклується про людські справи, а обоє виходячи з того самого джерела, становлять прикрасу людського життя. Тому, ніщо не лежить так на серці царів, як честь священнослужителів, що зі своєї сторони служать їм, молячи безперестанно за них Бога".

Класична візантійська формула взаємовідносин між церковною і державною владою виписана в "Епанагозі" (друга половина IX ст.): "Світська влада і священство відносяться між собою так, як тіло і душа, необхідні для державного устрою точно так, як тіло і душа в живій людині. У зв'язку і згоді їх полягає благоденство держави".

Однак симфонія у Візантії не існувала в абсолютно чистій формі. На практиці вона підпадала під різноманітні спотворення і порушення. Церква неодноразово ставала об'єктом цезаропапистських домагань. Говорити про цезаропапізм у Візантії дуже складно. З одного боку, всі ці звинувачення у цезаропапізмі Візантії вийшли з під пера католицьких західних істориків. Тут західними дослідниками провадилася й історична необ'єктивність у характеристиці церковно-державних відносин у Візантії. Нерідкі випадки зіткнення влади і відомі привілеї державної влади в затвердженні виборів патріарха, а інколи і прямиї тиск, особливо владних імператорів в самих виборах патріарха і архиєреїв, а також контроль держави в управлінні церковним майном, яке виявлялося у призначенні імператорами "великих економів" і "скевофілаксів", а інколи і пряме втручання в справи церковного господарства, секвестр монастирського майна (наприклад при Константині Мономасі, при Ісааці Комніні, при Михаїлі (Дуці), - все розцінювалося західними істориками як прояв цезаропапізму. Дійсно окремі візантійські письменники такі як Вальсамон, Димитрій Хоматин, Георгій Акрополит, патріарх Поліевкт виношували думку про надзвичайно високе становище імператорської влади, але це залишалось тільки їх особистою думкою, а не доктриною Церкви. Патріархи і

1

письменники-зилоти дивилися на це якраз навпаки. Професор А.Лебедев вважав, що “цезаропапізм не є система, прийнята і утверджена, як закон”, а “цілком нормальні відносини держави і Церкви, які досить часто переходили в ненормальні”. Василевса хотіли на заході показати як главу Церкви, що зовсім є неправильно.¹ Візантії не вважали свого імператора главою Церкви. Він, як сказано було в одній новелі імператора Ісаака Ангела, є тільки “єпистимонархом” церкви. Термін “єпистимонарх” досить добре пояснює професор І.Соколов, співставляючи його із храмовим, літургічним обиходом: ”Насправді ж термін цей церковного, монастирського походження і змісту. Єпистимонарх належить до когорти посадових монастирських осіб з обов’язками наглядати за дисципліною в обителі і за поведінкою монахів. З його сторони не допускалося свавілля в розширенні обов’язків і застосування способів дії – він повинен був тільки нагадувати, турбуватися. Устав монастиря був найвищим критерієм діяльності єпистимонарха”. Вперше цей термін в розумінні цивільного було вжито в Епанагозі, хоча самого вислову там немає, а потім все сильніше розкривалося в просторій Епанагозі, Алфавітній Синтагмі і в новелах імператора Ісаака Ангела.²

Якщо ж ще робити спроби заперечення того, що насправді приписали взаєвідносинам Церкви і держави у Візантії на Заході то слід відзначити, що дійсно правителі Візантії могли безкарно експериментувати над майном, особистістю і життям свої підданих, народ все переносив і терпів, але горе їм було тоді, якщо вони наважувалися святотатними руками доторкнутися до завітної святині – православних догматів і канонів; тоді відчуття болі і надриву пробігало по всьому народному організмові і супроводжувалося, більш або менш сильними перетрубаціями в усіх сферах державного життя.³

Інколи такий цезаропапістський вплив був продиктований ще й тим, що християнські імператори Візантії були прямими спадкоємцями язичницьких римських принцепсів, які серед багатьох своїх титулів мали і такий, як верховний первосвященик. Найбільш відкритішою і ненависною для церкви цезаропапістська тенденція виявилась в політиці імператорів-єретиків, особливо в іконоборний період

На відмінну від візантійських правителів у київських великих князів домонгольського і помонгольського періоду нашої української історії була інша спадщина. Тому церковно-державні відносини в Київській Русі-Україні були більш гармонійними. І де найбільше слід згадати про симфонію церковно-державних відносин так це в Русі. Церковні устава Володимира Великого і Ярослава Мудрого досить чітко виписували місце Церкви в Київській державі і про неї піклування київських князів, які так само боронили благочестя і були великими ревнителями святого Православ’я.⁴

Інша річ, коли ми говоримо про московських царів і про той період, який в історії Росії називається “собіранієм земель”. Саме тоді, коли в 1448 р. московська митрополія відокремлювалась від Київської, московські царі, стоячи на стороні повного унезалежнення і автокефалії Російської Церкви, роблячи з одного боку неабияке благо поступово стали підкоряти собі Церкву, так, що без їх волі не обирався жоден митрополит чи то в майбутньому патріарх. Відступ від канонічних норм також мав місце в часи правління Івана Грозного і сутички Олексія Михайловича з патріархом Никоном. Більше того, один із московських патріархів Філарет став родоначальником нової династії, яка майже три століття правила Росією і фактично Російською Церквою. Дехто із церковних істориків вважав, що так званий цезаропапізм перебрали на себе московські царі із Візантії, тим більше, що все підтримувала і формувала придумана ченцем

¹ Лебедев А. П. Исторические очерки состояния византийско-восточной церкви XI-XV вв. – М., 1902. – С. 107.

² Соколов И. Церковная политика византийского императора Исаака Ангела // Христиан. чтения. – 1905. – Ч.1. – С. 338-362.

³ Соколов И. О византинизме в церковно-историческом отношении // Христиан. чтения. – 1903. – С. 738.

⁴ Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. – К., 1999. – С. 47-52

Філофеем теорія Третього Риму, тобто Москви.¹

На думку О.Шмемана, автокефалія Російської Церкви стала “джерелом вже остаточного підкорення Церкви державі й її політично-національним розрахунком. Звузився кругозір Церкви, поступово підкорялася вона державному “розуму” і перетворювалася на один із аспектів державного життя.”² Однак, що торкається синодального періоду існування Російської Церкви і її взаємовідносин з імператорською владою, то як вважають автори основ соціальної концепції РПЦ”... безсумнівне спотворення симфонічної норми протягом двох століть церковної історії пов’язане з яскраво прослідковуваним впливом протестантської доктрини територіалізму і державної церковності на російське православне і політичне життя”.³ Інакше думали обер-прокурор К.П.Победоносцев, який вважав, що: “Відділення Церкви від держави було б гибельним для Церкви і для держави в Росії”. Тому то держава, як зауважував інший обер-прокурор Ізвольський, ”пригнічуючи самостійність Церкви... намагалася підсилувати її зовнішній блиск”. Перед революцією 1917 р. в Російській імперії Передсоборова Комісія намагалася повернути ідеал симфонії, але все це так і не отримало своєї історичної реалізації у зв’язку з більшовицьким заколотом.

Принцип симфонії був одним із головних у християнській теократії. В даний час практичне застосування цього ідеалу неможливе. Держава стала зовсім іншою у порівнянні з Церквою. Держава тепер, як і вся культура, глибоко секуляризована, вона стала далекою і навіть ворожою у своєму ставленні до Церкви і її вчення. Епохи реформації, відродження, гуманізму, просвітництва, революцій в Європі емансипували державу від союзу з Церквою. На православному сході принцип “симфонії” як такий була знищений разом із падінням Константинополя під навалом турків-сельджуків.

Позиція радянського уряду, щодо церкви багато в чому базувалась на неправильному погляді на неї, як на фрагмент попередньої політичної системи. Тому то ідейна боротьба з легкістю перейшла в площину політичної. В радянській державі, як державі політичній, а не правовій, у випадках коли діюче законодавство вступало в протиріччя з політичною цілеспрямованістю, перевага надавалась останній. І якщо спочатку зі сторони нового уряду, як, наприклад, М.Ларсона, заступника Дзержинського по ВНК, проголошувались ідеї підтримки “прогресивного духовенства” радянською державою, при умові, якщо воно піде по накресленому ними шляху, то пізніше радянський уряд остаточно відмовився від такої ідеї, піддавши її критиці. ”Радянській державі не потрібна допомога духовенства, і ніяке духовенство не може бути прогресивним”, - писав наркомюст П.Красіков. Ця політика до Церкви збереглася протягом всього її існування. Однією із перших дій держави проти Церкви була кампанія по розкриттю мощей. Завдання не тільки “викрити контрреволюційну сутність Православної Церкви”, але й позбавлення Церкви її матеріальних доходів, так як вони (більшовики) розглядали мощі, як “засіб вилучення монастирями і храмами великих доходів з населення”. Крім того проти Церкви розгорнулася і юридична кампанія, яка розпочалася декретом про відділення Церкви від держави і школи від Церкви, який за своєю суттю і не ніс протиріччя з міжнародними демократичними поняттями. Ленінський декрет не тільки відняв в Церкви майно, пограбував усе, але й заборонив його набувати. Відтепер в Радянському Союзі релігія завжди буде розглядатися як ворог, хоча саме із рядів КДБ будуть роздаватися так звані тверезі голоси про безвихідність і безперспективність боротьби з Церквою і про необхідність “лояльного режиму Церкві”. Діяльність Церкви в СРСР було зведено до рамок молитовних будівель, за огорожею яких не можна було діяти. Ця своєрідна резервація не виходила за рамки задоволення релігійних потреб громадян.

Відношення до Церкви в передвоєнний і післявоєнний період дещо змінилося. Державі необхідно було отримати перед обличчям війни підтримку всього народу. Саме

¹ Ульяновський В. І. Історія Церкви та релігійної думки в Україні. – К., 1994. – С. 39.

² Шмеман О., протоірей. Исторический путь Православия. – Париж., 1989. – С. 352-353.

³ Церковь и мир. Основы социальной... С. 48.

наприкінці 1939 р. зі сторінок головного партійного журналу “Большевик” прозвучали такі слова, що повальне закриття храмів це “найнебезпечніший авантюризм”, який розколює “морально-політичну єдність радянського суспільства”. Становище Церкви в СРСР покращилося але тимчасово. Взагалі Церква в революційний час і тоді відкрито заявила, що вона не боїться відділення від держави і що це її влаштовує. Саме таке твердження прозвучало на єпархіальних з’їздах українських єпархій – Катеринославської, Полтавської, Одеської.¹ Пізніше професор А.В.Карташов скаже, що сучасна правова держава, якщо вона не страждає схованим або явним антирелігійним фанатизмом, повинна бути визнана нормальною умовою життя Церкви наших днів, що і є найкращим компромісом.² До цих слів ми ще повернемося. Але так не було в Радянській державі, де антирелігійна пропаганда ніколи не приховувалася.

Релігії і Церкві в сучасних правових державах надається місце поряд з іншими суспільними і культурними організаціями, хоча в деяких країнах, наприклад у Греції, Церкві, завдяки її історії, надається привілейоване місце. Церква ще іноді усвідомлюється, як якийсь організм особливого рангу. Однак у більшості державних конституцій проголошується відокремлення Церкви від держави. Це відділення ґрунтується на тому, що релігія це приватна справа кожного.

Принцип свободи совісті, який з’явився як юридичне поняття в XVIII-XIX століттях, перетворився в один із головних принципів міжлюдських відносин після першої світової війни. Нині він затверджений Загальною декларацією прав людини, входить до конституції більшості держав. Появи принципу свободи совісті – свідчення того, що в сучасному світі релігія із загальної справи перетворилася в особисту справу кожної людини. Сам по собі цей процес засвідчує про розпад системи духовних цінностей, втрати направленості до спасіння в більшості людства, яке стверджує принцип свободи совісті. Утвердження юридичного принципу свободи совісті свідчить про втрату суспільством релігійних цілей і цінностей, про масову апостасію і фактичну байдужість до справи Церкви і до перемоги над гріхом. Але цей принцип, як не дивно є одним із засобів існування Церкви в безрелігійному світі, який дозволяє їй мати легальний статус в секуляризованій державі і незалежність від інославних і невіруючих людей. Так думав і професор А.В.Карташов опинившись на еміграції.

Звичайно попри всю історію церковно-державних відносин, нас турбує сьогоднішня цих відносин в Україні – державі, яка нічого не успадкувала, залишений стереотип відділення Церкви від держави з його найгіршим розумінням. По-перше Церква в незалежній українській державі так і не почула твердого тлумачення конституційних положень такого відділення. Здебільшого це розуміють як стару шаблону формулу Конституції СРСР. Звідси і проблема законодавства, яке не виписує чітких гарантій і навіть місця Церкви в Державі. Загальні статті закону, у тій частині, де йде мова про майно, занадто скупі і двозначні не говорячи про те, що новий проект, намагаючись виписати юридичну основу для Церкви і її статусу взагалі нічого не говорить про механізм набуття статусу юридичної особи Церквою. Церкві за новим законом так і не повернуто дару учительства, тобто змоги викладати “християнську етику” в школі. Деякі положення цього закону не є просто демократичними, особливо якщо мова йде про сьогоднішню релігійну ситуацію в Україні. Попри все це деякі депутати, як не дивно із крила демократів намагаються дуже спішно прийняти цей закон. Тому на останньому засіданні круглого столу, який був організований інститутом релігійної свободи не дарма було підняте питання про призупинення прийняття цього проекту. Між тим з’явилися альтернативні думки про можливість прийняття спочатку державної концепції щодо Церкви і релігійних організацій. Все це не було б так проблематично, якби в Україні Православ’я було єдиним. В цій концепції слід виписати чітко паритетні права і Церкви і Держави.

На сьогодні дуже гостро стоїть проблема, яку ми намагаємось розв’язати вже

¹ О взаимоотношении Церкви и государства. – СПб., 2000. – С. 7-8.

² Щербань М. В. Церковна політика Радянського уряду в Україні в 1917-1939 рр. // Дисертація на здобуття вченого ступеня канд. богосл. наук. – К., 2003. – С. 36.

більше десяти років – це проблема автокефалії. Якщо говорити про концепцію і про партнерські відносини Церкви і держави, то звичайно постає питання, якого партнера буде мати незалежна держава в особі найбільшої конфесії України – незалежного так само, чи залежного від іншого закордонного релігійного центру? Адже сьогодні до сих пір лунають думки про те, що держава не повинна втручатись в процес здобуття автокефалії Українською Православною Церквою. І це всупереч тому, що думали з цього приводу видатні церковні православні історики-каноністи. Проф. О.Лотоцький посилаючись на такі авторитети, як проф. В.Болотов і Є. Голубинський, висловлював слушну думку про те, що взагалі церковно-адміністративні реформи, які не торкаються богоустановленої сторони церковного устрою, а лише самих адміністративних – церковних та міжцерковних – відносин, можуть належати до компетенції зовнішньої, державної влади.¹

Сьогодні все більше стверджується принцип про те, що Україна це поліконфесійна держава. Але слід пам'ятати, що гра в супердемократичну державу, із суперовою свободою совісті може перетворитися на загрозу духовної безпеки. Наші сусіди у Чехії і Польщі і на Сході вже давно це зрозуміли і не вихваляються надто демократичним законодавством про свободу совісті.

*Олександр Кубеліус**

РОЗКОЛИ В ПРАВОСЛАВ'І І ДЕРЖАВА

Протягом останнього десятиліття православне середовище України привертало пильну увагу державних, політичних і громадських діячів, оскільки ситуація, що склалася у ньому сьогодні, - розкол і протистояння Церков, насамперед, Української Православної Церкви (УПЦ) - частини Руської Православної Церкви (РПЦ) - і Української Православної Церкви Київського Патріархату (УПЦ-КП) не сприяють забезпеченню внутрішньої стабільності у суспільстві, а навпаки, криють у собі загрозу національній безпеці України. Тому перед вищим керівництвом України постала проблема визначення напрямку в політиці держави щодо православ'я для інтеграції його в громадське життя з метою використання духовного й організаційного потенціалу Церкви для позитивного вирішення проблем країни.

Президент України Л.Кучма неодноразово висловлювався за якнайшвидше подолання розколу і створення єдиної помісної Української Православної Церкви. Позиція Президента, державних структур, різних громадсько-політичних сил об'єктивно відповідає інтересам України, обпирається на історію, не суперечить канонам, але реалізація ідеї усе ж не зніме з порядку денного проблеми подолання розколу.

Історичний досвід уже не раз свідчив, що будь-яку ідею або намір можна дискредитувати так (із боку держави, різних політичних сил, представників Церкви, нарешті), що її втілення в життя може обернутися результатами, прямо протилежними очікуваним. Наприклад, протягом перших трьох сторіч християн у Римській імперії переслідували, знищували. Однією з причин гонінь була відмова християн звершувати жертвопринесення перед статуєю імператора - живого бога з поганського пантеону (точніше - боголюдини). Відповідно до християнського віровчення це було неможливо, оскільки християни в релігійному плані визнають тільки одну Боголюдину - Ісуса Христа, а для державної влади відмова у звершенні жертвопринесення свідчила про нелояльність до неї, можливу зраду, зрадництво, хоча християни поважали імператора як верховного носія принципу земної влади, тому що, за їх віровченням "Всяка душа нехай буде покійна вищій владі, тому що немає влади не від Бога; існуючі ж влади від Бога встановлені (Рим. 13:1.).

Непорозуміння між державою і Церквою певним чином і обумовило гоніння. Але Церква вийшла переможницею у зіткненні з державою і, зрештою, з 313 р., відповідно до

¹ Лотоцький О. Автокефалія. Т. 1. с. 136-137.

* Національний Інститут проблем міжнародної безпеки.

Міланського едикту імператора Костянтина, християнство було визнано державною релігією (ідеологією), без якої не може існувати жодна держава, здатною консолідувати імперію, що розпадалася. Але це не вирішило проблеми.

Почалася епоха вселенських соборів, догматичних суперечок, що викликали виникнення сепаратистських тенденцій в імперії і розколів у Церкві на основі розбіжностей у віровченні. Практично всі спроби імператорів утрутитися у внутрішнє життя Церкви, зберегти її цілісність, а, виходить, і цілісність держави були ефективними лише тимчасово. Це були тактичні успіхи, що не гарантували стратегічних. У результаті - розпад імперії, розколи в Церкві, що завершилися в глобальному масштабі розколом на Східну і Західну Церкви, утворенням ряду автокефальних православних Церков.

Чому це відбулося? Тому що державна влада сприймала Церкву лише як **громадську організацію**, соціальну інституцію, яка мала обслуговувати державу. І це - **принципова помилка** стосовно Церкви.

Намагаючись вирішити проблему розколу православ'я в Україні деякі політики забувають або зовсім не розуміють, або не бажають зрозуміти, що до Церкви не можна застосовувати стереотипи, які сформувалися у політиці. Церква має специфічну природу. З одного боку, вона може сприйматися як суспільна інституція, а з іншого (що неодмінно варто взяти до уваги), за православним віровченням, - це містичне Тіло Христове, у котрому незримо перебуває Ісус Христос - Боголюдина, яка створила Церкву і є Абсолютним авторитетом для віруючої людини. Тому, у випадку колізії обов'язків члена Церкви і громадянина держави віруюча людина навіть перед загрозою репресій віддасть перевагу першому. Про це, зокрема свідчить наступне. У XVII ст. у Руській Православній Церкві виникло старообрядництво. Всі спроби державної влади і Церкви придушити його, знищуючи віруючих, виявилися марними. XX ст. - з 1918 р. РПЦ піддавалася нещадним репресіям із боку комуністичного режиму, але вистояла.

