

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



Українське релігієзнавство

№61

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

*Видається щоквартально з 1996 року.

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

* Адреса редакції: 01001 Київ-1,
вул. Трьохсвятительська, 4, кімн. 323-324.
Тел. (067) 466-97-03 – головний редактор,
(044) 279-04-18 – редакція бюлетеня.

E-mail: cerif2000@gmail.com

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

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

*Подані рукописи рецензуються, не повертаються.

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

*Редакція не вступає в листування з автором.

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

*Усі права застережені (с)

РЕЛІГІЯ – СВІТ – УКРАЇНА. Колективна монографія в 3-х книгах за науковою редакцією професорів А. Колодного і Л. Филипович. Книга III: Релігійні процеси в перспективі їх виявів // Українське релігієзнавство. – К., 2012. – № 61. – 550 с.

«Релігійні процеси в перспективі їх виявів» – саме так називається третя частина планової теми «Поліконфесійність України як вияв її входження в культурно-цивілізаційний діалог XXI століття», яка виконувалася Відділенням релігієзнавства ІФ НАН України як частина наукового проекту Відділення історії, філософії та права НАН України «Культурно-цивілізаційний діалог XXI століття: проблеми інтеграції у світове співтовариство». Перші дві частини теми виконані в попередні роки. З їх виконання видруковано, окрім низки статей, дві колективні монографії – «Релігія в контексті культурно-цивілізаційного діалогу» та «Міжконфесійні відносини в поліконфесійній Україні». Тут видруковуємо колективну монографію «Релігійні процеси в перспективі їх виявів» з третьої частини відділенівської науково-дослідницької теми. Розглядаються питання конфесійного буття релігії в сучасному світі, перспективи змін її як духовного феномену, розширення її функціональної природи. Розрахована на науковців, аспірантів і студентів-релігієзнавців, усіх, кого цікавлять питання релігійного життя.

*Рекомендовано до друку
Вченою Радою Відділення релігієзнавства ІФ НАН України
(протокол №3 від 7 лютого 2012 року)*

- © Українська Асоціація релігієзнавців, 2012.
- © Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАНУ, 2012.
- © Автори відповідних текстів.

ЗМІСТ

Вступ.

Природа релігійних процесів сучасності (<i>А.Колодний, Л.Филипович</i>)....	5
---	---

Розділ I.

ПЕРСПЕКТИВИ КОНФЕСІЙНОГО БУТТЯ

1. Кордони країн і кордони релігій (<i>П.Яроцький</i>).....	8
2. Утопія єдиного християнства і Єдиної Християнської Церкви (<i>П.Павленко</i>).....	35
3. Православ'я в перспективах світового екуменізму (<i>В.Шевченко</i>).....	45
4. Інституалізація і множинність центрів ісламу в Україні (<i>Д.Шестопалець</i>).....	64
5. Політичний іслам у його трансформаціях і майбутті (<i>А.Арістова</i>).....	71
6. Неорелігійні процеси в контексті світового релігійного розвитку (<i>Л.Филипович</i>).....	91

Розділ II.

ЕТНІЧНИЙ ФАКТОР РЕЛІГІЙНИХ ПРОЦЕСІВ

1. Релігія в контексті формування етнонаціональної свідомості (<i>В.Докаш</i>).....	105
2. Доля української ідентичності в умовах поліконфесійного світу (<i>О.Недавнія</i>).....	112
3. Функціональна природа етнорелігійних стереотипів на українських теренах (<i>Л.Филипович</i>).....	133
4. Релігія – складова етнічної самоідентифікації (<i>І.Гаяук</i>).....	140
5. Міжконфесійний та внутрішньоцерковний перерозподіл віруючих в Україні (<i>Г.Кулагіна-Стадніченко</i>).....	145
6. Масова християнськість українців у її виявах і перспективі (<i>Н.Гаврілова</i>).....	153
7. Національне та релігійне в сучасному ісламському традиціоналізмі (<i>М.Якубович</i>).....	161

Розділ III.

