

столітті людство зустрінеться з новою універсальною релігією, якій немає аналогу. Але як би там не було, концепція “інкультурації” засвідчує про широке визнання релігійного плюралізму як неодмінної і важливої умови свободи совісті, дійового інструменту здійснення екуменічної програми у третьому тисячолітті.

Враховуючи український конфесійний контекст, насамперед поліконфесійність і поліетнічність і стан міжконфесійних відносин, варто основні елементи обґрунтування релігійного плюралізму усвідомити насамперед на церковному рівні. Це сприятиме зближенню, примиренню і активному співробітництву всіх церков і релігійних організацій. Це може стати надійним фундаментом українського екуменізму, якому не стануть на заваді інші національні культури, світоглядні й конфесійні відмінності. Адже християнська культура, яка ґрунтується на Євангелії, має спільні корені з іудейською культурою, яка ґрунтується на Торі, із ісламською культурою, яка увібрала багато сюжетів Старого і Нового Заповітів Біблії. Всі вони доповнюють одна одну і в багатьох аспектах – провіденціональному і есхатологічному, культурологічному і етичному – можуть гармоніювати між собою.

Визнання релігійного плюралізму – це єдина перспектива мирного співіснування і екуменічної співпраці всіх українських церков і релігійних організацій. Самою історією продиктований саме такий шлях для України. Починаючи з середини XVI ст., від часів Реформації, Україна стає батьківщиною різних протестантських течій. Ще раніше на українській землі прижилися іудаїзм та іслам. Нині маємо досить різнобарвну конфесійну карту України. Тут пускають коріння нові християнські й нехристиянські течії, відгалуження, групи, іноді досить для українців екзотичні, далекі від національної культури і релігійної традиції українського народу. У правовій державі, демократичному суспільстві гарантується вільний світоглядний, віросповідний вибір, якщо він не суперечить загальнолюдській етиці, не перешкоджає утвердженню сутнісності людини, інтелектуальному й моральному розвитку, цивілізованому співжиттю громадян.

**Віктор Єленський**

## **РЕЛІГІЙНІ ІНСТИТУЦІЇ В ЗАКОНОДАВЧОМУ ПОЛІ ПОСТКОМУНІСТИЧНОЇ ЄВРОПИ**

Десята річниця падіння Берлінського муру, “оксамитових революцій” у країнах Центрально-Східної Європи і приголомшливих змін, які відбулися в цій частині планети, самою долею призначена до спроб оцінити їхню сутність. Природно, що для релігієзнавчого журналу – це спроба бодай поверхового аналізу напрямків і глибини змін у релігійній сфері. Та в жодній окремій статті неможливо оцінити ці зміни. Тим більше, що часом вони ще дуже далекі від завершення. Але, звичайно, десятирічна дистанція дозволяє зробити деякі висновки

### **Церкви й режими: п’ять моделей**

Стан релігійних інституцій у країнах східного блоку тільки на перший погляд видавався однаковим. Насправді відмінності між ними були істотнішими ніж можна було сподіватися від політично споріднених режимів цих країн, абсолютна більшість яких жорстко контролювалася Кремлем. Щоб зрозуміти причини цих відмінностей, спробуємо розглянути моделі релігійно-суспільної еволюції країн Другого світу.

Першу з них можна визначити як секуляристський абсолютизм. Ця модель вичерпується Албанією часів диктатури Енвера Ходжі, де у вересні 1967 р. було оголошено, що всі 2169 церков, мечетей і молитовних будинків відтепер закриваються і Албанія стає першою у світі атеїстичною державою. Що уможливило такий крок албанського диктатора, на який не наважилися в кінцевому рахунку ані Сталін, ані Мао Цзедун? Так, звичайно, політична концепція “албанського шляху”: фортеця справжніх комуністів, оточена знавсінілими імперіалістами; останній бастион Леніна–Сталіна, свого роду “комуністичний III Рим” у безмежному океані опортуністів і ревізіоністів, які зрадили заповіти класиків. Але дослідники водночас звертали увагу й на інше. Проникнення у країну ісламу, православ’я й католицизму мало поверховий характер, вони так і залишилися неасимільованими албанським етосом, котрий великою мірою так і зостався язичницьким. Іслам, православ’я і католицизм, проповідувані відповідно арабською, грецькою й латиною, сприймалися багатьма як чужинецькі релігії. Зрештою, в Албанії так і не постала релігійна інституція, яка б усвідомлювалася всіма як охоронниця албанської ідентичності, культури, мови – і була б такою

насправді.