У 1946 р. на Львівському соборі Українська Греко-Католицька Церква за допомогою репресивних органів СРСР була приєднана до РПЦ, знищені легальні організаційні структури. Але УГКЦ продовжувала діяти нелегально. З початком перебудови в короткі терміни Церква легалізувала систему управління, богословської освіти і т.п. Спроба штучно об'єднати УПЦ КП з УАПЦ у 1992 р. за підтримки держави і громадсько-політичних сил державницької орієнтації, тобто адміністративним шляхом дала зворотний ефект. Більша частина УАПЦ не визнала об'єднання і продовжувала функціонувати, незважаючи на те, що Церкві було відмовлено в реєстрації.

Деякі політики, втручаючись у життя Церкви, пропагують своє бачення проблеми розколу, не маючи елементарних уявлень про екклезіологію (вчення про Церкву), не звертаючи уваги на історичні прецеденти, і нав'язують, на думку віруючих УПЦ (найбільше поширеної Церкви в Україні), неприйнятні сценарії його подолання. Варіанти, запропоновані Церкві ззовні фактично є схемами формального об'єднання всіх конфесій. Однак історія Церкви переконує в тому, що при спрощеному підході до проблеми розколів і спробах звести його до утилітарного державно-політичного трактування призводили до негативних наслідків і для Церкви, і для держави. Ризик повторення подібних помилок стає сьогодні усе більш реальним.

Сьогодні віруючі УПЦ вважають, що ідея церковної єдності **дискредитована націоналістичними силами**, які прагнули втручатися в життя Церкви і фактично керувати нею. На думку більшості віруючих УПЦ, спроби штучно утворити єдину Церкву проти їхньої волі свідчать про відродження в діяльності деяких політиків, чиновників і церковних діячів (зокрема, Патріарха УПЦ-КП Філарета) тоталітарних принципів побудови відносин між державою і Церквою і категорично проти цього.

Необхідно взяти до уваги наступне. Близько 80% учасників опитування серверу "Православ'я в Україні" виступають проти участі держави у подоланні церковного розколу. У опитуванні взяли участь 1287 респондентів (опитування виключало можливість повторного голосування). На питання "Як ви ставитеся до можливої участі держави у подоланні церковного розколу в Україні?" 646 респондентів (50%) відповіли, що "Держава, яка породила розкол, не повинна заважати Церкві його подолати", 230 респондентів (18%)

вважають, що "Це не справа держави, тому що Церква від неї відділена", 80 респондентів (6%) думають, що "Спочатку держава повинна навести порядок у країні". І тільки 263 респондента (20%) вважають, що "Тільки держава здатна помирити православних". При цьому 49 респондентів (4%) вважають, що "Розкол в Україні подолати неможливо", а 19 (1,5%) "Нічого не чули про проблему розколу в Україні". У такий спосіб 78% тих, які взяли участь в опитуванні (1005 чоловік), проти участі держави у подоланні церковного розколу в Україні з різних причин. Категорично "за" тільки 20% опитаних.¹

Сучасні українські політики різних орієнтацій пропонують свої шляхи подолання кризових явищ у православ'ї. Наприклад, пропонується ідея "національної Церкви" як державоутворюючої, що консолідуватиме українське суспільство. На думку Патріарха УПЦ Київського Патріархату Філарета, який, здається, не бере до уваги історичний досвід, українська національна Церква повинна бути частиною державної системи, брати участь у формуванні національної ідеології, а отже до її створення слід залучитися державі. Він, по суті, поклав відповідальність за об'єднання православ'я на державну владу і його підтримують політики-державники національної і націоналістичної орієнтації. Створено депутатське об'єднання "За Єдину Помісну Церкву", "Фундація духовного єднання", але вище керівництво УПЦ відмовилося взяти участь у роботі Фундації, мотивуючи це "неправославним поглядом на об'єднання православ'я" її представників, що цілком справедливо.

Здавалося б, на перший погляд, що така позиція не є конструктивною. Але слід мати на увазі, що церковне життя не може будуватися без актуалізації уваги на таких основних принципах, як ієрархічний устрій, соборність, схвалення і підтримка церковним народом рішень, прийнятих єпископатом. Виходячи з цього, для Церкви є неприйнятними пропозиції будувати відносини між Церквами у дусі політичного партнерства. Саме це не дає УПЦ можливості вести переговори з Патріархом УПЦ-КП Філаретом, підданим анафемі РПЦ, який заявив до того ж, що претендуватиме на те, щоб очолити об'єднану Церкву. Це є абсолютно неприйнятним для УПЦ і УАПЦ. Крім того, УПЦ-КП не визнається жодною з православних Церков світу.

Слід зазначити неприпустимість підходу з політичними мірками до питання про автокефалію, оскільки автокефалія помісної православної Церкви не є обов'язковим атрибутом державного суверенітету (наприклад, Японська Автономна Церква в складі РПЦ, у Естонії дві православні Церкви: одна - частина Константинопільського Патріархату, інша - Московського). При підході до вирішення проблеми надання автокефалії новій помісній Церкві не може враховуватися тільки політичний чинник. Це **помилковий** підхід.

Слід мати на увазі також те, що у свідомості більшості віруючих УПЦ набуття Церквою автокефалії ототожнюється з об'єднанням із "націоналістами", "бендерівцями", розривом із РПЦ (у результаті чого - неможливість спасіння), чого вони категорично не приймають. До речі, варто зауважити, що зміна системи управління без порушення основ віри не означає позбавлення можливості спасіння, оскільки заставою спасіння є саме віра, а не система церковного управління, а також те, що там, де єпископ - там Церква.

Ті, хто сьогодні намагаються зв'язати проблему об'єднання з обов'язковим наданням автокефалії Українській Православній Церкві, не можуть не знати, що сама проблема розколу виникла, у першу чергу, саме через неоднозначне ставлення православних віруючих України до питання про автокефалію. Загальновідомо, що розкол спровокували, головним чином, ті, хто вимагав негайного надання Церкви адміністративної незалежності, мотивуючи це або політичними аргументами, або націоналістичними амбіціями. Такий підхід до вирішення проблеми визнаний віруючими УПЦ не відповідаючим свідомості православних і тому є **неприйнятним**.

Керівництво УПЦ неодноразово підкреслювало, що питання про можливість автокефалії Церкви остаточно не закривається. Але тепер серед православних віруючих

¹ СЕДМИЦА — ПРАВОСЛАВНЫЕ НОВОСТИ ЗА НЕДЕЛЮ. - Электронная версия еженедельного приложения Новости Православного Интернета к газете ОДИГИТРИЯ (Винницкая и Могилев-Подольская епархия Украинской Православной Церкви). – Вып. - №70 (21 января 2003 г.).

України немає єдності по цій проблемі. Кількість супротивників автокефалії у середовищі віруючих УПЦ сьогодні значно перевищує кількість її прихильників. Це почасти є наслідком діяльності чиновників, які у своїй діяльності притримуються не чинного законодавства, а керуються особистими симпатіями до тієї або іншої Церкви, політиків, які своїми, іноді насильницькими, діями дискредитували самому ідею церковної незалежності. Крім того, позиції вищого керівництва РПЦ і УПЦ залишилися незмінними - не об'єднання, а приєднання УПЦ-КП і УАПЦ до УПЦ через покаяння і відсторонення від переговорного процесу Патріарха УПЦ-КП Філарета. Звичайно, ці умови загалом **неприйнятні** для прихильників для цих Церков. Слід зауважити, що вимога відсторонення від переговорного процесу Патріарха УПЦ-КП Філарета приймається УАПЦ.

У цих умовах, при відсутності єдності, при небажанні пошуку компромісів продовжувати обговорення питання про об'єднання й автокефалію здається не тільки несвоєчасним, але і небезпечним ескалацією напруженості у відносинах між Церквами, ними і державою і дестабілізацією ситуації в самому суспільстві. Крім того, новий розкол можуть утворити віруючі УПЦ незгодні з рішенням про надання автокефалії. Очевидно, що автокефалія УПЦ не вирішить проблеми церковної єдності в Україні, а в нинішніх умовах може зашкодити її досягненню.

Спроба ж силовими методами штучно об'єднати УПЦ з УПЦ-КП і УАПЦ без їхнього покаяння, або зміна устрою церковного життя без належних умов призведе до того, що єпархії Півдня, Сходу і Центру України відійдуть у пряме підпорядкування Руської Православної Церкви. Керівництво УПЦ і більшість віруючих, з огляду на це, переконані в тому, що більш доцільним є збереження єдності з Руською Православною Церквою.

Позиція вищого керівництва РПЦ залишається незмінною - не надавати УПЦ статусу автокефальної, тому що це послабить РПЦ і зменшить можливості Росії впливати на суспільно-політичне життя України через православне середовище. Тому вище керівництво Росії підтримує позицію вищого керівництва РПЦ. Тому цілком очевидно те, що розкол православ'я в Україні, кризові явища можуть бути переборені тільки зусиллями зсередини. Багато за підтримки держави.

Для визначення можливого напрямку в політиці України щодо православного середовища також слід мати на увазі наступне. На архиєрейському соборі Руської Православної Церкви, що відбувся у серпні 2000 р. в Москві, зокрема, були прийняті "Основи соціальної концепції Руської Православної Церкви". У документі йдеться про те, що Церква зберігає лояльність стосовно держави. Але якщо влада примушує православних віруючих до відступу від Христа і Церкви, а також до гріховних дій (*визначаються Церквою*), то церковне керівництво може звернутися до віруючих із закликом до мирної **громадянської непокори**.

Документ "Основи" є актуальним для нашої держави, оскільки офіційні документи РПЦ - керівні для УПЦ. Прагнення влади мати в Україні єдину помісну православну Церкву (автокефальну), хоча і цілком виправдане, однак може розцінюватися віруючими РПЦ і УПЦ як "гріховне" і призвести до акцій громадянської непокори, що складає загрозу національній безпеці держави.

Дехто може вважати, що спостерігається дистанціювання вищого керівництва РПЦ від російської влади. Але це суперечить візантійській моделі побудови церковно-державних відносин - фактичне зрощення Церкви і держави, а в Росії спостерігається саме така тенденція. Можливо, теза про громадянську непокору з'явився в тексті "Основа" після початку переговорів українських політиків із Константинопільським Патріархом Варфоломієм I по проблемі об'єднання гілок православ'я в Україні і набуття єдиною помісною Церквою автокефалії, що ускладнило ситуацію у православному середовищі України.

Здійснення подібних акцій **підсилить загрози і цілісності України**, оскільки акції мирної громадянської непокори, з огляду на менталітет громадян України, подальший розвиток політичної ситуації і складне соціально-економічне положення переважної більшості народів країни, можуть перерости в активне протистояння між віруючими і державою, тими, хто використовуватиме релігійні гасла з метою досягнення політичних цілей, і діючою державною владою. Чим це небезпечно - варто взяти до уваги політичну

діяльність Мохандаса Карамчанда Ганді - Махатми Ганді, який використовував принцип громадянської непокори, у результаті чого Індія набула політичної незалежності від Великої Британії, а потім розкололася за етнорелігійною ознакою на Індію і Пакистан.

Які ж можливі напрямки державної політики України? Держава, утручаючись у внутрішнє життя православних Церков, наполягає на їхньому об'єднанні і набутті автокефалії. З огляду на історичний досвід та нинішні реалії, така **стратегія видається хибною**. Реалізація її призведе до зростання напруженості у православному середовищі й ускладненню відносин не тільки між Церквами (Церквою) і державою, але і між Україною і Росією, також іншими зацікавленими країнами в різних сферах співробітництва, що в даний час, принаймні, недоцільно.

Держава наполягає на об'єднанні Церков, але у даний час не піднімає питання про набуття автокефалії. Одразу ж постають питання: об'єднання навколо якої української Церкви і під чиєю юрисдикцією? Москви, Константинополя?

З огляду на вищенаведене, вирішити проблему буде дуже складно. Слід мати на увазі, що сьогодні можна замовчувати питання про автокефалію, але воно неодмінно постане перед державою у перспективі і вирішення його залежатиме у певній мірі від зовнішніх чинників, геополітичної ситуації.

Держава віддає перевагу у внутрішній політиці, одній з Церков:

Українській Православній Церкві. У цьому випадку ймовірним видається розвиток співробітництва з Росією, але ускладниться ситуація як у православному середовищі України, так і внутрішньополітична.

Українській Православній Церкві Київського Патріархату або Українській Автокефальній Православній Церкві. У цьому випадку очікується ускладнення ситуації й у православному середовищі, і у внутрішньополітичній сфері. Крім того, погіршення відносин із Росією.

Держава не надає переваги жодній з Церков, забезпечує всім рівність перед законом, не утручається у внутрішнє життя Церков, не наполягає на об'єднанні Церков і набутті автокефалії, але при цьому сприяє забезпеченню вільного розвитку і повноцінного релігійного життя, залишаючи Церквам самим визначити своє майбутнє. Цей стратегічний напрямок у політиці бачиться **оптимальним**.

Головне - політика держави у даний час не повинна бути спрямованою на використання православ'я для досягнення тимчасових кон'юнктурних політичних вигод. А політикам і державним діячам у релігійній політиці щодо православ'я, насамперед, слід усе ж узяти до уваги те, що Церква має специфічну природу. Це одночасно і суспільна інституція, і містичне Тіло Христове. Не враховуючи цього можна допустити принципові помилки у визначенні стратегічного курсу в політиці і завдати значної шкоди державі і її вищому керівництву.

*Юрій Решетніков**

ЦЕРКОВНО-ДЕРЖАВНІ ВІДНОСИНИ: ПОГЛЯД ЄВАНГЕЛЬСЬКИХ ХРИСТИЯН-БАПТИСТІВ

Як відомо, процеси становлення та еволюції баптизму як у світовому масштабі, так й в Україні відбувались за умов церковно-державної опозиції та державно-правових утисків. Даний чинник обумовив серйозну увагу, що приділяють баптисти питанням церковно-державних відносин та свободи релігії. Свобода розглядається ними як одна з вищих фундаментальних цінностей людського буття. Баптисти розуміють свободу релігії як поняття, що має глибокі коріння в Писанні. Немає сенсу повторювати те, що саме баптисти були першими, хто почав захищати повну релігійну свободу.¹

* Проректор з навчальної та наукової роботи Київського християнського університету, к.філос.н.

¹ Див.: Історія релігії в Україні: у 10-ти т. // Редкол: А.Колодний (голова) та ін. – Т.5. (Протестантизм в Україні // За ред. П.Яроцького).– К.: Світ Знань, 2002. – С. 277.

Відомо також, що вітчизняні євангельські християни-баптисти завжди і за всіх умов відстоювали свободу совісті для всіх людей, незалежно від національності, раси та віросповідання. Вже у 1873 р., тобто на самому початку свого існування в Україні, місцеві баптисти у своєму проханні на ім'я Херсонського губернатора порушували важливе питання: “Невже у нашій батьківщині не можна вірувати у Євангелію та молитися Богу? Невже ми цим зробились шкідливими цивільному начальству або зробились шкідливими людьми для нашого Всемиловитого Государя?”.¹ Мова йшла про можливість поклонятися Богу так, як вважала правильним дана, а також будь-яка інша, релігійна група. Про це ж йдеться і в інших проханнях та клопотаннях, які євангельські християни-баптисти подавали до різних урядових інстанцій, відстоюючи своє право на вільну реалізацію своїх релігійних переконань.

З принципом свободи релігії тісно пов'язаний принцип розділення церкви і держави. Баптисти відштовхуються у даному питанні від богословського розуміння онтологічної окремішності церкви та держави: церква та держава належать до різних світів: церква – до небесного, вічного; держава до земного, тимчасового. Тому є лише один засіб їхнього благополучного існування: відокремлення церкви від держави. Традиційна баптистська точка зору щодо цих питань доволі повно висвітлюється в так званому Гамбурзькому сповіданні віри та в інших баптистських віровченнях.² Характерним для них є, з одного боку, декларування лояльності баптистів державній владі, як боговстановленому інституту, а з іншого, чітке визначення меж цієї вірнопідданості - настільки, наскільки вимоги державної влади не суперечать Божим повелінням. Таким чином, розподіляючи сфери церкви та держави, євангельські християни-баптисти не впадають у сектантство та обособлення. Разом з тим вони не допускають також втручання держави в сферу духовного життя.

Історія євангельських християн-баптистів свідчить про те, що ніякі покарання, якими погрозували їм внаслідок їхніх релігійних переконань, не могли змусити віруючих відмовитись від проведення молитовних зібрань та від поклоніння Богові так, як вони вважали то правильним. В даному випадку йдеться не про навмисне порушення віруючими державного порядку. Проблема полягала в тому, що сам цей порядок вступав у протиріччя з релігійним сумлінням, що й зумовлювало появу подібних “порушень”, за які віруючі відповідали перед законом.

З іншого боку, декларування євангельськими християнами-баптистами своєї лояльності владі (зазначимо, у минулому переважно вороже налаштованої до них) мало виразні практичні наслідки у їхній діяльності. Так, на з'їзді Союзу баптистів 1903 р. делегати, реально оцінюючи усю небезпеку, яка походила від соціал-демократичної пропаганди в євангельсько-баптистському середовищі, прийняли рішення про недопустимість розповсюдження антидержавних матеріалів серед громад, а винних у цьому належало негайно виключати з числа членів баптистських спільнот. Така позиція викликана тим, що представники євангельських християн-баптистів бачать своє покликання саме в проповіді Благої Вісті Ісуса Христа, а не в участі в політичній боротьбі, що однак, не перешкоджає кожному окремому віруючому мати будь-які свої особисті політичні погляди, сформовані внаслідок багатьох чинників.

У квітні 1917 р. П.В.Павлов і М.Д.Тимошенко виклали “Політичні вимоги баптистів”, які включали пункти про необхідність відділення церкви від держави, свободи зібрань, союзів, слова та друку; державної реєстрації шлюбів; рівноправності громадян, незалежно від їхнього ставлення до релігії; свободи богослужінь та проповіді для всіх релігій. У серпні того ж року один з провідних лідерів вітчизняного євангельського руху І.С.Проханов, виступаючи на Державній нараді в Москві, висловлював думку, що оздоровлення нації можливе лише за умови відокремлення церкви від держави та рівноправності перед законом всіх релігій. Зазначимо, що такі погляди євангельських християн-баптистів знайшли певну відповідь у Декреті РНК 1918 р. “Про відокремлення

¹ Алексій (єпископ). Матеріали для історії релігійного руху на юге Росії во второй половине XIX в. - Б/м, б/д. – С. 193.

² Історія релігії в Україні: у 10-ти т. – Т. 5. Протестантизм в Україні. К., 2002. – С. 278-279.

церкви від держави та школи від церкви”. На думку самих представників даної релігійної течії, „Декрет... задовольняв основні політичні та релігійні вимоги баптистів та євангельських християн”.¹ Це пояснює й доволі прихильне ставлення баптистів до Радянської влади в перші роки її існування, а також те, що протягом подальших десятиліть радянського періоду вони апелювали саме до тексту цього Декрету, водночас критикуючи інші нормативні акти щодо діяльності релігійних організацій.

Останнім часом, завдяки загальним демократичним процесам, що відбуваються в державі, спостерігається більш активне порівняно з минулим залучення євангельських християн-баптистів до суспільно-політичних процесів. Віруючі ЄХБ із задоволенням зустріли процеси демократизації суспільства, що дали можливість побудувати якісно нові державно-церковні стосунки порівняно з минулим. У зверненні відповідальних працівників церков ЄХБ України 1989 р. висловлювалося занепокоєння проблемами збереження природи, виникненням міжнаціональної напруженості та проявами екстремізму.² У 1998 р. делегати 23 з'їзду ВСОЄХБ у зверненні до Президента висловлювалися щодо неприпустимості розпалювання ворожнечі у міжконфесійних стосунках, необхідності сприяння з боку Верховної Ради рівноправності конфесій.³ Під час виборчої кампанії 2002 р. 83 баптисти були зареєстровані кандидатами у депутати всіх рівнів представницької влади, з них 4 - кандидатами до Верховної Ради України, 2 - до місцевих рад міста Києва, 3 - до місцевих рад Київської області.