ПЕРСПЕКТИВИ ЗМІН РЕЛІГІЙНО-ДУХОВНОГО ФЕНОМЕНУ

1. Майбуття релігії як духовного феномену (<i>В.Титаренко</i>).....	170
2. Екуменічний діалог як шлях до єдності християн (<i>Ю.Недзельська</i>).....	182
3. Перспективи синтезу науки та релігії (<i>О.Горкуша</i>).....	190
4. Фундаменталізація релігії як основа її самозбереження (<i>Л.Филипович</i>).....	224

5. Ісламський традиціоналізм за умов процесів глобалізації (<i>М.Якубович</i>).	236
6. Моральні засади релігій як потенційна можливість їхнього зближення (<i>В.Шевченко</i>).	257
7. Тотальнізація інституційної релігійності (<i>П.Павленко</i>).	275
8. Громадянська релігія як витвір процесу огромадження суспільства (<i>А.Колодний</i>).	300
9. Секуляризація, десакралізація та десекуляризація в сучасному світі (<i>В.Єленський</i>).	315
10. Атеїзм у духовному світі сучасності (<i>В.Климов</i>).	339

Розділ IV.

РОЗШИРЕННЯ ФУНКЦІОНАЛЬНОЇ ПРИРОДИ РЕЛІГІЇ

1. Конвергентні процеси в релігійному житті нашого часу (<i>Е.Мартинюк, О.Никитченко</i>).	368
2. Політичні детермінанти релігійних процесів і конфліктів (<i>А.Арістова</i>).	376
3. Християнські чинники в долі демократії (<i>М.Черенков</i>).	401
4. Зміни державно-конфесійних відносин в їх сучасному світовому досвіді (<i>М.Бабій</i>).	406
5. Толерантність міжрелігійних відносин в її досвіді, проблемах і перспективі (<i>В.Климов</i>).	418
6. Екологічне вчення і практика Церков та релігійних організацій України (<i>О.Саган</i>).	439
7. Соціалізація католицької релігії як умова її збереження (<i>П.Яроцький</i>).	457
8. Глобалізація в контексті процесів десекуляризації світу (<i>В.Єленський</i>).	476
9. Релігійне підґрунтя міжнародного тероризму (<i>А.Арістова</i>). ...	484

Розділ V.

КОНФЕСІЙНЕ БАЧЕННЯ РЕЛІГІЙНИХ ПРОЦЕСІВ СУЧАСНОСТІ

1. Католицька Церква змінюється (<i>І.Шевців</i>).	499
2. Церква як берегиня українства в діаспорі (<i>І.Шевців</i>).	506
3. Національна єдність і проблематичність церковного єднання (<i>С.Ярмусь</i>).	518
4. Доля Православ'я України (<i>С.Ярмусь</i>).	525

Післяслово.

Проблеми релігійного життя України (<i>А.Колодний</i>).	530
---	-----

ВСТУП

ПРИРОДА РЕЛІГІЙНИХ ПРОЦЕСІВ СУЧАСНОСТІ

Поняття «процес», вживане в назві нашої монографії, є багатозначним, оскільки воно характеризує зміни низки станів певних явищ різних сфер суспільного буття, таких змін, які супроводжуються якісними перетвореннями, змінами однієї якості на іншу. Процесійність розкривають ще такі поняття, як поступ, розвиток, еволюція. Процес знаходить своє вираження насамперед у зміні явищ – поверхневої сутності, зовнішньо-відображуваної форми їх існування.

Суспільство завжди постає у багатстві своїх явищ. Одні з них мають матеріальний характер, інші – духовний. Чинниками урізноманітнення останніх виступають зокрема форми суспільної свідомості. Відтак ми можемо говорити про економічні, політичні, правові, моральні, мистецькі та інші явища, а відповідно – і про їх процеси. Явища, які виражають в тому чи іншому вигляді релігійне світобачення і людиновиявлення, ми називаємо релігійними, а відповідно їх зміни - релігійними процесами.