Звернімо на це увагу – албанська специфіка стане нам у пригоді при розгляді другої моделі – жорсткого й антагоністичного відокремлення церкви від держави. Цю модель з більшою або меншою послідовністю реалізовував Радянський Союз. Амплітуда його релігійної політики була більш ніж відчутною. Від кривавого терору на одному полюсі, який знищив понад 50 тисяч одних лише православних священнослужителів, до імперської політики вмонтовування “головної церкви головного народу” в систему політичної індоктринації. Від цілком серйозних спроб “остаточного розв’язання релігійного питання” до так званого релігійного непу і спрямування священників на виховання пастви в дусі “громадянськості й радянського патріотизму”. У своїх “середніх значеннях” ця модель зводилася до тотального контролю над релігійною активністю, майже повного її обмеження культовою сферою, репресій проти релігійних дисидентів, створення потужної інфраструктури для викоренення “релігійних забобонів” та використання ієрархії у зовнішній політиці. І знов-таки, радянський режим за всіх його добре відомих характеристик, за всіх його намагань зламати “через коліно” величезну країну, діяв у цілком певному культурному й психологічному контексті. Праці М. Бердяєва, С. Булгакова, В. Зеньківського, М.Зернова, В.Розанова, П.Струве та інших свідків витоків радянської церковної політики не дозволяють розглядати джерела трагедії Церкви, принаймні Православної, як такі, що цілковито знаходилися поза нею самою й релігійним усвідомленням та релігійним досвідом народу. “Російська інтелігенція і Православна церква в особі своїх ієрархів, – дуже просто і прозоро писав про це М. Зернов, – привели Росію до революції, яка поставила на чолі країни уряд, відкрито ворожий християнству”. Звернімо увагу ще на одну обставину: по суті справи, напівприховано, неофіційно Москва визнала-таки нереальним здійснювати ту ж саму релігійну політику, яку вона проводила у слов’янських республіках, стосовно Прибалтики чи Середньої Азії. Фактично попри епізодичні викриття директорів шкіл, котрі виконували обов’язки мули, або секретарів обкомів, які брали участь у релігійних церемоніях десь в Узбекистані чи Туркменії, центральна влада врешті-решт змирилася з тим, що вона безсила змінити спосіб життя, визначений ісламом. За цілком благоприсойним соціалістичним фасадом у мусульманських республіках СРСР завжди існували і багатожонство, і калім, і майже 100-відсоткове обрізання хлопців, і кровна помста на Північному Кавказі. Іншими словами, навіть за часів Радянського Союзу, який вів найбільш сувору й централізовану боротьбу з релігією, де викоренення релігійності було невід’ємною складовою формули державної політики, стан релігійних інституцій і релігійно-суспільний розвиток дуже великою мірою визначалися характером релігійної культури народів, сформованих упродовж багатьох століть.

Це видно також і на прикладі третьої моделі, яку можна умовно визначити як нерівноправний союз держави з церквою більшості. В рамках цієї моделі держава врешті-решт встановлює *modus vivendi* з церквою, до якої традиційно належить переважна більшість населення і яка носить назву “титульної” нації. При цьому держава використовує “свою” церкву як знаряддя власної легітимізації, зміцнення націоналізму й виправдання режиму. Ця модель характеризує релігійну ситуацію в соціалістичних Румунії, Болгарії, а також у деяких республіках СФРЮ – наприклад, у Македонії. Формування цієї моделі відбувалося у три етапи. Це – період підготовки до наступу на церкву (доба Народного фронту в Румунії та Вітчизняного фронту в Болгарії); сталіністський терор проти церков і, нарешті, перехід до жорсткого контролю над церквою більшості, якій, однак, відводиться особливе місце й надаються значні привілеї. Тобто після витриманих у радянському дусі атак на релігію балканські комуністичні режими повертаються до органічної для своїх країн системи відносин між державою і церквою. Чільне місце в цій системі належить Православній церкві, яка відіграла виняткову роль у збереженні й консолідації націй; її автокефальний статус сприймався як обов’язковий атрибут державності. Керівництво соціалістичної Македонії навіть виступало з різкою критикою керівництва Сербської православної церкви, яке не визнавало (й досі не визнає) самостійності Македонської православної церкви, підкреслюючи, що тим самим виникає сумнів щодо позиції СПЦ у зв’язку із визнанням македонців як окремого народу.