Маючи досвід діяльності за умов синкретичної моделі державно-церковних відносин за часів Російської імперії та антагоністичної моделі у радянський період, вітчизняні баптисти сприймають сучасну свободу релігії в Україні, рівноправ'я релігійних організацій як вагомий здобуток української держави на шляху її демократичного розвитку, послідовно виступають за побудову державно-церковних відносин за симбіотичною моделлю або на засадах партнерства між державою та церквою. Баптисти позитивно оцінюють роль центральних державних органів у сприянні розвитку релігійної мережі України, розвитку діяльності релігійних організацій на засадах рівноправ'я між ними. Вони виступають за поглиблення співпраці з державними органами на засадах партнерства та відкритості, за постійний плідний діалог з усіх питань, що стосуються релігійної сфери життя суспільства, водночас рішуче виступаючи проти будь-яких спроб маніпулювання релігійними організаціями, проти рецидивів тоталітарного мислення, зверхнього та нещирого ставлення до церков та релігійних організацій. Як певний позитивний досвід співпраці державних органів та релігійних організацій можна розглядати й процес удосконалення правової бази державно-церковних відносин, в тому числі роботу над удосконаленням Закону України „Про свободу совісті та релігійні організації”. Баптисти також вітають й роботу над опрацюванням Концепції державно-церковних відносин.

Водночас вони насторожено сприймають бажання окремих церков отримати привілейований статус, побудувати державно-церковні відносини на основі дворівневої або синкретичної моделі. Така настороженість обумовлюється наявним історичним досвідом. Скажімо, хоча російське законодавство XIX ст. декларувало віротерпимість, панівною в імперії офіційно проголошувалась Православна церква. Послідовники усіх інших релігійних течій були лише терпимі, з тією обов'язковою умовою, щоб вони не порушували прав панівної церкви та й не зводили у свою віру православних.⁴ Панування Православної церкви було закріплене в законодавстві.⁵ Більше того, згідно з офіційною точкою зору, українець чи росіянин не могли бути кимось іншими за своїм

¹ Історія євангельських християн-баптистів в СРСР. – М.: ВСЕХБ, 1989. – С. 173.

² Заява відповідальних працівників церков євангельських християн-баптистів України // Християнське життя. - 1989. - № 3. - С. 1.

³ Звернення до Президента України // Євангельська нива. - 1998. - № 2. - С. 64.

⁴ Див.: Красножен М. Иноверцы на Руси. - Юрьев, 1900. - Т. 1: Положение неправославных христиан в России. - С. 68-69.

⁵ Свод законов Российской империи. – СПб., 1890. – Ч. 1. – Т. 1: Основные законы. – Ст. 40.

віросповіданням крім як православними.¹ Ця точка зору знаходила своє відображення й у російському законодавстві, яке забороняло відхід від православ'я. De jure так звані “розкольники і сектанти” не переслідувались за “погляди їх щодо віри”, заборонялось лише “публічне виявлення” ересі та розколу з боку їх послідовників, тобто публічні прояви сповідуемого ними релігійного вчення, зведення православних у розкол або ересь. Але заборона проповіді свого віровчення, якщо воно не порушує громадської безпеки, суперечить принципу віротерпимості й є насправді переслідуванням “за погляди щодо віри”. Також законодавство розділяло віровчення, які існували в імперії, на «терпимі» та «нетерпимі», подаючи вичерпний перелік кожної з цих груп. Сама належність до останніх переслідувалась за законом.

Зазначимо, що звертання з боку окремих так званих „традиційних” церков до державної влади щодо надання їм особливого статусу обумовлено бажанням мати більший вплив у суспільному житті. Насправді ж, навіть надання такого статусу автоматично не призводить до поступального розвитку даної церкви. Як це відзначається навіть православними дослідниками, офіційне православ'я в Російській імперії у XIX ст. переживало свою кризу.² Багатьма дослідниками у той період відзначається релігійний та моральний занепад, який не тільки панував серед простого народу, але мав свої корені у неналежній поведінці священників.³ Релігійні розпорядження та обряди виконувались формально, духовенство було далеке від моральної досконалості. Серед мас набули розповсюдження різного роду марновірства. Еволюціонує й ставлення рядових православних мирян з числа селянства до свого духовенства - на зміну відносинам поваги приходять почуття соціальної неприязні, недовіри, а в деяких випадках й відвертої ворожості.⁴ Хоча слід зазначити, що таке ставлення до священика загалом ще не переносилось на саму релігійну віру. Але саме цей факт дозволяє зрозуміти ставлення широких мас до церкви, їхній перехід до богоборства під час революції, громадянської війни та в подальший період.

Також мова йде про те, що саме «традиційні» церкви протягом століть сприяли підвищенню моральності українського народу, виховували в ньому високоморальні якості. На жаль, подібні заяви позбавлені якогось серйозного історичного обґрунтування. Слід зазначити, що навіть деякі православні дослідники вбачають одну з причин виникнення в Україні у XIX ст. євангельського руху як раз у тому занепаді, який вразив тоді Православну церкву і тогочасне українське суспільство. Знаменно, що на відміну від цього деякі з них високо оцінювали моральний потенціал євангельського руху, розглядаючи його як «значний крок уперед порівняно з майже несвідомою та захарашеною масою марновірств вірою... селянства»,⁵ та відзначаючи надзвичайне працелюбство, високі ділові якості, бездоганну чесність євангельських віруючих, відсутність в їхньому середовищі розпусти, пияцтва, крадіжок, злослів'я.⁶ Тому навряд чи варто серйозно очікувати автоматичного підвищення моральності українського суспільства, якщо представники «традиційних» церков будуть мати якісь пільги, в тому числі щодо роботи у загальноосвітніх школах. Це не врятувало Російську імперію від революції, братовбивчої війни та войовничого безвірництва. Знаменно, що з останнім погоджується й єпископ Полтавський і Кременчуцький Филип, який, виступаючи на міжнародній конференції „Освіта та сім'я у посткомуністичних суспільствах”, зазначив: „Ми звикли ідеалізувати старовину, ідеалізувати “Русь православну” і дореволюційне духовне виховання. Між тим саме дореволюційна школа виховала богоборців – “героїв”

¹ Красножен М. Иноверцы на Руси.- Юрьев, 1900. - Т. 1: Положение неправославных христиан в России. - С. 68-69.

² Маргаритов С. История русских мистических и рационалистических сект. - Симферополь, 1910. - С. 12.

³ Див.: Рождественский А. Южнорусский штундизм. - СПб., 1889. - С. 32-33.

⁴ П.Л-в. Материалы для истории возникновения и распространения штунды на юге России // Киевская Старина. - 1884. - № 11. - С. 506.

⁵ Історія євангельсько-баптистського руху в Україні: Перші результати дослідницького проекту / Косуха П.І., Головащенко С.І., Диханов В. та інші. - Одеса, 1996. - С. 26

⁶ Рождественский А. Южнорусский штундизм. - СПб., 1889. - С. 269-271.

1917 і подальших років”.¹

Певним чином, ідея двохрівневої моделі державно-церковних відносин нагадує ситуацію у Російській імперії, що склалася внаслідок прийняття у 1883 р. Думки Державної Ради про дарування розкольникам деяких прав цивільних та по відправленню духовних потреб. Згідно з цим законом, різновірці отримували право на молитовні зібрання, також вони мали право звершувати богослужіння згідно зі своїми обрядами. Умовою було лише непорушення “загальних правил благочиння та громадського порядку”. При цьому Закон виходив з думки, що немає й не може бути такого віровчення, послідовники якого могли б бути позбавлені права збиратись для молитви в приватному будинку. Водночас він передбачав відповідальність наставників розкольників за розповсюдження своїх поглядів серед православних.² За умови збереження панівного статусу Православної церкви така невизначеність у формулюванні підстав відповідальності відкривала широкий простір для адміністративного свавілля у переслідуванні віруючих. Зрозуміло, що повернення до порядку, що існував на теренах імперії 120 років тому, є безперечно кроком назад як на шляху розбудови державно-церковних відносин, так й на шляху демократичного розвитку України взагалі.

Посилання ж на європейський досвід, мовляв відомо, що у багатьох європейських країнах певні церкви мають особливий статус, не є достатніми, бо Україна та європейські країни розвивалися в різних історичних контекстах, що призвело до серйозних відмінностей між ними, а отже європейський досвід та європейські моделі, в тому числі й державно-церковних відносин, не можуть бути автоматично перенесеними на наше підгрунття.

Вважаємо, що апеляції до своєї традиційності та звертання до влади з приводу бажання мати якійсь особливий статус пов'язані з неготовністю до конкурентної боротьби власними силами у релігійному середовищі.

Виходячи з власного історичного досвіду, високо оцінюючи демократичний досвід розбудови державно-церковних відносин в Україні за роки її незалежності, євангельські християни-баптисти й надалі виступають за незворотність позитивних процесів у відповідній галузі суспільного буття, за подальший розвиток вказаних відносин на підставі партнерства держави та релігійних організацій, дотримання принципу відокремлення церкви та держави, забезпечення свободи совісті та рівноправ'я релігійних організацій, за більш плідне використання державою потенціалу релігійних організацій, особливо у сфері освіти та виховання, соціальної роботи, охорони здоров'я тощо в інтересах усього українського суспільства.

*Микола Закович**

РЕЛІГІЙНА ОСВІТА В УКРАЇНІ ТА ОСОБЛИВОСТІ ЇЇ РОЗВИТКУ

Важливе місце у формуванні духовності на всіх етапах людської історії відводилось, як відомо, вихованню й освіті, в тому числі й релігієзнавчій освіті. Україна – одна з найбагатших держав світу, яка має високий рівень насиченості різними освітніми закладами. Складається система світської релігієзнавчої освіти, розвивається богословська освіта. В державних навчальних закладах викладається курс релігієзнавства, яке отримало назву академічного. В духовних навчальних закладах і недільних школах при релігійних громадах викладається конфесійно спрямоване релігієзнавство.

Демократизація нашого суспільства відкрила сприятливі можливості для розвитку релігійної освіти і виховної роботи церкви. Станом на 1 січня 2003 р. в Україні різні конфесії

¹ Гудзик К. “Ні скепсис, ні легковір'я не мають кордонів...” // День. – 2002. - № 171. – С. 1.

² История евангельско-баптистского движения в Украине. Материалы и документы / Сост. Головащенко С.И.- Одесса, 1998. – С. 196.

* професор Київського державного педуніверситету імені М.Драгоманова, д.філос.н., заслужений діяч науки і техніки України.

мали близько 9969 недільних шкіл і 153 духовних навчальних заклади, в яких навчається понад 18 тис. осіб. У різних церквах працюють майже 26 тис. священників, пресвітерів, рабинів, мул тощо. Налагодити релігійну освіту і місіонерську діяльність в нашій країні намагаються різні зарубіжні місії. Священнослужителі і проповідники різних конфесій працюють в недільних школах. Позитивним у цьому процесі є гуманістична спрямованість релігійної освіти і виховання, формування толерантності і терпимості до інших релігій, поваги до людини і загальнолюдських культурних цінностей. Така освіта і виховання заслуговують на увагу і вивчення набутого досвіду.

Фактично склалися дві системи релігієзнавчої освіти, які взаємодіють між собою. Цю взаємодію необхідно підтримувати і розвивати. Незважаючи на здобуті успіхи, світська і релігійна освіта мають великі труднощі. Це обумовлено багатьма причинами, перш за все повільним виходом нашого суспільства з кризової ситуації. Реформуванням і вдосконаленням світської (державної) освіти займається держава, а проблемами релігійної – церква.

Аналізуючи проблеми релігійної освіти, доктор філософських наук Єленський В.Є. слушно підкреслює, що її якість у значній мірі залежить від наявності кваліфікованих кадрів.¹ Традиційні церкви в Україні вважають, що їм кваліфікованих кадрів вкрай не вистачає. Протестантські церкви, які дотримуються загального принципу священства, вважають, що для них актуальним питанням є богословський вишкіл пастирів і проповідників. Проблеми нестачі кадрів у них не існує: в церквах Євангельських християн-баптистів і Християн віри євангельської священнослужителів в 1,3 рази, Адвентистів сьомого дня – в 1,2 рази, Свідків Єгови – в 2,5 рази більше.

Зовсім інша ситуація у православних церквах. Так, в Українській православній церкві (МП) і Українській православній церкві (КП) на 10 священників припадає 12 громад, в Українській автокефальній православній церкві, а також в Українській греко-католицькій церкві на 10 священників припадає 16 громад, у Римо-католицькій церкві на одного священника припадає 2 громади. Критична ситуація склалася у сільських парафіях, де на одного священника припадає 3-4 громади. Серед сільських священників має місце конкурентна боротьба за заможні парафії. Сільські священники наполягають на необхідності дотримуватись принципу: один священник – одна парафія. В деяких сільських парафіях відмовляються навіть від послуг диякона. Така кризова ситуація приводить до того, що сільські священники не здатні духовно наставляти вірних, займатися повноцінним душпастирством, релігійним просвітництвом, бо зайняті сторонніми справами.

Справа, очевидно, не лише в матеріальних нестатках. Вона стосується питань підготовки богословських кадрів високої кваліфікації. Безумовно, духовні семінарії і академії прагнуть готувати високоосвічених пастирів, які були б здатні ідейно впливати на віруючих, привести до Церкви своїх ровесників і не уникали б полеміки з деструктивними культурами, сучасним секулярним світом. Але це стратегічне завдання вдається вирішити далеко не завжди. Дослідники проблем релігійної освіти відзначають, що над семінаріями і духовними академіями тяжіють примари минулого і прагнення повернутись навіть до революційних зразків релігійної освіти у царській Росії. Деякі богослови відверто визнають, що в нинішніх духовних навчальних закладах панує дух бурси, неприпустимий обскурантизм, нетерпиме ставлення до так званих інославно і занадто низький рівень знань. Представник Московського патріархату ієромонах Іларіон (Алфеев), виступаючи на конференції у Белграді (1997 р.) з проблем релігійної освіти, відверто заявив, що найкращі пастирі в його церкві з'являються не завдяки, а всупереч тій навчальній системі, яка існує в академіях і семінаріях РПЦ. Він вказав на надзвичайно серйозні проблеми, які мають місце у характері і змісті викладання таких дисциплін як Святе Письмо, догматичне богослов'я, містичне богослов'я, патрологія, літургія, гомілетика, філософія, порівняльне богослов'я, світові релігії, стародавні мови тощо. Не краща ситуація в організації навчального процесу в духовних навчальних закладах у вихованні семінаристів, у їх відносинах з викладачами.

¹ Див.: Релігія після комунізму.– К.,2002.– С. 116-119.

Церкви шукають виходу з цієї складної ситуації. Пропонуються два шляхи її вирішення: узгодження богословської освіти із світською і залучення представників вищої світської школи до викладання в освітніх духовних закладах і другий шлях – направлення студентів духовних академій на навчання за кордон. Так, ректор Київських духовних академій та семінарії УПЦ (МП) о.Микола Забуга засвідчив, що троє його студентів в 1997 р. вчилися у Східному папському університеті в Римі, троє – в Регензбурзі, троє – в Афінському університеті і двоє навчалися в Оксфорді. Ще 16 семінаристів висловили бажання вчитися в західних християнських університетах. Безумовно, це важливий шлях підготовки висококваліфікованих кадрів, але він надто дорогий і викликає серйозні підозри консерваторів. Висловлюються побоювання, що такий шлях підготовки кадрів для Православної церкви може сприяти їх окатоличенню, терпимого ставлення до протестантизму та іновірців.

Досить серйозні проблеми існують в царині непрофесійної богословської освіти, релігійного навчання дітей і юнацтва. Голова Синодального відділу УПЦ (МП) з релігійної освіти, катехизації і місіонерства єпископ Полтавський і Кременчуцький Філіп вважає, що першочерговим завданням є створення спеціального місіонерського навчального закладу, який би вирішував питання релігійної освіти молоді. При цьому, вважає єпископ, необхідно враховувати “приналежність наших співгромадян до протестантських течій, а також наступ з боку католиків і уніатів”. Розгорнулася досить напружена дискусія з проблем викладання теології у світських вищих навчальних закладах та впровадження християнської етики в загальноосвітніх школах. Однак, розв’язання значної кількості проблем релігійної освіти неможливе поза співпрацею з державою.

Актуальності в наш час набула проблема узгодження світської та богословської освіти. Вказана проблема включає ряд злободенних питань, які викликають живий інтерес у нашому суспільстві: це такі питання як викладання основ християнської моралі у загальноосвітній державній школі, запровадження теології як обов’язкової дисципліни у вищих навчальних закладах, визнання кваліфікації фахівців з вищою теологічною освітою з метою прирівняти її до державної, визнання відповідності змісту програм підготовки фахівців теологічного спрямування державним правовим актам і багато інших. Зрозуміло, що вказані питання хвилюють перш за все діячів церкви і широку громадськість. Вони істотно впливають на розвиток релігійноосвітньої освіти як духовної цінності.

Зупинимось на аналізі деяких із цих питань. По-перше, вивчення у загальноосвітніх школах предмету “Християнська етика” є досить складним з точки зору концептуального організаційно-методичного змісту і правового забезпечення. Відсутні досконалі програми з курсу “Християнська етика” і методичне забезпечення викладання.

Програми з християнської етики, що розроблені Львівським управлінням народної освіти та Острозькою академією критикуються у пресі за низький науковий рівень, примітивну методику і перекидання основоположних принципів Біблії в угоду ультра національного патріотизму.¹ Сумнівною видається теза, пише газета, що в зазначених програмах з християнської етики “сконцентровані вищі цінності європейської цивілізації, тож християнські аргументи найвагоміші”. Хіба ця фраза, запитується у статті, не принижує нехристиянські віросповідання? Ось приклад з методики проведення уроку з християнської етики: вчителю дається така рекомендація щодо виховання християнського патріотизму: “Ісус Христос говорить, що немає більшої любові, ніж віддати життя за ближнього. Саме в цьому полягає готовність віддати життя своє за Вітчизну, за свій народ, за свою віру. Готовність на таку жертву починається з любові до рідної мови, до рідних пісень, до рідних традицій”. Наміри автора цієї рекомендації виховувати патріотичні почуття схвальні, але чи доцільно для цього перекичувати тексти Біблії, зокрема, одну з основних заповідей “Люби ближнього свого як самого себе”. В Біблії нічого не сказано про рідну мову, пісні і рідні традиції. Програми з християнської етики і методика забезпечення викладання повинні відповідати вимогам державних стандартів освіти.

¹ Дзеркало тижня. – 2002. – № 8 (2-7 березня).

Крім того, не вирішені правові аспекти викладання християнської етики в школі. Ознайомлення з програмою і так званим “напрацьованим досвідом викладання християнської етики” у Львівській, Тернопільській, Рівненській та Івано-Франківській областях засвідчує, що йдеться про викладання катехізму греко-католицької церкви у загальноосвітніх школах. А це, як відомо, суперечить Конституції України і чинному законодавству і вже викликає обурення батьків інших релігійних уподобань, керівництва інших конфесій. Крім того, ніхто не узагальнював досвіду викладання християнської етики у загальноосвітніх школах деяких західних областей України і його наслідки освітянській громадськості невідомі.