Незважаючи на прагнення теологів різних релігійних течій довести незмінність та усталеність, навіть якусь богонатхненність свого конфесійного віровчення і культу, пошуки ними критерію правочинності цих елементів релігійного комплексу саме в початкових їх формах, все ж трансформація релігійних (особливо світово-релігійних) систем залишається незаперечним явищем. Навіть ортодоксальність, до якої прагне вдаватися православ'я, руйнується, поширюючись у світі, при зіткненні з національною традицією того чи іншого народу. З'являються певні національні православні системи, в тому числі й українська. Як би не прагнуло християнство зберегти первісний вигляд початкових своїх етапів, вся його історія, починаючи з першого століття, характеризується появою різних течій, «схизм», «ересей», відбрунькуванням й організаційним відособленням цілих напрямів, які були незадоволеними чи домінуючою лінією його функціонального буття в суспільстві, чи певними новаціями його розвитку, чи ж суб'єктивним фактором інституційних виявів певної конфесії тощо. Тому при вивченні релігійного феномену взагалі, а особливо його конфесійних модифікацій, важливо дотримуватися принципу історизму, прискіпливо аналізувати внутрішні їх зміни, що врешті-решт зумовлюють відносну стабільність світових релігійних систем.

Релігія – надто складний феномен у своїй структурі і функціональності. Відтак кожний її структурний елемент, кожний вияв її функціонування має релігійне забарвлення, тією чи іншою формою

виражає притаманну їй носію віру в надприродне, сприйняття ним своєї життєдіяльності і всіх сфер суспільного життя як надприродно санкційованих явищ.

Дійсно наукова розробка певної релігієзнавчої проблеми минулого чи майбутнього не може відбуватися без застосування сучасних знань про релігійний феномен. Збір матеріалу про конкретну релігійну подію чи явище минулого не обмежується лише їх описанням, а включає в себе вивчення характеру і міри його впливу на наступні етапи розвитку релігійного явища аж до наявного тепер стану. Оскільки на практиці релігієзнавець має справу насамперед із нинішнім станом релігійних явищ, то зрозуміло, що дослідження ним минулих етапів релігійного процесу починається саме з вивчення сучасних релігійних об'єктів, йде від дослідження наслідків процесу до вивчення самого процесу і попередніх його етапів, від наслідку до причини. Сучасна релігія, розглянута з історичної точки зору, є певним етапом розвитку, результатом, аналіз якого дозволяє визначитися в тому, куди, як і до чого прийшов історичний розвиток певних релігійних форм і явищ, окремих елементів релігійного комплексу і всієї релігійної системи, куди і в який спосіб він зорієнтований на перспективу. Часто знання сучасної релігії вносить істотні уточнення в наше знання про її минуле й очікуване майбутнє.

Із-за своєї значної віддаленості від суспільного буття, вираження свого змісту в якихось позасвітових, позаприродних, чуттєво несприйманих сутностях, релігія є однією із найбільш консервативних форм суспільної свідомості. До того ж, свої віроповчальні структури вона подає у формі догматів, а відтак такого, що нібито недоступне збагненню людським розумом. Саме тому релігійні процеси не характеризуються високою динамічністю: їм притаманний певний консерватизм, повільність. Із-за того, що релігія своїм вченням, образно кажучи, «високо витає в повітрі», серед всіх наявних форм суспільної свідомості найбільш віддалена від суспільного буття, віряни сприймають її і прагнуть зберігати в багаторічному усталеному вигляді. І хоч конфесії й прагнуть добитися для себе свободи буття в соціумі, вони водночас не допускають свободу в собі, як кажуть релігієзнавці, свободу-в-релігії. Релігія постає від цього для світу як певна, наголосимо словами І.Канта, «річ-в-собі».

Відтак релігійні процеси загалом є надто непомітними, мають скоріше вигляд простої еволюції, ніж розвитку. Поява чогось нового зустрічається в конфесійному богослів'ї «у штики». З'являються тут же сили фундаменталізму, традиціоналізму, які прагнуть в різний спосіб призупинити нові релігійні формотворення, відвернути з'яву на основі наявного вже віровчення якоїсь його нової інтерпретації. Зримо виявом цього був час появи протестантизму і розправ з останнім Католицької Церкви. Характерним є також ставлення до нових релігійних течій в наш час так званих історичних Церков. Вони для останніх постають як ересі, духовне заблудження, як творіння диявола. Історичні Церкви прагнуть

підпрягти до боротьби з ними навіть державу, якщо очільники її є послідовниками її віросповідання. Особливу притність в цьому виявляють релігієзнавчо недоосвічені, падкі на «жарені фактики» журналісти.