На відміну від радянських лідерів і Живков, і Чаушеску підкреслювали значення Православної церкви в історії своїх народів, у вихованні масового патріотизму, і практично здійснили небезуспішну спробу перетворити церковні структури на додаток до ідеологічного департаменту партійно-державного апарату. Водночас важливо здавати собі справу в тому, що цього статусу було досягнуто шляхом жорстокого тиску на церкви, чисток духовенства, селекції богословської думки. Внаслідок цього на провідні позиції було висунуто цілком лояльних ієрархів, а право на життя отримали сумнозвісні псевдосилогізми на кшталт “християнин – це нова людина; нова людина – радянська;

отже, християнин – це радянська людина”.

Наступна модель функціонування релігії у країнах радянського блоку може бути названа ліберально-комуністичною. Її було реалізовано у Чехословаччині, Угорщині, деяких республіках СФРЮ, а також у НДР. Після II Світової війни тут також відбувався брутальний пресинг на церкви, арешти, тортури, чистки тощо. В деяких країнах формування ліберального (відносно, звичайно!) ставлення до релігійних інституцій затяглося на десятиліття. Наприклад, в Угорщині дедалі суворіші обмеження релігійної активності 1945–1948 рр. змінилися відверто сталінським терором проти церкви в 1945–1956 рр. Потім недовга лібералізація під час революції 1956 р. – і реакція, що тривала аж до 1963 р. І тільки після цього стало можливим говорити про відносну нормалізацію державно-церковних відносин у “найвеселішому бараці соціалістичного табору”. У Німецькій Демократичній Республіці спроби більш-менш рівноправного співробітництва між “першою на німецькій землі державою робітників і селян” і церквою тривали лише впродовж чотирьох післявоєнних років. Після цього майже 30 років вівся наступ на церкви, і тільки останнє десятиліття НДР було позначене певною нормалізацією й деяким розширенням релігійних свобод. Чехословацький же уряд узагалі розпочав свою діяльність на релігійній ниві зі спроб утворити національну католицьку церкву, яка б розірвала всі відносини з Ватиканом. Разом з тим, звичайно, церкви у країнах, що можуть бути описані в рамках цієї моделі, користувалися (принаймні з 60-х рр.) свободами й можливостями, абсолютно недосяжними в СРСР. Релігійні інституції одержували грошові субсидії від уряду, мали право налагоджувати каритативну й катехитичну працю, досить вільно видавати релігійну й богослужбову літературу. (Цікава подробиця: в останню чверть століття існування СФРЮ наклад Біблії перевищив тут обсяги випуску марксистської літератури.) Порівняно нормальні умови існування церква отримувала в обмін на відмову від будь-якої несанкціонованої політичної активності. Держава вважала за корисне заохочувати моральне виховання, особливо юнацтва, яке здійснювала церква, милосердницькі й добродійні проекти, але тримала релігійні інституції під пильним контролем, інфільтруючи церковні адміністрації агентами спецслужб і переслідуючи церковних дисидентів.