Власне, чому саме йдеться про християнську етику, а не про загально людську етику. Серед релігійних діячів немає єдиної думки щодо змісту християнської етики. Протестантські богослови пропонують запровадити в школах біблійну етику, оскільки протестантські церкви по-різному інтерпретують принципи християнської моралі. На їх думку, учням необхідно надати можливість вибору, що вивчати: основи загальнолюдської моралі, біблійну етику, або християнську етику. При відсутності єдиної думки серед представників різних релігійних організацій не варто поспішати із запровадженням християнської етики в усіх класах загальноосвітньої школи. Непродумана поспішність може призвести до небажаних наслідків.

Спочатку питання необхідно всебічно вивчити, з'ясувати, як запровадження християнської етики у шкільництво узгоджується з правовими вимогами й нормативними документами про загальноосвітню школу. Зокрема, Кабінет Міністрів України відповідними постановами передбачив включення в базовий навчальний план загальноосвітніх навчальних закладів дисципліни “Культурознавство”, згідно якої передбачається вивчення мистецтва, основ етики і естетики, як обов'язкових дисциплін.

У вищих навчальних закладах усіх рівнів акредитації читається курс етики. Цей курс включає й питання християнської етики. Крім того, учні загальноосвітньої школи отримують знання про релігію і, зокрема, християнську етику, вивчаючи історію стародавнього світу середніх віків, сучасну історію, історію України, українську і зарубіжну літературу тощо. В старших класах розширено компонент соціально-гуманітарної підготовки учнів. Зокрема, вивчається така дисципліна як “Людина і суспільство”, в якій розкриваються питання походження світу, людини, сенсу і цінності життя та інші, що мають світоглядний характер. При цьому не обходяться питання, пов'язані з релігією. Високі моральні якості і духовність учнівської й студентської молоді формуються не лише християнською мораллю, а комплексом дисциплін, що вивчаються у середній і вищій школі.

Міністерством освіти України встановлено, що в ряді державних шкіл мають місце факти самочинного запровадження вивчення Закону Божого або Катехізму, чим порушується Конституція України, зокрема, принцип світського характеру державної освіти. Крім того, серед деякої частини духовенства поширена думка, що в школах повинно викладатись віровчення тієї церкви, яка є панівною в регіоні або якій “належить канонічна земля”. Такий підхід в кінцевому підсумку веде до дискримінації в галузі релігійної освіти, її політизації, насадженню релігійних вірувань, що панують в даній місцевості, національним меншинам, які сповідують іншу релігію. А це в кінцевому підсумку приводить до порушення прав людини. Релігійна освіта повинна відповідати не лише державному чинному законодавству, але й міжнародним правовим документам в галузі релігії.

По-друге, в наш час Україна перебуває під впливом різних місійних центрів, нетрадиційних релігійних об'єднань і корпорацій, які активно пропагують не характерні для України релігійні вірування

Вивчення досвіду роботи різних місіонерських організацій, молодіжних релігійних товариств показало, що нам пропонуються далеко не кращі зразки християнської освіти, які є у США, Канаді, Великобританії та інших країнах. Аналіз роботи так званих експериментальних класів, які пропонувались як зразки шкіл майбутнього зарубіжними релігійними корпораціями, дозволило виявити недоліки і з'ясувати труднощі у цій справі. Перш за все, привертає увагу діяльність так званих паралельних класів, як зразків “шкіл майбутнього”, що були відкриті у деяких областях і середніх школах м. Києва

американською корпорацією “Інтенсивна християнська освіта”. З’ясувалось, що рівень освіти у паралельних експериментальних класах корпорації не відповідає вимогам стандарту освіти в Україні. В ряді випадків державний компонент навчального плану штучно скорочувався. Наприклад, до навчального плану середньої школи замість математики та історії включались такі дисципліни як історія релігії в легендах, основи біблійних знань, біблійна географія тощо. Викладання цих дисциплін здебільшого не мало відповідного методичного забезпечення, було відірване від культури і національних традицій українського народу. Все це істотно позначилось на знаннях учнів. Учні добре розповідали про родовід та імена Старозавітних пророків і царів стародавньої Іудеї, але нічого не знали про князя Володимира Великого, який хрестив Київську Русь, князя Ярослава Мудрого, який багато зробив для зміцнення позицій християнства, та інших діячів української держави. Чи потрібна така освіта взагалі і релігійна зокрема? Школа повинна давати знання молоді на рівні сучасних наукових досягнень і не пристосовувати їх до релігії. Чому б нашим церквам не подумати про утворення приватних шкіл з обов’язковим державним стандартом освіти, які б давали знання дітям на рівні сучасної науки.

По-третє, надання відповідного статусу “Теології” в державній системі освіти і з’ясування місця релігії у загальноосвітній школі зачіпає інтереси широкої громадськості нашої держави. В пресі розгорнулись дискусії з цього приводу, в яких підкреслюється що воно вимагає глибокого вивчення і знаходження конструктивних механізмів вирішення, і не може вирішуватись у кабінетах адміністративним шляхом.

В наш час теологія розглядається як виключно релігійна дисципліна. Виникає питання чи існує позаконфесійна теологія? Якщо подивитись на проблему історично, то можна припустити, що існує, але вона буде генетично пов’язана з історією філософії. Наприклад, основною частиною філософського вчення Аристотеля є теологія. У Фоми Аквінського виділяється така складова філософії як “натуральна”, природна теологія. Натуральна теологія — це ще не сама віра, а передумова віри. В наш час теж існують різні філософські теології, що претендують на позаконфесійність. Тоді навіщо запроваджувати у вузах теологію, коли там вивчається історія філософії, в тому числі історія філософської думки в Україні.

Якщо не лукавити, то мова повинна йти про католицьку теологію, православне богослов’я, протестантську теологію, філософію буддизму, іудейську теологію тощо. Коли йдеться про запровадження теології у вузах як обов’язкової навчальної дисципліни, то виникає питання про доцільність її запровадження. Якщо йдеться про подолання рецидивів атеїзму і марксистського мислення в освіті, то це вже клерикалізація освіти, намагання перетворити християнство у панівну ідеологію на зразок наукового комунізму. Виникає питання — чи може християнство виконувати функцію панівної ідеології в суспільстві? Відповідь однозначна — не може, тому що воно перестане бути релігією. В наш час у переважній більшості країн світу доміную є політична ідеологія, а не релігійна.

Ліцензування теології пов’язане з багатьма труднощами, зокрема, невідповідністю концептуального змісту світської (державної) і богословської освіти, а також правовими питаннями. Теологія – це виключно релігійна дисципліна, до того ж конфесійно спрямована. В умовах світської держави, якою проголосила себе Україна, теологія викладається лише в церковних навчальних закладах. З цієї причини вона не була включена до державного переліку спеціальностей. Якщо церкви мають потребу у підготовці висококваліфікованих кадрів, підняті їх духовної освіти до рівня державної, то діюче законодавство не забороняє їм це робити. Досить запровадити у навчальні плани і програми церковних навчальних закладів державний стандарт освіти, прийняти процедуру акредитації закладів духовної освіти державними органами і виявити готовність її пройти, запросити до викладання фахівців державних вузів, тоді відпаде питання про визнання державними церковних документів про освіту. Вказані питання, як відомо, відносяться до компетенції та ініціативи церков, а не держави.

Крім того, ліцензування теології і внесення її до державних напрямків підготовки фахівців вимагатиме від органів освіти контролювати якість підготовки спеціалістів з

теології, які готуються для потреб церкви. Згідно діючого законодавства органи освіти такого контролю забезпечити не зможуть, оскільки це буде втручанням у внутрішні справи церкви.

Дуже сміливим кроком виглядає пропозиція МОН України внести спеціальність “Теологія” як складову частину напрямку підготовки за спеціальністю філософія. Деякі церкви пропонують запровадити її як обов’язкову дисципліну. Виникає питання, яку теологію запроваджувати і з якою метою. За традиційним визначенням теологія є теоретичною систематизацією віровчення тієї чи іншої церкви. Фактично існує католицька теологія, православне богослов’я, ісламська або протестантська теологія та інші, які задовольняють потреби тієї чи іншої церкви і відповідають особливостям її віровчення. Україна, як відомо, поліконфесійна держава. В ній зареєстровано понад 70 конфесій і практично неможливо знайти варіант теології, який би задовольняв потреби усіх церков. Тим більше наша держава зобов’язалася поважати традиції і внутрішні настанови церков та релігійних організацій, якщо їх статuti та діяльність не суперечать чинному законодавству.

В Конституції України і законодавстві про освіту держава задекларувала, що освіта в Україні має світський, а не релігійний характер. Тому запровадження теології у вузівських компонент освіти з метою підготовки фахівців з теології на державному рівні для усіх сфер суспільного життя, як це пропонують деякі церкви, не викликається суспільними потребами, суперечить Конституції України і чинному законодавству.

Відтак включення до державного переліку спеціальностей “Теології”, запровадження її як обов’язкової вузівської дисципліни – питання складне і неординарне. Воно вимагає глибокого вивчення і розв’язання ряду проблем як з боку церков так і державних органів. Формальний підхід до цієї справи може призвести до порушення прав людини, неминуче ускладнить взаємини між студентами, учнями і, зрештою, взаємини між конфесіями, державою і різними церквами.

З боку деяких церков піднімається питання про необхідність прирівняти богословські наукові ступені до державних. Розв’язання цього питання значною мірою обумовлене дотриманням духовними академіями державних вимог щодо присудження наукових ступенів і вчених звань. Підготовка фахівців вищої кваліфікації з богослов’я ведеться духовними академіями, як відомо, на базі спеціальної підготовки з теології і загальної середньої освіти. Такий порядок суперечить Положенню ВАК України про здобуття наукових ступенів і вчених звань.

Формальне ототожнення богословських наукових ступенів і вчених звань з державними призведе до того, що кандидатами і докторами наук, а також доцентами і професорами, будуть визнані особи, які не мають повної вищої освіти і рівень знань яких не відповідає стандартам вищої школи. Якщо йдеться про здобуття наукового ступеня особою, яка має диплом про вищу освіту державного зразка, але працює в церковній сфері, то вона успішно захищає дисертацію у державних спеціалізованих вчених радах і отримує науковий ступінь кандидата або доктора наук. Діюче законодавство України ніяких перешкод для віруючих у цій сфері не чинить. Так, за останні два роки на засідання Спеціалізованої Вченої ради Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України троє релігійних діячів захистили кандидатські дисертації і здобули науковий ступінь кандидата філософських наук за спеціальністю “Релігієзнавство”. Вони отримали державні дипломи кандидатів наук.

В деяких наукових дослідженнях і засобах масової інформації піддається сумніву вивчення релігієзнавства. Допускається його ототожнення з теологією. Вказані сфери знань не тотожні як за змістом так і за структурою. Вони не можуть замінити одне одного. В державних освітніх закладах викладається курс релігієзнавства позаконфесійний за своїм змістом. Духовні освітні заклади дають релігійну освіту конфесійно зорієнтовану. Відтак за змістом і характером – це різні освіти. Релігійна (богословська) освіта зорієнтована на підживлення того чи іншого віросповідання, відтворення релігії. Релігієзнавча освіта озброює людину науковими знаннями про релігію, з’ясовує її сутність і соціальні функції, її місце і роль в суспільстві, в сфері культури. Вона конфесійно незаангажована, має просвітницький характер, оскільки без будь-яких симпатій чи антипатій розкриває сутність віровчення, особливості культу, характер історії і традицій тієї чи іншої релігійної течії.

По-четверте, для державної освіти взагалі, і релігійної, зокрема, актуальною є проблема кваліфікованих кадрів. Варто прислухатись до слушної думки Блаженного Владика УГКЦ, Любомира кардинала Гузара, який в інтерв'ю газеті “Високий замок” від 18 січня 2002 р. зазначив, що “освіти гуманістичної нашим священикам насправду бракує. Йдеться не лише про філософію, богословську науку, а й про культуру у широкому розумінні цього слова”. Справді, високий рівень фахової і загальної культури необхідний усім кадрам, які працюють на ниві освіти. Лише високоосвічені кадри можуть забезпечити викладання теології, вивчення релігії на науковій основі, оскільки знання релігії сприяє підвищенню освіченості людини і більш глибокому знанню національної культури.

Науковий рівень релігійної освіти можуть забезпечити кваліфіковані кадри, які мають вищу освіту, належну педагогічну підготовку, володіють енциклопедичними знаннями. Таких кадрів катастрофічно не вистачає як в державних освітніх закладах так і в церковних навчальних закладах. Їх ніхто не готує. До викладання релігії іноді залучаються випадкові люди, які не мають належної освітньої підготовки. Вони як правило керуються принципом релігійної нетерпимості, дають інтерпретацію загальнонародських і християнських моральних цінностей в ключі віросповідних принципів своєї конфесії, принижують значення інших віросповідань. Іноді спостерігається сугестивний тиск на особистість віруючого, спроби психологічного кодування, впливу на свідомість і підсвідомість дітей і молоді, яке чинять нетрадиційні конфесії. Підготовку висококваліфікованих кадрів в галузі релігієзнавства можна забезпечити спільними зусиллями церков і держави на контрактній основі. Але ці справи вирішуються повільно, а дехто навіть побоюється, щоб це не сприяло відродженню атеїзму.

Форми співпраці церков і державних установ освіти можуть бути різними, зокрема, укладання угод про співпрацю, запрошення провідних вчених для викладання світських дисциплін в церковних навчальних закладах, навчання на філософських факультетах університетів випускників духовних навчальних закладів на контрактній основі. Проте, слід зазначити, що роль теологічних факультетів в університетах країн Західної Європи поступово відходить у минуле. Вони стали в основному світськими освітніми і науковими закладами.

Утворені у нас на базі деяких державних університетів теологічні відділення і факультети на замовлення церков виявились мало ефективними, оскільки в них не узгоджено світський і духовний аспекти освіти, чітко не визначена сфера використання випускників. Наприклад, випускникам теологічного факультету Чернівецького університету важко влаштуватись на роботу. Працевлаштування таких фахівців іноді перекладається на плечі держави. Випускникам теологічних факультетів варто було б видавати два дипломи — про вищу світську освіту і богословську. Це допоможе вирішити проблему їх працевлаштування. Але головним є питання узгодження програм загальноосвітньої та релігійної підготовки студентів. Якщо йдеться про набуття світської професії випускниками духовних навчальних закладів, то вони можуть її здобути шляхом екстернату або заочної освіти. Це право їм гарантоване Конституцією України і Законом «Про освіту».

В Україні склалася і розвивається система релігієзнавчої освіти. У державних вищих закладах освіти усіх рівнів акредитації викладається дисципліна “Релігієзнавство” як обов'язкова. Ведеться підготовка кадрів вищої кваліфікації з релігієзнавства для задоволення потреб вищої школи і науково-дослідних закладів. Є відповідна наукова спеціальність з релігієзнавства, діють спеціалізовані ради по захисту кандидатських і докторських дисертацій. Здійснюється підготовка фахівців з релігієзнавства серед студентської молоді за відповідними освітньо-кваліфікаційними рівнями з присвоєнням кваліфікації: бакалавр, спеціаліст, магістр. Підготовлені кадри в галузі релігієзнавства здатні забезпечити науковий рівень знань про релігію. Державну систему підготовки кадрів не доцільно руйнувати, а навпаки, всіляко удосконалювати.

Безумовно, релігієзнавча освіта і виховання розглядаються як дієвий засіб формування духовності народу. Але вона не може проводитись спрощеними методами і спрямовуватись на нівелювання історичних і національних цінностей українського народу в угоду утвердження релігійних принципів тієї чи іншої церкви або зарубіжної харизматичної

конфесії. Деформоване релігійне навчання і виховання мало приносить користі у розвитку духовності.

Релігієзнавча освіта і виховання духовності народу повинні здійснюватись на принципах гуманізму, толерантності і дотримання принципу свободи совісті. Їх необхідно спрямовувати в русло нормалізації міжконфесійних відносин і забезпечення стабільності українського суспільства.

На основі сказаного можна зробити такі висновки.

По-перше, підвищення ролі релігії у формуванні духовності народу пов'язане з проблемою узгодження світської та богословської освіти. Їх узгодження необхідно розглядати в контексті існуючого в Україні правового поля, зокрема, із врахуванням 35 статті Конституції України, якою встановлено, що церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа – від церкви, а також Закону України “Про освіту”, якими визначається світський характер державної освіти (ст.6,9,15). Необхідно також керуватися Законом України “Про свободу совісті та релігійні організації” та міжнародними документами ООН з питань прав людини і віросповідань, які чинні в Україні.

По-друге, в сучасних умовах відбувається процес реформування і вдосконалення державної освіти, а богословська освіта відстає від цього процесу. Узгодження світської і церковної освіти, підняття її до рівня державної можливе на основі включення в навчальні плани і програми духовних навчальних закладів блоку державних стандартів освіти. А це, як відомо, компетенція і внутрішня справа церков та релігійних організацій, а не держави. Якщо надійдуть відповідні пропозиції з боку церков відносно допомоги держави щодо підвищення якості богословської освіти, то вони можуть бути розв'язані на основі діючого правового поля в Україні.

По-третє, необхідно відмовитись від декларативних і пропагандистських підходів стосовно розв'язання проблеми узгодження світської і богословської освіти. Окремими церковними діячами іноді висловлюють крайні і не виважені пропозиції щодо релігієзнавства, яке доцільно викинути з вузівських програм навчання, оскільки воно нібито не задовольняє потреб у релігієзнавчій освіті. Висувається також вимога переглянути програми і підручники з природничих дисциплін загальноосвітніх державних шкіл і узгодити їх з теологічною концепцією креаціонізму. Зустрічаються й такі застереження окремих релігійних діячів “якщо нас не пустять у школу через парадний вхід, ми знайдемо запасні двері”. Складається враження, що дехто з церковних діячів під узгодженням світської і церковної освіти розуміє клерикалізацію державної освіти. Зрозуміло, що подібні не виважені підходи істотно заважають конструктивному і діловому розв'язанню проблеми, підвищенню ролі релігієзнавчої освіти у формуванні духовності нашого народу.

*Володимир Маліборський**

ІСТОРИЧНИЙ АСПЕКТ СУЧАСНИХ ЕТНО-КОНФЕСІЙНИХ СТОСУНКІВ В КРИМУ

За всіх часів Кримський півострів заселяли народи, які сповідували різні релігії. Загально відомо, що вже у першому столітті н.е. в Криму почало розповсюджуватись Християнство.

Починаючи з VII ст. південна та південно-східна частини Криму входили до складу Візантійської імперії. В 10-му сторіччі на півострові було вже 5 єпархій: Херсонеська, Готська, Сугдейська, Фульська і Боспорська.

В VII ст. розпочинається розселення в Криму вірмен. Вірменські монастири в Криму були справжніми центрами вірменської культури, при них діяли учбові заклади. Чисельність вірменського населення була такою, що у латинських документах XV ст. м.Судак мало назву “Велика Вірменія”. Ця назва зустрічається в грамоті Папи Римського Євгена IV від 18 серпня 1432 р. Єпископу Солдайї (середньовічна назва міста) Августину:

“Достойному брату Августину, солдайському єпископу, в тих частинах Великої Вірменії, де знаходиться Солдайська Церква”.

Однак, християнство затверджувалося в Криму досить складно. Наприклад, в IX столітті серйозну загрозу йому представляв іудаїзм, що поширювався хазарською владою. Лише під час походу на Херсонес київського князя Володимира (988 рік) у містах і гірських районах півострова християнство, в основному перемогло і поглинуло язичницькі культури.