Релігійні процеси взагалі важко прогнозувати із-за уповільненості їх розгортання і великого конфесійного різноманіття в функціонуванні релігійного феномену. Ще тяжче прогнозувати зміни внутрішнього духовного світу носіїв тієї чи іншої релігії, її обрядових систем. Далеко легше піддаються перспективній фіксації зміни інституційного елементу релігійного комплексу, відносини між різноконфесійними структурами, зв'язки релігії з різними сферами (зокрема національною) і різними суб'єктами (зокрема, з державою і громадськими організаціями) суспільного життя, з іншими формами суспільної свідомості. Піддаються прогнозу й зміни функціональної природи релігії, міграційні конфесійні процеси і детериторізація релігій, форми і характер відносин держави та релігійних спільнот, різних конфесій між собою й ін. Маємо також нині зменшення значимості обрядово-культової практики, літургійного життя, аскетички і зростання значимості соціального служіння, благодійності релігійних організацій. Спостерігається більша роль вільного вибору віруючого і в змісті віроповчальних систем і в наборі обрядів, його непідконтрольність церковному авторитету, особиста (а не опосередкована кліром, різними святими чи храмом) відповідальність перед Богом, більша терпимість до інших віросповідань. Суб'єктом релігієвибору нині все більше і частіше стає окрема особистість часто незалежно від її минулої належності до якоїсь батьківської конфесійної і етнокультурної традиції. Плюралізм і навіть еклектизм релігійних поглядів поширюється не тільки на рівні різних суспільств, а й на рівні індивідуальної свідомості віруючих. Будь-яка з існуючих у світі релігій знаходить своїх послідовників навіть там, де її раніше не було, і водночас втрачає свої позиції там, де вона раніше була домінуючою, матірною.

Дослідженню саме означених релігійних процесів і присвячена ця монографічна праця.

А.Колодний, Л.Филипович

РОЗДІЛ I

ПЕРСПЕКТИВИ КОНФЕСІЙНОГО БУТТЯ

1. Кордони країн і кордони релігій

Сучасна георелігійна ситуація характеризується взаємодією глобальних і регіональних територіальних релігійних систем у межах ейкумени. Глобальні релігійні системи утворюють три світові релігії: буддизм, християнство, іслам. Основною формою територіальних релігійних систем є релігійні ареали, що охоплюють значні території континентів, утворюючи континуальні поля. Так, буддизм, поширений у Східній, Південно-Східній і частково Південній Азії, обіймаючи компактно, густо заселену територію. Християнський світ охоплює країни Європи, Північної та Південної Америки, Північно-Східної Євразії, Австралії, Африки на південь від Сахари. Мусульманський світ займає територію Центральної та Південно-Західної Азії, Північної Африки.

У межах глобальних територіальних релігійних систем виділяються регіональні системи. Вони утворюють релігійні зони – континуальні форми територіальної організації релігійного життя послідовників певної регіональної релігії, яка носить надетнічний характер і охоплює значну територію континенту. У християнстві до регіональних релігійних систем належать католицизм, протестантизм, православ'я. Саме в межах регіональних релігійних систем за останні 25 років відбуваються істотні зміни*.

За даними, зафіксованими в 1998 р.,¹ в Латинській Америці було сконцентровано більше половини католиків світу, понад третину католиків припадало на Європу і приблизно по 1/10 – на Азію та Африку. Ватиканська Конгрегація євангелізації народів 2010 р. оприлюднила статистичні дані про місіонерську та євангелізаційну діяльність Католицької Церкви у світі, в якій структура розподілу католиків за континентами має такий вигляд: Америка (Латинська Америка і США) – 576,2 млн. осіб (49,4% від загальної світової кількості католиків); Європа – 283,4 млн. (24,3%); Африка – 172,9 млн.

Для порівняльного аналізу змін «кордонів релігій» (їх звуження чи розширення) в межах глобальних територіальних систем, конфесійних макрорегіонів, окремих країн використовуються статистичні дані, які подаються католицьким щорічником «Anuario Pontificio» (Ватикан), CIA, The World Factbook, EVS (European Values Survey), а також ватиканським часописом «L'Osservatore Romano».