І, насамкінець, остання, п’ята модель релігійно-суспільного розвитку й державно-церковних відносин у комуністичних країнах Центрально-Східної Європи характеризує ситуацію лише в одній країні – Польщі. Змістом “польської моделі” є постійна й надзвичайно активна взаємодія Католицької церкви і держави в режимі ситуативної та вимушеної співпраці й набагато частіше – в режимі гострої конкуренції. Про роль польського костьолу до і після II Світової війни написано безліч досліджень як у самій Польщі, так і за її межами. Тут нам важливо тільки підкреслити, що костьол як бастион польськості, загартований і зміцнілий у протистоянні російському православ’ю і німецькому протестантизму в бездержавну добу після розділів Польщі, в комуністичний період набуває ще однієї важливої функції. Він стає чимось на кшталт заміника громадянського суспільства, найбільш організованим, послідовним і вправним опонентом режимові. З одного боку, костьол своїм авторитетом начебто виносив комунізм за дужки польської спадщини, значущої для нації. З іншого – вступав у діалог з владою від імені всього суспільства, дискутував з нею, йшов на компроміси, але й навзаєм домагався поступок. Римо-Католицька церква, яка спиралася на колосальну й регулярно демонстровану підтримку поляків (щороку, наприклад, лише на Ченстоховську прощу вирушало до двох мільйонів осіб), активно опонувала владі в питаннях, які просто не могли бути предметом жодних обговорень між церквами й урядами в інших комуністичних країнах. Досить згадати, як у 1975–1976 рр. кардинали С.Вишинський і К.Войтила виступили проти конституційних доповнень про “непорушні і братерські зв’язки з Радянським Союзом” та “керівну і спрямовуючу роль Польської Об’єднаної робітничої партії”. І навіть в епоху “Солідарності”, якій костьол безсумнівно симпатизував і допомагав, він рішуче відмовився від ролі “другого пілота” знаменитого профсоюзу, зайнявши позицію модератора у відносинах між “Солідарністю” й державою. Очевидно, що польський костьол вийшов з комуністичного періоду з авторитетом, чи не найбільшим за всю свою історію.

### **Посткомуністичні трансформації.**

Яким чином трансформувались усі перелічені моделі після повалення комунізму? Трохи спрощуючи (втім, будь-яке моделювання – це спрощення, примітивізація безмежно різноманітної живої тканини), можна твердити, що релігійно-соціальний розвиток європейських країн після комунізму пішов в очікуваних напрямках, які, сказати б, вичитувались з набутої впродовж багатьох століть, а не лише останніх десятиріч історичної спадщини. Вектор розвитку щільно пов’язаний з

пошуками нової ідентичності, яка виявилася особливо актуальною для країн, що ніколи не мали власної державності або набули її після дуже тривалого бездержавного періоду. Сусіди або навіть частини донедавна єдиної держави вирушили у “вільне плавання” практично на всі сторони світу – на захід, схід, південь і навіть на північ. Звернімо увагу й на те, що нації, які пройшли крізь більш або менш інтенсивний квазіатеїстичний експеримент, демонструють величезний розкид у таких показниках, як декларація віри в Бога, релігійна поведінка, належність до певної релігійної організації, рівень довіри церкві тощо. За інтегрованими результатами 14 показників, одержаними під час загальноєвропейських досліджень, колишні комуністичні країни цілком передбачувано потяглися у природні для них ніші поруч з релігійно й культурно спорідненими з ними країнами некомуністичного світу. Словенія, Словаччина, Литва, Польща опинилися поруч з Австрією й Ірландіями, Естонія і Латвія – з Данією, Швецією та Фінляндією, Чехія та Східна Німеччина – з Бельгією й Нідерландами, а Болгарія та Румунія – з Грецією. Відповідних видозмін зазнали й моделі державно-церковних відносин і взаємодії церкви із суспільством.

Де-юре всі посткомуністичні європейські країни продекларували в релігійній сфері цінності, які заохочуються світовими демократіями. Однак між деклараціями й реальністю існують серйозні розбіжності. Тому більш докладно розглянемо типи відносин, які ще перебувають у стані формування, спричиненого транзитним станом суспільств. Отже, одразу впадає у вічі дуже виразний балканський тип, до якого слід віднести країни, що в комуністичні часи реалізовували модель нерівноправного союзу націонал-комуністичного режиму з церквою більшості. Цьому типові притаманні такі риси: особливі привілеї для церкви більшості (фактичні або навіть юридичні); у деяких країнах (Болгарія, Македонія та ін.) ці церкви спеціально згадуються в конституціях. Країни цього типу також застосовують більш або менш очевидні обмеження для релігійних меншин. До цього типу належать не тільки власне балканські країни (Албанія, Болгарія, Румунія, Сербія), а й, наприклад, Грузія. Важливо також зазначити, що відносно тих країн, які сутнісно належать до цього типу і які пройшли крізь війни, говорити про свободу релігії у тому сенсі, в якому її розуміє Загальна Декларація прав людини та інші міжнародні документи з цієї проблеми, було б надто передчасно.