У XI-XIII ст. для християнства в Криму складались досить сприятливі умови. До початку XIII ст. переважна більшість населення півострова сповідувала християнство, говорила в основному грецькою мовою. Включення Криму до складу Золотої Орди в першій половині XIII ст. призвело до акультурації християн, що потрапили під владу завойовників. Йде процес змішування з татарами. До того потрібно додати, що при владі хана Узбека в 1313-1314 роках у зв'язку із проголошенням ісламу як державної релігії починається ісламізація всього населення.

До XVII-XVIII століть у Криму залишаються лише окремі острови християнської культури в суцільному мусульманському середовищі. Після приєднання Криму до Росії в 1783 р. і втрати Кримським ханством своєї самостійності, татарське населення в масовому порядку залишає Крим. До середини XIX ст. майже 700 населених пунктів були безлюдними. На півострові залишилось тільки близько 140 тис. кримських татар. В той же час починається процес заселення пустуючих Таврійських земель переселенцями із різних губерній Росії. Також, уряд царської Росії запрошував до Криму переселенців і Європи, в тому числі німців і нідерландців. Останні почали засновувати в населених пунктах Криму релігійні громади менонитів, штундистів, баптистів та адвентистів. З центральних районів Росії за рішенням уряду також були переселені секти скопців, духоборців, старообрядців, молокан і інші.

Слід зауважити, що з часів входження Криму до складу Російської імперії її уряд надавав великої уваги релігійному життю, і в першу чергу мусульман. Так, в 1788 р. створюється Таврійське магометанське духовне управління, вплив якого, окрім Криму, поширювався на мусульман Польщі та Литви. У володінні мечетей і медресе залишались багаті земельні ділянки (вакуфи). Прибутками, які надходили від використання вакуфних земель, духовенство розпоряджалося самостійно. На духовенство та їх сім'ї поширювались безліч пільг. Я вважаю, що і наша держава, як не сьогодні, то, хоча б в перспективі, повинна створювати систему пільг для деяких категорій священослужителів (наприклад, у сільській місцевості).

Отже, починаючи з XIII ст. іслам отримав широке поширення на кримському півострові, і протягом майже 7 ст. досить гармонійно доповнював багатогранний уклад життя населення Криму. Іслам був державною релігією Кримського ханства, яке зберігало свою повну чи часткову незалежність на протязі близько 3 століть. Іслам став основою духовного життя кримськотатарського народу. У період розквіту ісламу в Криму практично у всіх населених пунктах були мечеті.

Політика в сфері державно-церковних відносин протягом радянського періоду історії в Криму була такою, як і по всій державі. Вона спрямовувалась на закриття діючих релігійних організацій. Так, якщо в 1921 р. в Криму було більше 800 релігійних організацій, в тому числі 470 мусульманських та 200 православних, то в період з 1962 по 1989 рр. на півострові діяло 37 зареєстрованих релігійних організацій шести конфесій. Для порівняння: станом на 1 червня 2003 р. в автономії зареєстровано 1120 релігійних організацій 48 конфесій, течій і напрямків.

Така різноманітність релігійної мережі сьогодні спричиняє і певну особливість етно-конфесійних стосунків в Криму. Але погоду в міжконфесійних стосунках півострова все ж таки визначають провідні конфесії – православ'я та іслам.

Хочу підкреслити, що з початку процесу релігійного відродження в Криму і до середини 2000 р. розвиток православ'я та ісламу проходили паралельно і їх стосунки були достатньо толерантними. З 1992 р. керівники двох найбільших конфесій: керуючий Сімферопольською та Кримською єпархією Української Православної Церкви

Митрополит Лазар і муфтії мусульман Криму хаджи Саїджаліль Ібрагімов очолювали міжконфесійну раду “Мир – дар Божий”. Керівники обох конфесій уникали будь-яких конфліктних ситуацій, звертаючи свої претензії, якщо вони мали місце, до органів влади. Більше того, і сьогоднішній муфтії Е.Аблаєв, виступаючи 30 травня 2000 р. на урочистих зборах, присвячених ювілею християнства, дуже тепло вітав всіх християн Криму і персонально Владику Лазаря.

Але вже 11 червня того ж року, після зустрічі керівництва меджлісу і глави УПЦ Київського Патріархату, в ході якої обидві сторони піддали критиці діяльність Митрополита Сімферопольського і Кримського Лазаря, муфтії мусульман Криму зробив резонансну заяву про призупинення членства Духовного управління мусульман Криму у складі міжконфесійної ради. В заяві наголошувалось, що “ДУМК не вважає за можливе знаходитись в одному об’єднанні з особами, які руйнують міжконфесійну злагоду на півострові”, висловлювались різні претензії з приводу встановлення в Криму християнських монументів, стендів і символіки. Конкретним виявом конфлікту між двома конфесіями стала руйнація в кінці жовтня Поклінного хреста в с.Морському поблизу м. Судака, який був встановлений місцевою православною громадою з дозволу виконкому сільської ради (рішення було прийняте ще в грудні попереднього року). Органам влади вдалось врегулювати цей конфлікт, перш за все шляхом налагодження діалогу між конфліктуючими сторонами. Керівництво Сімферопольської і Кримської єпархії офіційно заявило, що більше в Криму за межами території культових споруд і цвинтарів хрести встановлюватись не будуть, за умови, що всі раніше вже встановлені знаходиться на своїх місцях. З цим погодились і лідери меджлісу.

В той же час, як показує майже п’ятнадцятирічний “досвід” реінтеграції ісламу в Кримське середовище, мусульманське духовенство та абсолютна більшість населення, ідентифікуючого себе як мусульмани, не виявляють зацікавленості до ідеології і практики ісламського радикалізму. Але деякий зовнішній вплив і певні внутрішні чинники в тій чи іншій мірі призводять до політизації ісламу.

Якщо раніше ми говорили про визначальну роль допомоги сусідньої Туреччини у відродженні ісламу, то сьогодні стає очевидним все більш вагомий вплив арабських країн на мусульманське середовище Криму. Громадські організації, які створені студентами з арабських країн, які навчаються в Україні, а також громадяни із Кувейту, Пакистану, Саудівської Аравії і інших країн, які прибувають до Криму з різних причин (бізнес, туризм, гостьові візи), проводять глибокий моніторинг населених пунктів компактного проживання кримських татар. Вони виявляють необхідність будівництва мечетей, масштаби здійснення гуманітарної допомоги, канали розповсюдження релігійної літератури, а головне, визначають найбільш лояльних осіб. Сьогодні вже можна говорити, що під впливом вищезазначеного чинника в Криму почали формуватись політичні екстремістські угруповання, такі як ваххабіти та політична партія “Хізб-ут-Тахрір”, які, прикриваючись ісламськими лозунгами, завойовують все більшу кількість прихильників, в основному, з числа молоді.

Про зміцнення позицій ісламських угруповань говорить хоча б той факт, що в день початку війни в Іраці вони провели мітинг протесту біля будинку Верховної Ради Автономної Республіки Крим, на якому розповсюджували листівки і давали інтерв’ю ЗМІ. В жалобний день, спомину жертв депортації 18 травня 1944 р. на площі ім. Леніна в м. Сімферополі і інших населених пунктах Криму розповсюджувались листівки з роз’ясненнями сутності вахабізму. У зверненні “Хізб-ут Тахрір” від 24.03.2003 р. наголошується: «Мусульмане! Ваши предки завоевали страны и установили справедливость в различных частях мира. Ваши предки сокрушили первые крестовые походы, а затем и нашествия монголо-татар. Почему вы не идете по стопам своих предков и не уничтожите новых крестоносцев... Уничтожьте этих продажных правителей-агентов, которые взяли себе в друзья кафи́ров-колонизаторов и препятствуют джихаду, который является вершиной ислама». Слід підкреслити, що ці звернення розповсюджували і деякі молоді імами, в тому числі і заступник муфтія з духовної роботи.

Однак, незважаючи на все це можна стверджувати, що сьогодні на півострові не існує об'єктивних передумов для виникнення етноконфесійного конфлікту. Міжконфесійній стабільності сприяє також однорідність самого мусульманського середовища, більшість якого складають прихильники традиційного для кримських татар суннітського різновиду ісламу. Разом з тим, деякі внутрішні та зовнішні сили намагаються використати процес відродження ісламської конфесії в автономії для досягнення власних політичних і геополітичних цілей.

До негативних наслідків етнополітичної нестабільності в регіоні призводить практика, яку застосовує останнім часом Меджліс, з використанням релігійних питань в ряді протестних акцій кримськотатарського населення. Це, насамперед, антихрестова кампанія, яка була спрямована на протидію спробам православної церкви зайняти домінуюче положення. Національні політичні лідери як зі сторони кримських татар, так і зі сторони російського блоку продовжують експлуатувати тему міжконфесійних відносин

Підвищену активність в цьому питанні останнім часом виявляють представники кримського козацтва.

Подібні дії як кримськотатарських політиків, так і їх опонентів, створюють передумови для виникнення протистояння між двома найбільш багаточисельними етноконфесійними групами в АР Крим: слов'янами і кримськими татарами – православними і мусульманами. Також слід відзначити, що відсутність необхідного контролю над процесами, що відбуваються у мусульманському середовищі, багато в чому обумовлена недоліками діючого законодавства у релігійній сфері.

Вважаю, що проблема, яка привноситься студентами з-за кордону, що навчаються в Україні, характерна не тільки для Криму, а, отже, необхідно на законодавчому рівні визначити статус закордонного студента, і, насамперед, в місіонерських питаннях.

Також, з урахуванням пропозицій мусульман і лідерів кримсько-татарського національного руху, вважав би за доцільне на державному рівні вирішити наступні питання:

- надати можливість для здійснення намазів військовослужбовцям і особам, які зайняті на роботах з безперервним циклом;

- дні мусульманських свят Ураза-Байрам і Курбан-Байрам об'явити неробочими днями для всіх жителів Криму;

- внести доповнення у нормативні документи, які б надавали жінкам-мусульманкам право фотографуватись на паспорт з покритою головою (у хустці);

- уникати у нормативних документах терміну “церква” в контексті державно-церковних відносин, тому що це формулювання ображає представників нехристиянських конфесій (пропонується термін “державно-конфесійних”).

На стан сьогоднішніх етноконфесійних стосунків впливає і діяльність модернізованих неорелігій, які останнім часом почали активне вторгнення до України і Криму.

У більшості випадків їх місіонерська діяльність знаходиться за межами поля зору відповідних державних органів. Наприклад, керівники Сімферопольського університету Махаріші Махеш Йоги та Кримсько-американського коледжу заявляють, що вони не є релігійними учбовими закладами. На перший погляд здається, що все виглядає саме таким чином, тому що ліцензія Міністерства освіти підтверджує цю тезу. Однак, якщо проаналізувати учбові курси та склад викладачів, можливо зробити і інший висновок. Скажімо, в Кримсько-Американському коледжі на постійній основі працюють два доктори теології із США і пресвітер місцевої Християнської громади. Окрім цього, з метою викладання окремих дисциплін прибувають і інші закордонні місіонери. Так само як і назви курсів: Введення у книги Старого та Нового Заповітів, Історії Ізраїля до часів Христа, історія християнства першого століття, історія церкви послідуєчих століть, тлумачення і історичне вивчення книг Біблії, філософський курс християнської апологетики -- говорять самі за себе і особливих коментарів не потребують. Аналогічна ситуація і у зазначеному університеті.

Здійснюються спроби утворення нових віровчень та церков, наприклад, Церква Сонця (“Вселенська Християнська Апостольська Свята Небесна Церква Сонця”), утворена Кукарським Ю. П. (який був чотири рази засудженим), на основі віровчення Богородичного центру, та синтезу східних віровчень, представляє собою розгалужену мережу монастирів і громад по всій Україні, опирається на фінансові ресурси Міжнародного дитячого християнського фонду “Сонце”, який має структурні підрозділи не тільки в Україні, але і за її межами.

Культова практика вказаної вище організації представляє собою суміш православної обрядовості та медитативних технік. Серед дітей adeptів у 12-14 річному віці визначаються подружні пари. В межах громад практикуються невпорядковані статеві стосунки. В зазначених структурах використовується практика “колективного” виховання дітей, які періодично мігрують по різних громадах. Збирання коштів на гуманітарні і благодійні програми використовуються для самозабезпечення общинних потреб.

За нашими даними, сьогодні в Криму діє більше 20 різних окультних угруповань, які, використовуючи окультні практики, вводять в оману людей. Їх активність зростає в літній період.

Але сам процес виявлення, збирання інформації, документування цих об’єднань потребує значних витрат фінансових і матеріальних ресурсів.

Наприкінці свого виступу хочу звернути вашу увагу ще на одну проблему. Сьогодні в Криму, за даними істориків, археологів, нараховується більше сотні колишніх печерних храмів та руїн різних християнських культових об’єктів періоду раннього середньовіччя та середньовіччя, які не використовуються в культових цілях вже протягом 200 – 500 років. Останнім часом від представників УПЦ та УАПЦ надходять заяви з проханням передати ряд середньовічних християнських об’єктів під використання їх за призначенням. Однак, вже сам факт таких заяв викликав різке незадоволення ряду представницьких структур та громадських організацій кримських татар.

Так, у листі голови Бахчисарайського регіонального меджлісу від 21.02.2003 р. № 18 на адресу Голови Верховної Ради АР Крим зазначається, що намагання Сімферопольської і Кримської єпархії УПЦ оволодіти “печерними містами Мангуп-Кале і Ескі-Кермен” та деякими іншими є продовженням загарбницької політики Росії по відношенню до культурної спадщини кримськотатарського народу, що може призвести до дестабілізації міжконфесійних та міжетнічних відносин.

У березні 2003 р. аналогічні листи на адресу Комітету у справах релігій надійшли від представників кримсько-татарського товариства “Азізлер”, яке займається вивченням історико-архітектурних пам’яток і мусульманських святинь, з приводу передачі у користування руїн християнського середньовічного храму громаді УПЦ в м. Старий Крим. В листі, зокрема, зазначається, що “православна громада, яка існує зараз, ніяк не зможе вважатись правонаступником руїн середньовічної церкви X-XII ст., яка є пам’яткою матеріальної культури християнського періоду кримсько-татарського народу, тобто, цю церкву відвідували пращури сучасних кримських татар.

Ця тема отримала своє трактування в кримсько-татарських засобах масової інформації і найближчим часом може перерости у конфліктну ситуацію. На мій погляд, суперечка, що розв’язалася, потребує наукового і правового обґрунтування за участю широкого кола авторитетних спеціалістів. У зв’язку з цим, звертаюсь до організаторів сьогоднішньої конференції з проханням здійснити сприяння у проведенні науково-практичної конференції за даною проблемою в Криму.

ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНІ ВІДНОСИНИ НА ДОНЕЧЧИНІ: ІСТОРІЯ І СУЧАСНІСТЬ

Довідка: У Донецькій області, територія якої - **26,5 тис. кв.км**, загальна кількість наявного населення станом на 5 грудня 2001 р. за уточненими даними Всеукраїнського перепису складає, - **4,84 млн. осіб**, (що складає близько 10% мешканців України) у тому числі: міське – 4363,6 тис. осіб; сільське – 477,5 тис. осіб. Національний склад: українці – 2744,1 тис. осіб; росіяни – 1844,4; греки – 77,5; білоруси – 44,5; татари – 19,1; вірмени – 15,7; євреї – 8,8; азербайджанці - 8,0.

Територія сучасної Донецької області довгий час була населена кочовиками різного етнічного походження. Кочували тут печенєги, а потім половці, які сповідували тенгріанство – релігію давніх монголів і тюрків.

З XV ст. ця територія опинилась під контролем Нагайської орди, яка була підвасальною залежністю від Кримського ханства. Сповідували вони іслам в його сунітській формі. З кінця XVIII ст. Донеччина починає активно заселятися, що пов'язано з входженням Кримського ханства в російську імперію і перекочуванням Нагайської орди на Кавказ.

Особливої уваги заслуговує заселення півдня Донеччини православними греками, які були переселені російським урядом з Криму у 1778 р. Очолив переселення митрополит Ігнатій. Внаслідок переселення греків було заселено південь Донеччини і виникло місто Маріуполь.

Населення Донеччини у XVII–XIX ст. було переважно православним. Найбільш стародавні згадки про історичне минуле православ'я на Донецькій землі стосуються перлини краю - Святогірського Свято-Успенського чоловічого монастиря. Більшість переказів відносить першу появу печер на Святих горах ще до періоду Київської Русі. Але солідної аргументації на цю користь немає. Перша згадка про “Святі гори” відноситься до 1526 р. в книзі німецького посла при московському дворі Сігізмунда Герберштейна “Записки про Московські справи”.

З кінця XVIII ст. почали прибувати німецькі колоністи, в більшості – меноніти, які у селах почали процес евангелізації, який привів до виникнення штундизму, що став предтечею для баптистського руху. З початком промислової революції у Російській імперії і видобудком вугілля на Донеччині почалось активне заселення цієї території і виникнення з 60-х років XIX ст. багатьох міст та промислових селищ навколо шахт та заводів.

Почали приїздити іноземці з Великобританії, Франції, Бельгії та Німеччини. З'явилися католики, лютерани, англікани, тощо. І тому, що р.Кальміус була межею для проживання єврейського населення, на її західному березі з'явилися компактні єврейські поселення, які сповідували як ортодоксальний іудаїзм так і хасидизм. Це стосується, наприклад, м. Юзівки (сучасний Донецьк).

У дореволюційний (до 1917 р.) період державною була православна церква. Держава виділяла кошти на заробітну плату священнослужителям. За архівними матеріалами на ці цілі щорічно на початку XX ст. виділялося державою в межах сучасної Донецької області близько 53 тис. руб. (крім того від різних організацій надходило до 20 тис. руб.). З 20-х років на Донеччині почався масовий терор проти віруючих різних конфесій. Закривалися церкви і віруючі повинні були проводити богослужіння таємно. Одночасно індустріалізація привела до масового переселення робочих з центральних регіонів Росії, Полтавської, Чернігівської і Харківської областей. Серед них було багато віруючих. З'явилися християни віри євангельської. А з переселенням татарського населення з Татарстану та Мордовії – з'явився іслам.

Після звільнення Донеччини від німецько-фашистських загарбників почався процес активної легалізації як громад, які були примусово закриті, так і тих які виникли у

* начальник відділу у справах релігій Донецької обласної державної адміністрації

період окупації. З переселенням у післявоєнні роки вихідців з Західних областей України з'являються у нас Свідки Єгови та греко-католики, які виконували свої обряди таємно.

Ситуація змінилась з початку 60-х років, коли знов почалася компанія по закриттю релігійних громад та посиленню контролю за діяльністю існуючих.

У 60-70 роки влада дозволила офіційно діяти у Донецькій області лише декільком громадам православної церкви, євангельських християн-баптистів та одній невеликій громаді християн-молокан. Для прикладу: у 1962 р. у Донецькій області діяло 126 православних громад, а у 1987 році їх залишилось 87.

Реальні зміни щодо свободи віросповідання починаються наприкінці 80-х початку 90-х років ХХ ст., коли відбулися певні позитивні зміни у державно-церковних відносинах та Україна стала самостійною державою. У цей період релігійна мережа Донеччини зросла більш ніж у п'ять разів.

На території Донецької області станом на 1 червня 2003 р. з правом юридичної особи діє 1245 релігійних організацій 47 конфесійних напрямків, а саме: 1188 релігійних громад, 17 релігійних центрів і управлінь, 10 монастирів, 19 місій, 1 братство, 10 вищих духовних навчальних закладів. Продовжується тенденція зростання релігійної мережі Донецької області. Так було зареєстровано: у 1995 році – 59 релігійних громад; 1996 – 86; 1997 – 96; 1998 – 85; 1999 – 120; 2000 – 162; 2001- 115; 2002 – 120.