¹ Див.: Павлов С.В., Мезенцев К.В., Любіцева О.О. Географія релігій. – К., 1998. – С. 167-168. Ця праця дала можливість зробити порівняльний аналіз змін глобальних і регіональних релігійних систем між рівнем, зафіксованим у ній на першу половину 90-х років минулого і першим десятиріччям XXI століття.

(14,8%); Азія – 124,5 млн. (10,6%); Океанія з Австралією – 9,1млн. (0,8%)². Відтак, зміни разючі: у 2010 р. весь Американський континент вже не вміщав на своїй території більшості католиків світу, хоча ця більшість ще фіксувалася у 1998 р. в одній лише Латинській Америці (без США). Істотно зменшилася кількість католиків в Європі (на 6%). Водночас значно зросло число католиків в Африці (на 5%). Але це загальні дані, які потребують докладного аналізу стану змін і перспектив християнства, зокрема католицизму, в кордонах окремих країн і цілих континентів.

а. Зміни георелігійної ситуації в межах європейської та американської глобальних територіальних конфесійних систем. Характеризуючи загрозу для католицької ідентичності окремих народів і навіть континентів, нинішній понтифік Бенедикт XVI прийшов до висновку, що «останні двадцять п'ять років – це час великих змін релігійної географії. У тих регіонах, де раніше налічувалося 90% і більше католиків, ця цифра зменшилася до 60%. Відбувається подвійна зміна: з одного боку, діють євангельські секти, які серйозно заявляють про себе у загальній картині. З іншого боку, прогресує секуляризація, яка завдяки мас-медіа має сильний вплив, перемінює свідомість людей. Так що насправді є криза культури, яка сягає значної глибини»³. Відтак, зменшення кількості католиків на 30% в країнах, де вони посідали домінуюче конфесійне становище, пояснюється діяльністю євангельських сект, прогресом секуляризації і кризою культури. Саме ці три фактори, як вважає Бенедикт XVI, спричинили загрозу католицької ідентичності в сучасному світі.

Як же змінилася георелігійна ситуація за останні двадцять п'ять років в Латинській Америці? Спробуємо показати ці зміни в розрізі окремих країн цього донедавна суцільного католицького континенту. Візьмемо найчисельніші країни. У Бразилії (192 млн. населення) до 90-х років минулого століття переважна більшість населення (95%) були послідовниками католицизму і офіційно вважалися членами Римо-Католицької Церкви. Питома вага віруючих цієї Церкви станом на 2010 рік знизилася до 75% населення. Як і в багатьох інших латиноамериканських країнах, в Бразилії відбувається перехід католиків здебільшого в інші протестантські Церкви або до категорії так званих «конфесійно невизначених». Найвпливовішими протестантськими напрямками в Бразилії стали п'ятидесятники (6,5%), свідки Єгови (1,5% населення). Зміцнюють свої позиції в цій країні адвентисти, баптисти (загалом 5% населення). Щорічний приріст кількості віруючих цих конфесій дорівнює 2-3%. Така ж георелігійна ситуація характерна для другої найчисельнішої за населенням і кількістю католиків країни цього континенту – Мексики (120 млн. населення). До 90-х років м. ст. найвпливовішою конфесією в країні була Римо-Католицька Церква. Вона охоплювала своїм впливом понад 96% населення. Процес зниження кількості католиків в

² Католицький вісник. – 2010. – №21. – С. 3.

³ Католицький вісник. – 2010. – №11. – С. 4.

Мексикі досяг свого піку вже у 2007 році. За переписом населення вже в цьому році католиками ідентифікували себе 75,5% громадян Мексики. За останнє десятиріччя темпи зниження кількості католиків у цій країні сягали щорічного показника 1-2%. За даними 2007 року в Мексиці налічувалося 7,3% протестантів. 3,1% мексиканців вважали себе атеїстами, 13,8% – «конфесійно не визначеними», тобто не входили в жодну конфесію.