Другий тип відносин можна умовно визначити як центральноєвропейський. Система відносин між державою і церквою тут є досить близькою до західноєвропейської. У деяких держав цього типу укладено спеціальні угоди з Апостольською Столицею (Польща, Словенія, Угорщина та ін.), що надає Католицькій церкві деякі привілеї порівняно з релігійними меншинами. В інших країнах цієї групи існують “визнані” й “невизнані” релігії (Литва, Латвія, Чехія, Словаччина та ін.); випробувальний строк для набуття офіційного статусу “невизнаними” релігіями (Литва, Естонія); обмеження для громад, чиї центри перебувають за межами держави (Естонія). Деякі з цих країн, посилаючись на історичну традицію, послідовно відкидають принципи відокремлення церкви і держави. (У Чехії і Словаччині духовенство, наприклад, фінансувалося державою й за комуністичних часів.) Водночас саме у країнах цього типу найбільш послідовно вирішується проблема реституції церковного майна. Було б помилковим стверджувати, однак, що за принципової схожості країни цього типу перебувають на тотожному рівні розвитку релігійної культури й забезпечення своїм громадянам релігійних свобод.

Третій тип відносин – пострадянський, притаманний для України, Білорусі та Молдови. Для цього типу характерні передусім жорстке законодавче відокремлення церкви від держави й відсутність фінансування релігійних організацій з боку центральних органів влади; законодавче закріплення рівності релігійних інституцій перед законом; відносно ліберальне законодавство про свободу совісті, прийняте на романтичній хвилі, яка супроводжувала занепад комунізму. Водночас очевидними тут є й низька ефективність законодавчої, виконавчої та судової влади, недостатня розвинутість законодавчої бази, виразні тенденції до відновлення авторитарних методів керівництва країною й дуже повільне трансформування суспільств, що, зрозуміло, негативно позначається на забезпеченні фундаментальних прав і свобод людини. Донедавна природним членом “клубу” країн цього типу була Російська Федерація. Але після доволі жорсткої громадсько-політичної дискусії 1997 р. російська Дума нарешті ухвалила нову редакцію Закону “Про свободу віровизнання і релігійні організації”, яка дозволяє говорити про еволюцію російських державно-церковних відносин у “балканському” напрямку. Принаймні два роки, які минули після ухвалення нової редакції цього Закону, дають підстави твердити, що дискримінація “нетрадиційних” релігійних спільнот, що йде як від органів влади, так і православних церковних структур, стає дедалі більш поширеним явищем. Так само як і настирливі спроби звести російську тотожність до Православ'я, ігноруючи всі інші її джерела.

## **Напрямки змін.**

Тепер спробуймо оглянути й бодай перелічити ті релігійні зміни, які відбулися в посткомуністичних центрально- і східноєвропейських країнах. Перша – це, звичайно, припинення утисків та обмежень і розвиток церковної інфраструктури, монастирського життя, богословської освіти, соціального служіння церков. Тут зміни чи не найбільш очевидні хоча б тому, що можуть вимірюватися в цифрах. Бурхливе збільшення кількості храмів, монастирів, духовних навчальних закладів, недільних шкіл, місій тощо заперечувати неможливо. Менш очевидним є масовий потяг до святого й радикальне збільшення особистих навернень до Бога. Тут також можна оперувати цифрами. Майже в усіх посткомуністичних країнах спостерігається збільшення питомої ваги тих, хто декларує власну віру в Бога (крім, мабуть, Польщі, де цьому показникові вже нема куди зростати). Але привертає увагу те, що у країнах, де соціологічні дослідження релігійності здійснювалися давно й сумлінно (Словенія, Угорщина), цифри збільшення не виглядають рязучими.