Більш ніж 96% всіх релігійних організацій області складають християнські конфесії. В області також діють 17 мусульманських, 18 іудейських, 6 буддійських релігійних організацій, 3 релігійні громади міжнародного товариства свідомості Крішні, 2 релігійні громади «Наука Розуму» та по одній релігійній громаді РУНВіри, Церкви Нового Єрусалиму та індуїстського тантризму.

На Донеччині також діють послідовники бахаїзму, Церкви Об'єднання (мунисти), церква Останнього Заповіту (віссаріонівці), Саї-Баба, Трансцедентальної Медитації тощо, які поки що не вирішили питання набуття прав юридичної особи.

Найбільш масовою конфесією на Донеччині є православна церква, найбільш авторитетною і впливовою з яких є УПЦ, дві єпархії якої очолює з 1997 р. митрополит Іларіон. Продовжується ріст кількості парафій цієї церкви. Це дає можливість митрополиту Іларіону в різній формі впливати на загальну релігійну і соціальну ситуацію в області. Другими за чисельністю на Донеччині представлені громади ЄХБ, які продовжують євангелізаційну та церковну роботу під керівництвом голови об'єднання найстарішого старшого пресвітера Карпенко С.Ф. Спостерігається високий рівень євангелізаційної активності членів громад Свідків Єгови. Продовжується зростання кількості громад Церкви Христової, в діяльності яких треба відмітити створення і реєстрацію 2-х центрів та 2-х Біблійських інститутів при них. Активізували діяльність громади іудеїв, які увійшли в Регіональне Духовне об'єднання іудейських громад Донбасу на чолі з головним рабіном Донбасу Іцхаком Пінхасом Вишецьким. Роста авторитет і активність мусульманських громад. Це відбувається завдяки активної діяльності Духовного центру мусульман України на чолі з головою Президії ДЦМУ Р.Брагіним.

В області також діють новітні релігійні течії харизматичного напрямку ("Слово життя", "Нове покоління" тощо) але їх діяльність як і діяльність громад Церкви Ісуса Христа Святих Останніх днів, новоапостольської, німецької євангелічно-лютеранської церкви, громад буддистів, кришнаїдів, "Науки Розуму", "Нового Єрусалиму", РУНВіри, Церкви Божої Матері Преображення, тощо не дуже впливає в цілому на релігійну ситуацію.

За останні роки на Донеччині не зафіксовано фактів грубого порушення вимог чинного законодавства на релігійному ґрунті, а також практично не було проявів міжконфесійного протистояння або втручання представників різних релігійних конфесій у справи інших релігійних течій чи держави. Водночас, аналіз міжконфесійних негараздів, що мали місце в області протягом останніх років показує, що основними чинниками напруженості є:

суперечки між церквами одного віросповідання;

суперечки між традиційними церквами і новітніми релігійними рухами.

Існування на Донеччині УПЦ та УПЦ-КП, свідчить про наявність розмежування суспільства. Догматичних або обрядових відмінностей в них немає. З церковної точки зору їх розрізняє лише відмінність у тому статусі, який вони посідають у Світовому Православ'ї. УПЦ на відміну УПЦ-КП, визначається канонічною. Практично це проявляється у суперництві за православні громади, яке іноді супроводжується конфліктами навколо храмів та церковного майна.

Щодо суперечок між традиційними та новітніми релігійними рухами, то вони існують насамперед у християнському середовищі. Це зумовлено активним поширенням різного роду релігійних новоутворень відмінних від традиційних своєю релігійною практикою. Перш за все це стосується діяльності церков Повного Євангелія і, особливо тих, які належать до Української християнської євангельської церкви.

Відділом у справах релігій Донецької облдержадміністрації разом з органами місцевого самоврядування в межах чинного законодавства України постійно ведеться спланована організаційно-методична робота, спрямована на реалізацію державної політики щодо релігії, церкви та віруючих. Нажаль проведення цієї політики досить обмежена у засобах реалізації цього завдання (консультативна допомога, релігієзнавча експертиза тощо) і зважаючи на те, що на сьогодні за словами Президента України Л.Д.Кучми, рівень конфліктності в релігійному середовищі вищий ніж у суспільстві в цілому, що політизація сфери релігії справляє не останній дестабілізуючий вплив, що з усією очевидністю настала потреба ввести діяльність прогресуючих неорелігій у національне конституційно-правове поле, що нині як ніколи вирішення цих і багатьох інших проблем вимагає системності, досвіду і професіоналізму.

З урахуванням зазначеного, на наш погляд, необхідно як найшвидше Верховній Раді України прийняти зміни та доповнення до Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації” запропоновані Держкомрелігій. Це дасть змогу більш послідовно на даному етапі реалізувати конституційні гарантії свободи совісті та віросповідання, нормалізувати міжконфесійні відносини, вчасно попереджати конфліктні ситуації на релігійному ґрунті, вдосконалювати законодавство України й узгоджувати його з нормами міжнародного права.

*Ганна Кулагіна**

РЕЛІГІЙНІ КОНФЛІКТИ І МЕТОДОЛОГІЯ ЇХ ПОДОЛАННЯ

Традиційно зміст поняття “конфлікт” пов’язували з руйнівними, патогенними подіями у соціокультурній сфері, міжособистісних відносинах або у глибинах несвідомого. З другої половини ХХ ст., починаючи з робіт М.Фолетт кінця 40-х рр., – виникає стійка тенденція переглянути традиційний зміст цього поняття таким чином, щоб воно прикладалося як до позитивних, так і до негативних життєвих явищ, і тим самим позбавляло конфлікт заздалегідь негативного і взагалі оцінного виміру. Іншими словами, в аналогічних негативних явищах стали розглядатися аспекти, які можуть бути розцінені позитивно. У своїй розгорнутій формі ці явища стали розуміти як такі, що можуть грати як позитивну, так і негативну роль, а все їх різноманіття може бути поділено на конфлікти конструктивні і деструктивні, залежно від певних умов та обставин їх прояву. З’являються концепції, в яких позитивну роль конфлікту прагнуть зробити пріоритетною (приміром, концепція позитивно-функціонального конфлікту Л.Козера).

Разом з тим подібні термінологічні новації виникли не на пустому місці, а стали зовнішнім вираженням процесу, під час якого поняття конфлікту із дескриптивного (феноменологічного) і периферійного стало концептуально переопрацьовуватися в одне з базових понять для низки культурно-антропологічних дисциплін і претендувати на одне з центральних місць у їх теоретичних системах. Так, вся політична соціологія США в 1960-

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

х рр. поділилася на два блоки: “конфліктну школу” і “школу консенсусу”. Поряд з появою нових предметно-дисциплінарних областей на зразок етнології, політології, соціології або психології конфлікту спостерігаємо спроби оформлення загальної “теорії конфлікту” і спеціалізованої дисципліни – конфліктології. Утворено і безперервно зростає сфера конфліктопрактики з розгалуженою інституціональною і гуманітарно-технологічною інфраструктурою, що її обслуговує. Так, на середину 1990-х рр. лише у США нараховувалося біля 400 різних конфліктологічних проєктів і програм.

Все це дозволяє розглядати сукупність міждисциплінарних відносин, що вибудовуються навколо проблематики конфлікту на зразок інтегративних зв'язків широкого загальнонаукового руху, якому властиві загальна спрямованість і концептуальний базис. Зважаючи на це, реальні аналіз і оцінка будь-яких певних предметних теоретичних знань про конфлікти не можуть не стосуватися конфліктологічних уявлень, на які орієнтовано всі окремі течії такого руху, що роблять свій специфічний внесок у загальну справу, якою вони певним чином опосередковані. Справедливо це і для робіт в галузі психології конфлікту. Проте при всій виправданості такої установки можливість її реалізації на практиці не очевидна внаслідок того, що загальні уявлення про сутність конфлікту не задані, а скоріше виступають завданням і далекі від загальнозначущості.

Конфліктам присвячено немало робіт, але практично в кожній з них фігурує думка про відсутність єдиного розуміння, “визначення” сутності конфлікту, про неможливість охопити одним поняттям всю сукупність явищ, що прираховуються до конфліктних. Так, щодо причин соціальних конфліктів існує цілий спектр думок, починаючи з тих, в яких заперечується можливість теоретичного відтворення таких складних явищ і закінчуючи тими, які заперечують необхідність об'єктивного знання, що одержується поза самим реальним конфліктом.

Протилежні позиції дослідників мають своє пояснення. Для одних із них існують способи виявлення конфліктів. Тому завданням постає висвітлення всіх їх сторін, а потім знаходження адекватної форми їх розв'язання, точніше, вирішення тих суперечностей, що знаходяться в їх основі. Для інших – основне – прояснення конфлікту, а не активна участь у ньому. З цієї точки зору рекомендацій щодо конфлікту не повинно бути. Вчені можуть зробити небагато тому, що розв'язання конфлікту можливе лише на нераціональних засадах.

При зовнішній багатоманітності витлумачень поняття “конфлікт” і пропонованих теоретико-методологічних способів виявлення та опису конфліктних явищ можна виділити два підходи. Для підходів, що генералізують поняття конфлікту, властива тенденція ототожнення його змісту із змістом загальнофілософської категорії суперечливості. Відповідно, всюди, де виявляється суперечливість, стан (протистояння) або конститує сам конфлікт (цінностей, цілей, інтересів, думок, претензій, статусів, мотивів тощо), або виступає причиною конфлікту. Для підходів, що специфікують поняття конфлікту, навпаки, властиво закріплення за ним вужчої галузі явищ (соціокультурних або індивідуально-особистісних), в межах яких однак не будь-яка суперечливість виступає конфліктом.

Під конфліктом будемо розуміти зіткнення на індивідуально-психологічному або соціально-психологічному рівнях значущих, конкуруючих або несумісних потреб, мотивів, цілей, інтересів, дій, вчинків.

На соціально-психологічному рівні конфлікти розвиваються як міжособистісні, групові, міжгрупові, етнічні, класові та інші, при яких люди вступають у протистояння, захищаючи несумісні цінності, цілі, норми, або намагаються захопити, присвоїти одні й ті ж самі цінності. Гострі, а особливо тривалі конфлікти, завжди деструктивні для їх учасників. Проте у соціально-психологічному ракурсі вони можуть бути як деструктивними (ускладнюють взаємодію і взаємовідносини з оточуючими, переключають психічні домінанти з ділової ефективності на емоційне і діяльнісне протистояння), так і конструктивними, якщо сторони отримують адекватну, справедливую оцінку, що сприяє вирішенню проблеми.

Відповідно до класифікації, релігійні конфлікти відносять до конфліктів у великих групах. Велика група – це сукупність людей, члени якої мають лише потенційну можливість вступити у особистий контакт. Приналежність до великої групи визначається: соціальним станом, в тому числі – належністю до релігійно-церковного кола, місцем проживання, спільним інтересом, певною функцією, громадянством чи підданством, національністю, рівнем освіти і професією. Особистість може належати до кількох груп, але завжди виступає учасником колективної діяльності, окремим випадком якої буде боротьба на боці “своїх”.

Виділяють наступні види конфліктних ситуацій:

1. “Прагнення - прагнення”, коли необхідно зробити вибір між двома приблизно однаково значущими цілями;
2. “Уникнення - уникнення” – ситуація вибору серед двох бід меншої;
3. “Прагнення - уникнення”, коли одне й те ж саме одночасно притягує і відштовхує;
4. Подвійної амбівалентності – ситуація вибору однієї з двох цілей, кожна з яких має позитивні і негативні сторони.

Сила конфлікту визначається значущістю цілі і ступенем труднощі її досягнення.

У 1991 р. Дж.Г.Скотт розробила раціонально-інтуїтивний метод подолання конфліктів, що включає контроль і керування як потенційним конфліктом, так і таким, що розвивається. Цей метод передбачає застосування “соціального інтелекту” для раннього розпізнавання причин конфлікту і його учасників, тобто правильне розв’язання ситуації на основі прийняття взаємоприйняттого рішення, контроль емоцій (роздратування, недовіри, страху), оздоровлення стилю спілкування і стилю взаємодії.

У методології дослідження і подолання конфліктів, в тому числі – релігійних, виокремлюються психологічний і соціологічний підходи.

Найбільш узагальнено результати психологічних досліджень міжгрупових конфліктів можна представити у такому вигляді:

I. Усвідомлення людиною своєї приналежності до групи викликає груповий фаворитизм, коли своїй групі віддається перевага навіть в тих випадках, коли на те немає достатніх причин.

II. Ситуація обмеженого ресурсу (“на всіх не вистачить”) породжує:

1. загострення негативних емоцій (неприятні, ненависті, злості);
2. посилення ворожих дій між групами;
3. розпад колишніх дружніх відносин між людьми, що стають членами конкуруючих груп;
4. зростання неадекватності сприйняття як конкуруючої групи в цілому, так і її окремих членів;
5. пояснення своїх перемог “внутрішніми причинами” (талантом, старанням, взаємодопомогою), а поразок – “зовнішніми” (підступністю суперників, необ’єктивністю суддів, невдалими обставинами);
6. зі сторони “програвших” – третирування союзників, які іноді оцінюються гірше, ніж “переможці”;
7. у групі-аутсайдері – погіршення особистих відносин, зростання напруженості, збільшення експлуатації одних членів іншими і формування авторитарної структури керівництва, яке прагне обмежити неворожий контакт членів своєї групи із суперниками.

III. Зниження міжгрупової конфліктності спостерігається, коли:

1. групи, що ворогують включаються у спільну корисну діяльність;
2. контакти взаємодії не обмежуються вузькою зоною змагань;
3. критерії змагань були прийняті членами всіх груп або вироблялися ними;
4. взаємодія груп і людей усвідомлювалася на тлі ширшої групової приналежності (приміром, ми – члени однією релігійної спільноти, цивілізовані люди тощо).

Підсумовуючи результати соціологічних досліджень, у розвитку конфліктів

необхідно врахувати такі чинники:

1. Вихідне становище справ; інтереси сторін, що беруть участь у конфлікті; ступінь їх взаєморозуміння.
2. Ініціюючу сторону – причини і характер її дій.
3. Міри у відповідь; ступінь готовності до переговорного процесу; можливість нормального розвитку і розв'язання конфлікту – зміна вихідного становища.
4. Відсутність взаєморозуміння, тобто розуміння інтересів протилежної сторони.
5. Мобілізацію ресурсів і відстоювання своїх інтересів.
6. Використання сили або погрози силою (демонстрація сили) під час відстоювання своїх інтересів; жертви насилля;
7. Мобілізацію контрресурсів; ідеологізацію конфлікту з допомогою ідей справедливості і створення образу ворога; проникнення конфлікту у всі структури і відносини; домінування конфлікту у свідомості сторін над усіма іншими відносинами.
8. Безвихідну ситуацію та її саморуйнівний вплив.
9. Усвідомлення безвихідної ситуації; пошук нових підходів; зміну лідерів конфліктуючих сторін.
10. Переосмислення, переформулювання власних інтересів з врахуванням безвихідної ситуації і розумінням інтересів протилежної сторони.
11. Новий етап соціальної взаємодії.

Регулювати напруження і попередити загострення соціальних конфліктів допоможуть такі заходи:

- Інформаційна і психологічна підготовка населення;
- Розробка спеціальних програм, що попереджують негативний вплив ситуації непевності і сприяють впорядкуванню психологічних реакцій, основаних на більш глибокому розумінні того, що відбувається;
- Підвищення авторитету раціонального знання і мистецтва керування – на відміну від спалахів істерії, насильства, надій на харизматичного лідера або на нові ідеологічні доктрини, що втілюють свого роду утопічні сподівання.
- Відмінності у психологічному і соціологічному підходах не призводять до того, що їх теорії взаємовиключають одна одну. Навпаки, можливий інваріантний опис причин конфлікту, в тому числі – релігійного, і способів його регулювання.

*В. Левчук, Андрей Сафронов**

ФЕНОМЕН РЕЛИГИОЗНОЙ МОБИЛЬНОСТИ В УКРАИНЕ

Одним из наиболее необычных, несвойственных традиционной религиозности феноменов является перемещение прихожан из одной конфессии или религии в другую. Действительно, большинство устоявшихся религий крайне неодобрительно относятся к такой возможности, а некоторые, например ислам, предусматривают по отношению к отступникам очень жесткие санкции. Однако в современной религиозной жизни это явление весьма распространено. По аналогии с понятием «социальной мобильности» назовем данное явление **«религиозной мобильностью»**.

На основании анализа значительного количества религиозных общин было выделено несколько видов религиозной мобильности.

1. Переобращение – единичный переход человеком из одной веры в другую. Переобращение – наиболее традиционный вариант религиозной мобильности.
2. Переход в другую общину в рамках той же религиозной системы. В большинстве устоявшихся церквей и деноминаций такой переход не является значимым,

*

Сафронов А, докторант кафедри теорії і історії культури Харківської державної академії культури, к.фіз.-мат. н.

хотя даже в рамках традиционных религий в некоторых приходах возникают черты харизматических культов, в частности противопоставление себя не только другим религиям, но и другим общинам в рамках этой же религии, на фоне личной эмоциональной привязанности к руководителю общины. Два указанных варианта соответствуют классическим формам религиозности, поэтому на них останавливаться подробно мы не будем.

3. «Отпочковывание» части верующих в виде отдельной религиозной общины, иногда с некоторыми отличиями от религиозной практики принятой в исходной общине. При этом новая община может как сохранить духовную связь с материнской, так и прервать ее. Иногда в новой общине сохраняются основы вероучения, однако, возникают некоторые отличия в ритуальной практике. Согласно проведенным подсчетам около 10% общин Харькова возникли именно вследствие «отпочковывания». Наблюдались также случаи перехода общины под эгиду другого духовного управления, в том числе принадлежащего к иной религиозной системе.

4. Одновременное посещение богослужений в различных религиозных общинах иногда разного толка. Наиболее распространенным данное явление является среди неохристианских общин. Его основой является недостаточно прописанные основы вероучений подобных систем, отсутствие богословского канона. Зачастую верующий просто не понимает, чем отличается одна община от другой. Согласно наблюдениям, проведенным среди харизматических общин Харькова 10-15% прихожан посещают более двух общин одновременно.

5. Регулярное перемещение между общинами. Подобный вид религиозной мобильности напоминает известную психологическую игру, описанную Э. Берном: хождение по врачам не с целью вылечиться, а с целью доказать их несостоятельность или повысить свою внутреннюю самооценку – «Я был и там и там, и там...».¹ Прихожан, которые последовательно посещали несколько религиозных общин, также насчитывается около 15%.

6. Переход (чаще всего плавный) уже сформированной по харизматическому принципу общины в несколько иное вероучение. Наблюдались также единичные случаи организованного перехода общины под эгиду другого духовного управления, в том числе принадлежащего к иной религиозной системе.

7. Индивидуальный синкретизм – создание личной религиозной системы на основе нескольких, посещаемых религиозных систем. Такая религиозная форма хотя и не является новой, однако, получила в наше время весьма широкое распространение. «Рыночный» человек, привыкший покупать то, что ему надо в различных местах невольно переносит соответствующий тип отношений на религиозную жизнь, считая, что в разных общинах или системах можно почерпнуть нечто полезное для себя. Причем полезность может быть как интеллектуального характера, в виде пополнения мировоззренческой сетки, так и чисто прагматической: «В эту общину я люблю ходить, когда у меня головная боль, потому, что она, как правило, проходит». Некоторые системы, например буддизм, косвенно поощряют такую практику, признавая концепцию «накопления духовных заслуг» и «духовных передач».