По-друге, в багатьох країнах питома вага тих, хто вважає себе православними або католиками, перевищує число тих, хто заявив про свою релігійність. Це означає, що для дуже значної кількості людей важливішим є не факт релігійності і, відповідно, вищих переживань, а реальна належність до великої спільноти, що може бути ідентифікована в тому числі й за допомогою конфесійної ознаки. Ця обставина цілком виразно виявилася в кількох епізодах посткомуністичного десятиліття. Назвемо хоча б нерелігійну за своєю природою війну в колишній Югославії, де ворогуючі табори визначали лінію протистояння за релігійною ознакою. Нагадаймо, що багато хто із сьогоднішніх православних, мусульман тощо – це вчорашні радянські люди, які не мали проблем зі своєю самтотожністю, раптово її втратили й набули нової. Вони зовсім не лицеміри, але їхня релігійна належність – це радше намагання відтворити перервану традицію, аніж спроба встановити трансцендентний зв'язок з Богом. Отже, констатуємо, що зміни у сфері, де релігія стає чинником національної (а часом і політичної) ідентифікації, суспільно-громадською силою, вагоміші, ніж у сфері індивідуальній. Поза сумнівом, наявні вони й тут, причому у країнах, утворених на уламках колишнього СРСР, навіть більшою мірою, ніж там, де релігійну культуру ніколи не було піддано такій безжальній руйнації. Але питання, чи є це оспіваним літераторами й журналістами “релігійним відродженням”, цього разу залишимо без відповіді. Передусім тому, що тоді довелось б розв'язувати й інше питання: чи може синхронізуватися “релігійне відродження” в часі і просторі з катастрофічним падінням суспільної моралі, лавиноподібним поширенням злочинності, корупції, насильства й цинізму? Ця проблема потребує спеціального аналізу.

Релігія та релігійні інституції перетворилися на достатньо серйозних акторів соціально-політичної сцени посткомуністичних країн. Мабуть, істотно серйозніших, ніж у більшості західноєвропейських демократій, де всі актори, давно й надійно завчивши свої ролі, дуже рідко зазіхають на зміну амплуа. Зрозуміло, ця роль не є однаковою в різних посткомуністичних країнах, отож часом оглядачі схильні сильно її перебільшувати. Водночас реальність більш або менш активної присутності церкви на суспільно-політичній арені самим суспільством сприймається іноді доволі складно. Церкву критикують за те, що непомильність у питаннях віри вона ототожнює з непогрішністю в політичних і соціальних питаннях. Зсекуляризовані суспільства не вважають, що церква має нині відповіді на всі питання. Намагання церкви домогтися відповідності державної політики найбільш принциповим нормам і цінностям, які випливають з її віровчення, призводили і призводять до гострої суспільної боротьби. Показовим тут є приклад Польщі, де костюол розв'язав справжню війну навколо законів про аборти, теле- і радіомовлення і конкордату з Апостольською Столицею. І якщо в Росії успішні спроби Московського патріархату протягти нову редакцію Закону про свободу віровизнання й безуспішні – заборонити демонстрацію фільму Скорцезе “Остання спокуса Христа” або в Україні – кампанія проти ідентифікаційних кодів все ж лишилися маргинальними подіями, то в Польщі такі “війни” серйозно розкололи суспільство і спричинили падіння довіри до костюолу.

Очевидно, що релігійним інституціям посткомуністичних країн доведеться здійснити величезну роботу, аби встановити по-справжньому плідний діалог з суспільствами. Тут не вистачить ані закордонного досвіду, ані тим більше “константинівської” традиції підкорення державі й використання її потуги у країнах, де більшість складають православні, ані “юліаністичної” традиції боротьби за владу з державою, як то було в католицьких країнах. Напевно, ще якийсь час церкви будуватимуть свої відносини з державами, суспільствами й одна з одною, спираючись на багатовікову традицію. Однак сила інерції не може бути безмежною за умов, коли сама Церква покликана нести служіння в радикально інакших соціальних умовах і в інакшому світі, ніж той, в якому вона існувала до комуністичного полону.