8. Принадлежность к мета-религиозным образованиям – т.е. системам, которые хотя и являются религиозными (признавая или не признавая себя таковыми) считают допустимым пребывание в своих рядах представителей других религий без «официальной» смены толка. Ярким проявлением мета-религиозного образования можно считать Дианетику, которая, хотя и является религией (низшей ступенью Сайентологической церкви) провозглашает нормальным пребывание в своих рядах представителей других конфессий, и даже декларирует, что прохождение дианетической процедуры одитинга может помочь людям лучше соответствовать требованиям и заповедям своих религий. Аналогичные рассуждения приводят и последователи учения Трансцендентальной медитации.

¹ Берн Э. Игры в которые играют люди, люди, которые играют в игры. – М., 1994.

9. Постепенное изменение вероучения в рамках одной общины. Такое явление особенно характерно для религиозных систем построенных по принципу харизматического культа или секты (в терминологии М.Вебера),¹ т.е. сформированных за счет личной привязанности членов группы к лидеру или друг другу. Как правило, лидеры таких групп не имеют к моменту их создания полностью сформированного вероучения, и формируют его в процессе становления общины. Источниками подобного развития являются как злободневные проблемы общины, личные интуитивные прозрения, а также в значительной степени опыт других, более развитых религиозных общин. Существенные изменения происходят также в ритуальной практике, используемой неорелигиозными общинами. Как правило, такие изменения имеют следующую направленность:

-Повышение степени ритуальности, канонизация ритуалов, появление и дальнейшее усложнение религиозного инвентаря, такого как специфической одежды священнослужителей, икон и т.д. Интересно, что хотя большинство неохристианских общин протестантского толка отрицают иконографию, со временем в них появляются настенные изображения и символы духовного характера, которые фактически берут на себя соответствующую роль.

- Появление новых ритуальных форм, таких как обряды венчания, похорон и т.д., что позволяет реализовать естественную потребность большинства людей в ритуальном сопровождении их жизни. Как отмечал К.Юнг религиозное образование стремится к обрастанию архетипичной символикой и ритуальной практикой, в противном случае оно перестает затрагивать эмоциональную сферу своих последователей.²

- Возникновение дополнительной религиозно-культурной деятельности, такой как религиозные спектакли, домашние обсуждения религиозной литературы и т.д.³

На фоне всего перечисленного может возникнуть тенденция к формированию религиозного канона в особенности, если община опирается не только на классические тексты, но и на религиозные прозрения своих лидеров.

10. Совершенно новым и экзотическим явлением является продажа религиозных общин. Зарегистрированная община может быть передана другому руководству путем смены учредителей, однако в отличие от продажи АО о ООО для подобной операции необходимо согласие рядовых членов общины, которое может быть получено тем или иным путем.

Религиозная мобильность неоднозначно воспринимается официальными представителями различных конфессий: от полного неприятия, характерного для традиционных религий до абсолютной толерантности, характерной для либеральных течений. Как правило, молодые общины относятся к религиозной мобильности более положительно, даже поощряют ее так как это позволяет им в мягкой форме переманивать верующих из других общин. Напротив, устоявшиеся религиозные системы начинают предпринимать меры против перехода верующих в другие системы, хотя в наше время такие меры носят преимущественно увещательный характер. Подобная тенденция хорошо иллюстрирует концепцию рутинизации религиозной общины, сформулированную М. Вебером.⁴ Действительно, контроль за прихожанами или хотя бы их учет возможен только в достаточно организованной общине, имеющей первичную организационную структуру, распределение функциональных обязанностей и т.д. С другой стороны потребность в таком учете возникает лишь после осознанием общины себя как целостного образования, заинтересованного в самоподдержании и расширении, независимо от религиозных прозрений руководителя общины. Интересно, что зачастую

¹ Вебер М. Избранные произведения. М., Прогресс. 1990.

² Юнг К. Проблемы души нашего времени. – М. Прогресс, 1994.

³ Сафронов А.Г. Нові форми релігійних організацій // Наукові записки Харківського військового університету. - Вип.7 Сб.наук.тр.- Харків: ХВУ, 2000.-С.97-102.

Сафронов А.Г. Міфи та міфологеми нових релігій.// Науковий вісник кафедри ЮНЕСКО Київського державного лінгвістичного університету.-К., 2001, С.475-479.

⁴ Вебер М. Избранные произведения. М., Прогресс. 1990.

организационная структура общины возникает независимо от ее духовного лидера, который остается в роли «знамени».

Существование феномена религиозной мобильности логически вытекает из культурных ценностей, присущих современному обществу, причем как уже продекларированных так формируемых в настоящее время. Действительно, согласно действующему законодательству декларируется свобода совести, однако ограничивается возможность регистрации религиозных учений, которые противоречат Конституционным нормам. Таким образом, как государственные, так и личностные ценности даже законодательно ставятся над религиозными. С одной стороны это приводит к постепенному формированию ценностей и идеалов «свободного общества»,¹ с другой обесценивает религии как самодостаточный источник таких ценностей низводя их до простых «удовлетворителей» духовных потребностей, существующих в рамках свободного рынка, в данном случае «духовных» услуг.

Можно выделить также ряд вторичных факторов, которые также способствуют существованию рассматриваемого явления

1. Размытость структуры многих неорелигиозных образований. Невыраженность статуса принадлежности к религиозной общине. Фактически в некоторых из общин значительная часть прихожан может посещать только массовые мероприятия и не иметь перед общиной никаких дополнительных обязательств.

2. Отсутствие у ряда религиозных систем четкого канона, наподобие Никейского символа веры, который позволил бы верующему позиционировать себя в идеологическом смысле.

3. Десакрализованное, профанное – в терминологии М.Элиаде² отношение к религиозному действию в обществе так и рамках самих религиозных систем.³ «Рыночное» отношение к религии просто не позволяет создавать дополнительные трудности последователям систем (с которыми обязательно связана дополнительная сакрализация религиозного служения).

4. Изменение самой сути понятия религиозности в современном мире. Как было отмечено в⁴ явление религиозности претерпело значительные изменения, став лишь одной из составляющих духовной и психологической жизни индивида, но отнюдь не доминирующей.

5. Активный прозелитизм большинства современных религий, т.е. деятельность направленную на привлечение новых верующих, в том числе и из других религиозных общин.⁵ Действительно, многие неорелигиозные системы выделяют деятельность, направленную на привлечение новых верующих (**прозелитизм**), как отдельную форму религиозного служения. Это характерно для Свидетелей Иеговы, кришнаитов, последователей Церкви Христа, мунитов, белых братьев и многих других. Некоторые из неорелигий рассматривают прозелитизм как основной вид деятельности. Так, Церковь Христа ставит своей целью «евангелизацию всей планеты в течение одного поколения». Аналогичные цели преследуют Свидетели Иеговы.

Прозелитизм нельзя считать абсолютно новым видом религиозной практики. Достаточно вспомнить миссионерскую деятельность традиционных христианских церквей. Однако имеется ряд серьезных отличий, обусловленных современной исторической и культурной ситуацией. Прозелитистская деятельность современных неорелигиозных систем осуществляется в насыщенном различными религиями культурном пространстве, в котором продекларирована свобода совести. Это зачастую

¹ Фейерабенд П. Наука в свободном обществе. // Избранные труды по методологии науки. М., Прогресс, 1992.

² Элиаде М. Священное и мирское. М.: Прогресс, 1994.

³ Сафронов А.Г. Психологічні особливості сучасного релігійного життя. // Науковий вісник кафедри ЮНЕСКО Київського державного лінгвістичного університету.-К., 2002, С.311-315.

⁴ Там само.

⁵ Сафронов А.Г. Нові форми релігійних організацій // Наукові записки Харківського військового університету.- Вип.7.- Харків: ХВУ, 2000.- С.97-102.

приводит к тому, что прозелитистская деятельность более похожа на борьбу за рынок сбыта религиозной продукции между различными системами.

Существует ряд договоров, которые по идее должны ограничивать межрелигиозный прозелитизм, например декларация Всемирного Совета Церквей, осуждающая межхристианский прозелитизм, однако в большинстве случаев данные установки игнорируются.

Не следует, однако думать, что прозелитистская деятельность, в том числе и межконфессиональная, присуща только неорелигиям. Традиционные религии развернули широкую программу «возврата» в лоно церкви последователей неорелигий и нетрадиционных культов, которая сопровождается мощной антикультовой пропагандой.¹

Таким образом, религиозная мобильность является одной из неотъемлемых составляющих современной религиозной и духовной жизни, характеризующих значительные изменения в структуре религиозной жизни.

*Юлія Фисун**

РОЗВИТОК ЗАКОНОДАВТЦВА УКРАЇНИ ПРО СВОБОДУ СОВІСТІ ТА РЕЛІГІЙНІ ОРГАНІЗАЦІЇ

Характерна особливність розвитку людства на порозі ХХІ ст. полягає у масштабності процесів, що відбуваються в політичному, економічному, соціальному, науково-технічному та культурному житті суспільства, в значній їх інтернаціоналізації. Але розмаїття форм і видів цивілізації передбачає існування різних цінностей і стандартів в галузі свободи совісті та віросповідання. Подібні відмінності викликані особливостями економічного, історичного, культурного та власне релігійного розвитку того чи іншого народу або регіону, а також природним середовищем існування конкретної спільноти людей.

Тому питання функціонування релігійного середовища виявляються вкрай небезпечними для міжнародної системи і з точки зору можливості дотримання в ній стабільності, базованої на балансі сил та інтересів усіх її складових.

Особливу увагу привертають ці проблеми і з точки зору забезпечення національної безпеки окремих держав. На цьому наголошується і в Концепції (основах державної політики) національної безпеки України 1997 р. З одного боку, одним з головних об'єктів національної безпеки вона визначає права та свободи громадян (до яких відносяться і право на свободу думки, совісті та релігії), а з іншого, до загроз національній безпеці України у політичній сфері відносить “загострення міжетнічних і міжконфесійних відносин”.²

Надзвичайно актуальними постають ці проблеми у зв'язку із започаткуванням нової моделі політичного устрою України, про яку йшлося серед іншого у Посланні Президента України до Верховної Ради України “Україна: поступ у ХХІ ст. Стратегія економічної та соціальної політики на 2000-2004 рр.”,³ проголошеному у лютому 2000 р. Ця модель побудована на ідеї заперечення світоглядного монізму. У зв'язку з цим до стратегічних пріоритетів держави у найближчому майбутньому віднесені дотримання базових цінностей властивих будь-якому суспільству. До найважливіших з таких цінностей віднесено державність та національну безпеку України. З іншого боку, в документі ще раз

¹ Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера: Справочник Миссионерского отдела РПЦ. – Белгород. 1997.

* головний спеціаліст управління релігієзнавчої та аналітичної роботи Державного комітету України у справах релігій

² Концепція (основи державної політики) національної безпеки України 16 січня 1997 р. // Відомості Верховної Ради України. – 1997. - № 10. – Ст. 85.

³ Див.: Україна: поступ у ХХІ століття. Стратегія економічної та соціальної політики на 2000-2004 рр. Послання Президента України до Верховної Ради України. // Голос України. – 2000. – 2 лютого. – С.3-10.

підкреслюється, що пріоритетом сучасного цивілізаційного прогресу є людина, її права і свободи, в т.ч. право на свободу світогляду та віросповідання.

І це не випадково. Свобода совісті як категорія права, як практична цінність утверджувалася в період буржуазних революцій XVIII-XIX ст., у ході яких декларувалися рівні права для кожного члена суспільства, які б захищали його як людину, наділену невідчужуваними правами (в тому числі і правом на свободу совісті), зумовлювали б його однакові з усіма відносини до влади, робили автономним, уможливлювали б вільний і самостійний вибір духовних орієнтирів, цінностей, власних суджень і поведінки.

Але у кожен попередню (а відтак і у всі наступні) епоху проблема свободи совісті, свободи релігії ставилися і розв'язувалися залежно від змісту та характеру суспільних відносин, від рівня розвитку соціуму, продуктивних сил, від потреб та історичних завдань, які поставали перед суспільством.

Остаточне юридичне оформлення цих принципів на універсальному рівні відбулося після другої світової війни. Міжнародно-правові акти цього періоду передбачають загальну повагу до прав людини, конкретизуючи при цьому стандарти в галузі свободи совісті та релігії. Серед таких міжнародно-правових актів Статут Організації Об'єднаних Націй (ст.2)¹, Загальна декларація прав людини 1948 р. (ст.2,18),² Міжнародний пакт про громадянські і політичні права 1966 р. (ст.4,18),³ Конвенції про права дитини 1989 р. (ст.2,14),⁴ Декларації про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на підставі релігії або переконань 1981 р.⁵ Вони містять положення про недискримінацію на основі приналежності до певного віросповідання або позавіросповідного стану, свободу мати або приймати релігію або переконання за власним вибором, свободу сповідувати релігію або переконання як одноосібно, так і разом з іншими (колективно), сповідувати релігії як в публічному, так і в приватному порядку, у відправленні культу, виконанні релігійних та ритуальних обрядів та вчень, свободу батьків забезпечувати релігійне та моральне виховання своїх дітей у відповідності до власних переконань.

Аналогічні норми втілено і у міжнародно-правових актах, прийнятих на європейському регіональному рівні. Так, в найбільш загальному плані перераховані вище права і свободи гарантуються ст.9 Конвенції про захист прав людини та основних свобод 1950 р.⁶, документах НБСЄ (ОБСЄ). Більш конкретні сфери застосування права на свободу совісті, думки та релігії, а також функціонування релігійних організацій визначаються на загальноєвропейському рівні у чисельних рекомендаціях Парламентської Асамблеї Ради Європи.

Україна завжди перебувала під впливом європейських реформаційних рухів, які сповідували ідеї толерантності, свободи релігії, совісті. Але у Російській імперії, до складу якої входила більша частина території України, практично до 1917 р. не було свободи релігії, свободи віросповідань. Хоча Звід законів Російської імперії і проголошував свободу віросповідань, проте на практиці реалізовувався дозований і диференційований принцип віротерпимості. Це було пов'язано з тим, що Росія на той час представляла собою поліконфесійну державу з панівною православною церквою. Всі інші, крім православ'я,

¹ Устав Организации Объединенных Наций. // Действующее международное право. / Сост. Ю.М. Колосов, Э.С. Кривчикова. - В 3 т. - Т.1. - М.: Издательство Московского независимого института международного права, 1996. - С. 7-33.

² Всеобщая декларация прав человека 10 декабря 1948 г. // Действующее международное право. / Сост. Ю. М. Колосов, Э. С. Кривчикова. - В 3 т. - Т.2. - М.: Издательство Московского независимого института международного права, 1997. - С.5-10.

³ Международный пакт о гражданских и политических правах 16 декабря 1966 г. // Действующее международное право. / Сост. Ю. М. Колосов, Э. С. Кривчикова. - В 3 т. - Т.2. - С.21-39.

⁴ Див.: Конвенция о правах ребенка 20 ноября 1989 г. // Действующее международное право. / Сост. Ю.М. Колосов, Э.С. Кривчикова. - В 3 т. - Т.1 - С.48-67/

⁵ Див.: Декларация о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии и убеждений 25 ноября 1981 г. // Международные акты о правах человека. Сборник документов. - М.: Издательская группа НОРМА-ИНФРА, 1999. - С.132-134

⁶ Див.: Конвенция о защите прав человека и основных свобод 4 ноября 1950 г. // Действующее международное право. / Сост. Ю.М. Колосов, Э.С. Кривчикова - В 3 т. - Т.2. - С. 112

віросповідання були лише терпимими (їх представники обмежувалися у громадянських правах) або гнаними (їх представники взагалі позбавлялися громадянських прав).

Революційні події 1905 р. змусили царський уряд розпочати роботу над новою редакцією законів, що стосувалися проблем свободи релігії. 17 квітня 1905 р. видано указ “Про зміцнення основ віротерпимості”,¹ який, певною мірою, зменшив релігійні “утиски”, проте не ліквідував їхню основу, лише вніс у суспільне життя Росії деякі елементи релігійної свободи.

Тільки після лютого 1917 р. Тимчасовий уряд прийняв ряд постанов, декретів про скасування “віросповідних обмежень”. У липні 1917 р. опубліковано закон “Про свободу совісті”², де гарантувалась свобода вибору релігії, відправлення релігійного культу, яка виявляє себе як внутрішня здатність особистості до релігійного самовизначення і самореалізації. Однак, держава, як і раніше, тримала під контролем діяльність релігійних організацій. Принцип позаконфесійності держави не знайшов свого втілення, а цілісна демократична реформа відносин держави й релігійних організацій не була доведена до логічного кінця.

Після Жовтневої революції перші декрети радянської влади змінили становище релігійних організацій. Декрет “Про відокремлення церкви від держави і школи від церкви” від 23 січня (5 лютого) 1918 р.³ створив правове поле гарантій реалізації принципів свободи совісті. Церкву відокремили від держави, а школу від церкви. Набула чинності світська система освіти. Релігію було оголошено справою совісті кожної окремої людини.

У всіх цих законодавчих актах відбиті різні, поступово еволюціонуючі підходи до побудови державно-церковних відносин: від злиття церкви і держави до поступового “роздержавлення” першої і повного відокремлення церкви від держави. Разом з моделями державно-церковних відносин змінювалося і юридичне наповнення свободи совісті та релігії. Так, “свобода віросповідань” Зводу законів Російської імперії - це скоріше віротерпимість, аніж свобода вибору релігії і відправлення культу, на яку вона перетворилась у законі “Про свободу совісті” 1917 р. Але найбільш наближеного до сучасності розуміння вона набула у декретах радянського уряду, де передбачається майже повний обсяг релігійних свобод, і, що характерно, і зовсім не притаманно попереднім законодавчим актам у цій сфері, ці декрети допускають можливість не сповідувати жодної релігії або бути атеїстом. Проте законодавчі положення не знайшли належного відображення у суспільній практиці.

В Україні в цей час також відбувалося розширення кола законодавчо гарантованих релігійних свобод, що можна вважати основною тенденцією розвитку законодавства про свободу совісті та релігійні організації в колишній Російській імперії на початку ХХ ст. Але формально з часу розпаду останньої і до кінця 1922 р., навіть зазнаючи відчутного впливу з боку своєї східної сусідки, Україна залишалася самостійною державою. Тому характерною рисою законодавчих намагань численних українських урядів були спроби утвердити власну українську православну церкву і орієнтація на загальноєвропейське розуміння релігійних свобод.

Основні законодавчі акти періоду української державності початку ХХ ст. свідчать, що, незважаючи на соціально-економічні обставини, військову й політичну нестабільність, в Україні почала формуватися тенденція демократичного правового регулювання взаємовідносин держави і церкви, а також надання громадянам країни повного обсягу релігійних свобод. Це виразилося, зокрема, у визнанні рівності всіх віросповідань перед законом, відокремлення школи від церкви, визнанні права на зміну віросповідного стану, а також права не сповідувати жодної релігії, і запереченні примусової участі у релігійних обрядах будь-якої конфесії.

¹ Полное собрание законов Российской империи. Собрание 3. Т. XXV. Отделение 1. - СПб., 1908. - № 26126

² Николин А. Церковь и государство: История правовых отношений. - М.: Издание Сретенского монастыря, 1997. - С.365-367.

³ Коммунистическая партия и Советское правительство о религии и церкви. Сборник. - М.: Госполитиздат, 1961. - С.42-43.

Із встановленням в Україні радянської влади було продубльовано основні декрети, конституційні положення про свободу совісті, прийняті на той час у Росії, а з 1922 р. - і в СРСР. Так наслідувалися Декрет РНК РРФСР "Про відокремлення церкви від держави і школи від церкви (1918), Конституція РРФСР (1918, ст. 13)¹, Конституція СРСР (1936, ст.124)², Конституція СРСР (1977, ст. 52)³. Масового характеру набуло вживання адміністративних заходів щодо релігійних організацій і віруючих, активізувалися процеси форсування ліквідації релігії. З часом дедалі поглиблювались суперечності між конституційними гарантіями свободи совісті й практикою їх реалізації.

Основною визначальною рисою українського законодавства у сфері свободи совісті та релігійних організацій стало, по-перше, абсолютне наслідування загальносоюзному законодавству навіть у питаннях, з яких приймалися окремі українські нормативно-правові акти. Втім, це цілком природний процес, зважаючи на законотворчу практику того періоду. По-друге, це спроби законодавчого обґрунтування посиленого контролю за діяльністю релігійних організацій з боку держави. Причому такий контроль був спрямований на встановлення державного регулювання всіх процесів, що відбуваються у релігійному середовищі.

В 60-ті роки з настанням так званої "відлиги" розпочинається лібералізація державно-церковних стосунків, що відбилося насамперед у поступовому розширенні прав релігійних організацій, в тому числі і майнових, та централізації контролю за додержанням чинного законодавства про культури у руках Ради у справах релігій. Але більшість законодавчих положень цього періоду носили суто декларативний характер і не мали під собою механізму їх реалізації на практиці.

На середину 70-х років СРСР підписав ряд основоположних міжнародно-правових актів у галузі прав людини, зокрема Міжнародний пакт про громадянські та політичні права та Заключний Хельсінкський акт 1975 р. З метою реалізації цих міжнародно-правових зобов'язань СРСР і імплементації цих зобов'язань на вищому законодавчому рівні 1977 р. прийнято нову Конституцію СРСР, яка номінально гарантувала свободу совісті.

Лише демократичні процеси, започатковані в 1985 р., розпад СРСР, утворення незалежної української держави зумовили кардинальні зміни як в усіх сферах суспільного буття, так і в релігійній царині і, зокрема, в площині державно-церковних відносин. У Декларації про державний суверенітет 1990 р. Україна заявила про пріоритетність прав людини, підтримку міжнародно-правових актів, що стосуються прав і свобод людини і громадянина, зокрема і свободи совісті. Це співпало і із змінами у загальносоюзному законодавстві у цій сфері. Так, 1990 р. було прийнято новий Закон СРСР "Про свободу совісті та релігійні організації"⁴, який і відобразив згадані цінності, що стало наслідком процесів демократизації, які відбувалися по всій країні.

Демократичні процеси, які розгорталися в умовах становлення української державності, найбільшою мірою знайшли свій вияв у етнонаціональній та релігійно-церковній сферах. Бурхливе 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 урегулювали б ці важливі сфери суспільних відносин.

Одним із перших законодавчих актів незалежної української держави став Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації" від 23 квітня 1991 р.⁵ В основу цього законодавчого акту покладене одне із найважливіших загальнолюдських прав - право на свободу совісті і віросповідання, яке включає свободу мати, приймати, змінювати релігію

¹ Сборник законов СССР и указов Президиума Верховного Совета СССР. - В 2 т. - Т.1. - М.: Известия Советов депутатов трудящихся СССР, 1968 - С. 44-60.

² СССР. Законы и постановления. Сборник законов СССР и Указов Президиума Верховного Совета СССР (1938-ноябрь 1958 гг.). - М.: Госюриздат, 1959 - С. 16.

³ Конституция (Основной Закон) Союза Советских Социалистических Республик. - К.: Политиздат Украины, 1988.

⁴ Ведомости Съезда народных депутатов СССР и Верховного Совета СССР. - 1990. - №41. - Ст. 813.

⁵ Відомості Верховної Ради УРСР. - 1991. - №25. - Ст.283.

або переконання за власним вибором, сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати жодної, відкрито поширювати свої погляди. Хоча законом закріплюється принцип відокремлення церкви від держави, проте в ньому досить вдало поєднувалися інтереси віруючих, релігійних організацій з інтересами держави. Все це повністю відповідало як універсальним, так і регіональним міжнародно-правовим актам у цій сфері.

Закон ліквідував усі заборони, які раніше мали місце щодо релігій і релігійних організацій. Свобода віросповідання обмежувалася лише в інтересах охорони громадської безпеки і порядку, життя, здоров'я і моралі, а також захисту прав і свобод інших громадян.

Зрозуміло, що Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації" далеко не вичерпує зміст і принципи взаємовідносин державних і церковних структур сучасної України: основоположні норми цих правовідносин викладені у Конституції України. Фактично, вона закріплює ті ж основоположні принципи державно-церковних відносин (ст. 35),¹ які знайшли своє відображення у прийнятому 1991 р. Законі, і, перш за все, це відокремлення держави від церкви та невизнання жодної релігії державною чи обов'язковою.

Отже, аналізуючи сучасне українське законодавство в сфері свободи совісті і релігійних організацій, можна сказати, що визначальними принципами гарантії свободи совісті й свободи релігії в Україні є наступні:

- рівноправність громадян незалежно від їхнього ставлення до релігії (ст. 4 Закону України "Про свободу совісті і релігійні організації"). Тобто громадяни України (віруючі, невіруючі, атеїсти) мають рівні права в усіх сферах життя суспільства;

- відокремлення церкви (релігійних організацій) від держави (ст. 35 Конституції України, ст. 5 згаданого Закону). Це один із базових принципів забезпечення свободи совісті (свободи релігій) в поліконфесійній державі, якою є і Україна, гармонійних державно-церковних відносин. Цей принцип є своєрідним гарантом невтручання держави, її органів і службових осіб у внутрішні справи церкви (релігійних організацій), у здійснювану ними в межах закону діяльність. Держава в питаннях віри є нейтральною. Вона не фінансує діяльності релігійних організацій. Суть цього принципу і в тому, що релігійні організації, їхні інститути не виконують державних функцій, не втручаються у справи держави, не є суб'єктом політичного життя. Релігійна організація не може втручатися в діяльність структурних підрозділів інших віросповідань, проповідувати ворожнечу, нетерпимість до прихильників інших релігій, невіруючих, атеїстів;

- відокремлення школи від церкви (ст. 35 Конституції, ст. 6 Закону). Цей принцип стверджує світський характер системи державної освіти в Україні і визначає також, що держава не має на меті формувати в учнів, студентів якогось певного ставлення до релігії. Навчально-виховний процес у державних закладах освіти вільний від втручання релігійних організацій. Статті Конституції й Закону щодо відокремлення школи від церкви гарантують рівність прав громадян України на здобуття різних видів і рівнів освіти. Держава не бере на себе справу релігійної освіти й виховання. Вони є справою релігійних організацій і батьків. Закон вимагає лише, щоб релігійний навчально-виховний процес проходив у дусі терпимості й поваги до громадян, які не сповідують релігії, та до віруючих інших віросповідань, щоб не порушувалися права дитини, її інтереси. В Україні заборонено встановлювати обов'язкові переконання чи світогляд. Виходячи з цього загального положення, викладачі релігійних віровчень і релігійні проповідники не можуть проповідувати нетерпимість до інших релігій чи іншого світогляду людини.;

- рівність усіх релігійних організацій перед законом. Розділ II Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації" має норми, що гарантують свободу церкви (релігійних організацій). Вони визначаються як добровільні об'єднання віруючих, які створюються ними з метою спільного задоволення релігійних потреб, реалізації права на свободу віросповідання. Всі релігійні організації незалежно від їхньої конфесійної приналежності є рівними перед законом, мають однаковий правовий статус, не допускається встановлення будь-яких переваг або обмежень одних церков (релігійних організацій) щодо

¹ Конституція України. - К.: Парламентське видавництво, 1996. - С.11

інших. Держава однаково захищає права й законні інтереси всіх релігійних організацій будь-якого віросповідання, якщо їхня діяльність не суперечить вимогам чинного законодавства й правопорядку. Релігійні організації вільні у своїй канонічній та позарелігійній діяльності. З моменту реєстрації свого статуту релігійна організація набуває прав юридичної особи. Закон містить норми, що забезпечують реалізацію майнових прав релігійних організацій, їхню виробничу, господарсько-фінансову діяльність тощо;

- наявність спеціальних законодавчих актів, які визначають механізми реалізації права на свободу совісті, свободу церкви. Ці законодавчі акти регулюють права власності релігійних організацій, їхню добродійницьку й культурно-освітню діяльність, трудові відносини в релігійних організаціях та на їхніх підприємствах, можливості створення власних, а також використання державних засобів масової інформації. У законодавчих актах є також норми, в яких визначається конкретна відповідальність за порушення законодавства України про свободу совісті. При цьому варто зазначити, що передбачені законом обмеження при реалізації права на свободу совісті, свободу церкви постають як необхідні. Ці обмеження співвідносяться міжнародними стандартами у цій сфері, що відображені у Загальній декларації прав людини 1948 р. та Міжнародному пакті про громадянські та політичні права 1966 р.

Проте чимало справді демократичних положень лише задекларовані у законодавстві, але механізмів їх реалізації в подальшому так і не було розроблено, тому зараз на розгляді у Верховній Раді України знаходиться проект Закону України “Про внесення змін і доповнень до Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації”, який як раз і передбачає ряд змін, спрямованих на розробку ефективного механізму забезпечення релігійних свобод в Україні.

Отже, Конституція України, Закон України “Про свободу совісті та релігійні організації” 1991 р. закріпили оптимальні демократичні параметри державно-церковних відносин, принципи свободи совісті в Україні. З прийняттям Конституції України, приведенням у відповідність до її норм і положень інших законодавчих актів про проблеми свободи совісті практично створено правову базу, необхідну для забезпечення повноцінного функціонування релігій та їхніх організацій на теренах України, для вільного самовизначення й самореалізації особистості в духовній сфері буття. У своїй сукупності законодавство України, що регулює всі правовідносини, пов’язані з свободою совісті, постає як цілісна система нормативних актів, які містять норми різних галузей права: адміністративного, цивільного, кримінального тощо. А в основу українського законодавства у релігійній сфері було покладено такі загальні засади :

- гармонійне поєднання норм, принципів і стандартів міжнародного права з національними особливостями України;
- забезпечення рівності політичних, економічних, культурних та інших прав і свобод, надання можливості участі громадян України у всіх сферах суспільного життя незалежно від їх національної приналежності, раси, мови, віросповідання тощо;
- заборона привілеїв, прямого чи непрямого обмеження прав, дискримінації за національними та релігійними ознаками;
- надання громадянам України права вільно визначати своє ставлення до релігії;
- забезпечення релігійних прав і свобод на індивідуальному і колективному рівнях, надання віруючим різних конфесій права об’єднуватися у громадські та релігійні організації;
- заборона політичних партій і громадських організацій, програмні цілі яких спрямовані на розпалювання расової, міжетнічної і релігійної ворожнечі;
- забезпечення релігійних свобод національних та етноконфесійних меншин;
- рівний доступ представників релігійних організацій до засобів масової інформації;
- гарантування представникам релігійних організацій права встановлювати зв’язки із своїми одновірцями за кордоном.

Ефективне впровадження цих принципів є виступає в якості однієї з основних гарантій релігійної безпеки держави і унебезпечення функціонування релігійного середовища як її невід’ємного складника.

ПОЗИТИВНІ ЧИННИКИ ВІДРОДЖЕННЯ САКРАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ УКРАЇНИ

У другій половині ХХ ст. в радянській, а згодом і незалежній Україні відбулися колосальні зміни в сакральній культурі її народу. Від руїни в роки панування антирелігійної пропаганди та примусової атеїзації, насамперед, молодого покоління - переважно піонерсько-комсомольського та партійно-державного й профспілкового активу, до розквіту в останнє двадцятиріччя в результаті високих темпів бурхливої ресакралізації, яка охопила суспільство на пострадянському просторі, особливо на етапі його входження у новий вік Третього тисячоліття.

Щоб осмислити уроки минулого і сьогодення, що притаманні обом періодам, слід назвати ті позитивно-сприятливі чинники – об'єктивні і суб'єктивні, міжнародні та вітчизняні - які обумовили широкий процес відновлення сакральної культури народу. Так, протягом минулого століття світова політична і релігійно-клерикальна громадськість одностайно засуджувала антирелігійну і атеїстичну пропаганду в Радянському Союзі, яка стала конституційним принципом боротьби в СРСР із сакральним комплексом, що охоплював релігію, церкву, віруючих і клерикальні, кола, і який мав відверто протиприродний, антигуманістичний характер з боку партійно-державної політики.

Найбільш потужним критиком антирелігійної практики в соціалістичному таборі стала вселенська римо-католицька церква, Ватикан. Дуже потужно виступив проти атеїзму ХХІ Вселенський (Другий Ватиканський) собор РКЦ. Радянське керівництво в особі М.Горбачова змушене було заявити в ООН про надання в СРСР повної релігійної свободи. Під тиском міжнародної громадськості у нас широко відсвяткували 1000-річчя Хрещення Руси-України та прийняли досить пристойний "Закон про свободу совісті і релігійні організації", який демократично вирішував питання про свободу релігії і свободу від релігії. Відзначення свята і впровадження в життя названого закону розпочали процес сакрального відродження України і закріпили його в незалежних країнах після розпаду СРСР.

Якими прикметами характеризується релігійне відродження в Україні? Їх дуже багато, і кожний релігієзнавець по-своєму їх розуміє і визначає. Саме поняття "відродження", "відновлення", "ресакралізація", "розбудова", "ренесанс", "бум", "мода" і тому подібне активно полегшується. На нашу думку, краще підходить термін "ресакралізація духовної культури". Адже візьмімо святкування 1000-річчя хрещення Руси-України. Воно вилилося у багатомасштабне "друге хрещення" українців, яке триває й по-сьогодні та набирає своєрідних форм повернення до "рідної віри" – сучасного політеїстичного неоязичництва, або – до "батьківської віри", історично традиційних норм християнства: православ'я, католицизму (уніатства у тому числі), різномасного протестантизму, чи релігій національних меншин. Має значення і містична віра та практика, а також поширення молодіжної неорелігійності, яка ще не набрала традиційного характеру для певних груп віруючих, які невтомно шукають або будують свого бога. Тому в Україні налічується сьогодні десятки тисяч релігійних організацій, понад сто повноправних релігійних течій.

Архіважливим чинником ресакралізації є проведена в Україні реабілітація всіх складових духовного комплексу в науковій, державно-суспільній і громадській думці. Тепер релігія не розглядається як шкідливий пережиток минулого, що відмирає. Її існування визнається закономірною формою суспільної свідомості, яка є неперевершеною системою психологічного втішальництва людства (віруючого і невіруючого), що як наркоз під час операції вгамовує фізичний і душевний біль. Ця терапевтична, лікувальна роль релігії проявлятиметься доти, поки людство перебиватиме різного роду страх і біль, горе і страждання, лихоліття та потребуватиме райської компенсації за земні негаразди.

Конституція України 1996 р. в преамбулі підкреслила значимість для суспільства ідеї Бога як основної ознаки релігії. А в ст.35 проголосила право на свободу світогляду і віросповідань та закріпила принцип рівноправності всіх конфесій, що припинило спроби проголошувати якусь із церков національною, тобто кращою серед інших і яка заслуговує

* доцент Київського національного університету ім Тараса Шевченка, к.філос.н.

виключної підтримки держави.

Реабілітована Церква і як соціально значимий інститут. Ще зовсім недавно на релігійні організації насаджувалися погляди як на осередки забобонів, які протистоять науковому, матеріалістичному світогляду, заважають будівництву нового соціалістичного суспільства. Антирелігійна і атеїстична пропаганда раніше вимірювалася кількістю закритих, зруйнованих або пристосованих для інших цілей церков. Нині релігійні організації діють як повноправні демократичні об'єднання громадян одновірців, покликаних втілювати в життя численні функції, завдяки яким здійснюється рятівна, втішальницька і компенсаційна роль релігії. Неухильно зростає релігійна мережа, і, як справедливо зауважують дослідники, відбувається це без застосування сили.¹ Тепер вона сягає майже 29 тис. релігійних організацій. За цим показником Україна посідає одне з перших місць не лише в Європі, а й у всьому світі.²

Відбудовані, реставровані і новозведені церкви стають окрасою населених пунктів і самої столиці. Київ виправдовує давню свою назву як святе місто – Другий Єрусалим. В черговий раз хочеться привести крилате висловлювання академіка В.Скопенка, який відзначав, що церква і університети є головними надбаннями людства.³ Піднесенню авторитету церков служать укази президента, постанови та розпорядження уряду про невідкладні заходи щодо остаточного подолання негативних наслідків тоталітарної політики колишнього СРСР стосовно релігії та відновлення порушених прав церков і релігійних організацій.⁴

Невпізнано змінилися і віруючі, які в умовах повної свободи совісті воістину стали "нововіруючими", бо фактично пройшли під час церковних ювілеїв друге хрещення всього українського народу. А соціальній активності віруючих можуть навіть позаздрити багато представників партій, громадських організацій і владних структур. Розгортається плідний діалог в ім'я демократизації суспільства, зміцнення і розбудови незалежної української держави. Навіть міжконфесійні і міжцерковні конфлікти можна певною мірою пояснити прагненням найбільш значимих конфесій країни завоювати авторитет серед віруючих мас, віднайти власну нішу в сакральній культурі України. Ще зовсім недавно від беззаконня потерпали чи не найбільше саме віруючі люди, яких вважали громадянами другого сорту, і всіляко притісняли та переслідували. А священників влада спочатку відносила до представників експлуататорських класів, яких підлягаю знищити, а потім принижували, зневажали за те, що їх праця на церковній ниві, мовляв, не є суспільно-корисною. Зараз служителі культури є чи не найбільш шанованими моральними авторитетами.

Ще на одному з факторів, що впливають на духовне відродження, слід зупинитися. Помітним явищем у подальшій гуманізації та гуманітаризації освіти у вищих навчально-виховних закладах України є введення нового нормативного курсу сучасного релігієзнавства та узаконення однойменної спеціальності підготовки фахівців. Саме релігієзнавство як наука і навчальна дисципліна в обох випадках глибоко впливає на формування високої моральності і духовної особистості на загальнолюдських цінностях сакральної (релігійної) і секулярної (світської) культури, і тим самим збільшує ідейно-виховний потенціал суспільних наук.

Спираючись на новоконституційні принципи свободи совісті, які закріплюють світський, науковий характер освіти, релігієзнавство покликане переорієнтувати погляди на весь сакральний комплекс з метою його реабілітації та всебічного відновлення. Гуманітарна місія релігієзнавчої освіти студентської молоді в Україні розгортається під благодотворним впливом Української асоціації релігієзнавців (УАР), діяльність якої заслуговує всілякої підтримки, заохочення та вдячного схвалення.

¹ Гудзик К. Точка рівноваги. Конфесійні общини в Україні зростають без застосування сили // День. – 2003. – 11 лютого. – С.5.

² Підвисоцький В. Держава і церква - партнери. Інтерв'ю з В.Бондаренком // Демократична Україна. – 2003. – 27 травня. – с.6.

³ Скопенко І. Головні надбання людства - церква й університети // Урядовий кур'єр. – 1997. – 28 червня. – С.7.

⁴ Див: Урядовий кур'єр за 29 березня 2002; за 11 квітня 2002; за 18 липня 2002 та ін.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

РЕЛІГІЙНА СВОБОДА

**РЕЛІГІЯ І ЦЕРКВА В УКРАЇНІ:
УРОКИ МИНУЛОГО
І ПРОБЛЕМИ СЬОГОДЕННЯ**

Збірник наукових праць

№ 7

Редактори: А.Колодний, М.Новиченко, О.Саган.

Підписано в друк 8.07.2003 р. Умовних друк. арк. **23**

Наклад – 500 прим.

Комп'ютерний набір: "Світ Знань" .

Комп'ютерна верстка, оригінал-макет, дизайн : «Світ Знань»