В інших країнах Латинської Америки зміни за останні 25 років конфесійного ландшафту ідентичні й навіть ще більш різучі. Так, в Сальвадорі чисельність католиків знизилася з 87% до 57%. Протестантські конфесії зросли до 21,2% від загальної кількості населення. 16,8% ідентифікують себе як атеїсти. В Нікарагуа чисельність католиків знизилася з 93% населення до 58,5%. 21,6% нікарагуанців перейшли до протестантських євангелічних конфесій, 15% відсотків вважають себе атеїстами. У Панамі Римо-Католицька Церква охоплювала своїм впливом 87% населення, тепер її вплив знизився до 75%. На 5% менше стало католиків в Колумбії з 46 млн. населення (у 1998р. 95% колумбійців були католиками). Зараз у цій країні активну прозелітичну діяльність проводять п'ятидесятники, адвентисти, свідки Єгови: членами цих релігійних громад стали 10% громадян Колумбії. В Перу (30 млн. населення) за переписом у 2007 році) 81,3% жителів цієї країни вважали себе католиками (на початку 90-х років минулого століття 95% перуанців були парафіянами Римо-Католицької Церкви), 12,5% визнавали себе як євангелічні християни, тобто приналежними до п'ятидесятницьких, адвентистських, єговістських громад.

Як і в багатьох країнах Латинської Америки, в Болівії, Чилі, Парагваї, Уругваї донедавна домінуючим релігійним напрямом був католицизм: в кожній з названих країн у 1998 році налічувалося відповідно 95, 82, 90, 95 відсотків католиків. У 2009 р. чисельність католиків у цих країнах відповідно знизилася до 59, 70, 79,6, 47,9 відсотків від загальної чисельності населення. Кількість членів євангелічних протестантських конфесій дорівнює відповідно 11, 23, 8,2, 11,4 відсотків населення. До атеїстів і агностиків віднесли себе у цих країнах відповідно 12, 8, 4, 17, 2 відсотків, «конфесійно не визначених» – 15, 7, 9, 23 відсотків населення.

Очевидно, саме ці конфесійні трансформації в Латинській Америці мав на увазі Бенедикт XVI, охарактеризувавши їх як «великі зміни «релігійної географії» за останні 25 років.

Конфесійні кордони в країнах Європи за останні 25 років також зазнали різучих змін. Нинішній, як і попередній понтифік Іван Павло II, пильно простежували тенденції і характер змін релігійності в країнах Європи. У знаменитій своїм критицизмом і відвертістю суджень енцикліці «*Veritatis splendor*» («Блиск правди»), виданій у 1993р., та в Апостольському посланні «*Tertio millennio adveniente*» («Наближаючись до третього тисячоліття») Іван Павло II звертав увагу єпископату і духовенства Католицької Церкви на те, що «Церкву паралізує релігійна індиферентність», «релігійна байдужість є масовим явищем у сучасному християнстві», що «багато людей,

задовольняючись імливою релігійністю, живе сьогодні так, нібито Бога немає». Бенедикт XVI 28 червня 2010 року створив спеціальну «Папську Раду для проведення нової євангелізації», завдання якої він охарактеризував необхідністю реагувати на «кризу віри, пануючу в багатьох країнах давньої християнської традиції». Кризу віри понтифік пояснює характерними рисами сучасності: «усунення Бога зі щоденного життя», «байдужістю до християнської віри і пересунення її на маргінес суспільного життя». «Якщо в минулих десятиріччях ще можна було знайти загальний християнський смисл, об'єднуючий цілі покоління, які зростали в тіні віри, яка формувала культуру, то тепер, – підкреслює Папа, – ми маємо справу з драмою фрагментарності. Люди, які належать до Церкви, живуть життям, яке суперечить вірі»⁴.

Який же конкретний вияв має криза віри і «драма фрагментарності» в країнах Європи? Франція на початку 90-х років минулого століття ще зберігала титул «улюбленої доньки» Католицької Церкви: у ній налічувалося 90% католицького населення. Через 20 років конфесійна і світоглядна ситуація докорінно змінилася: католиків – 51% населення, мусульман – 4,5%, іудеїв – 1%, протестантів – 3%, агностиків і атеїстів – 31%, 9% – конфесійно не визначені. У Німеччині: католиків – 30,9%, лютеран – 30,2%, мусульман – 4,26%, атеїстів – 31%, 3,57% – конфесійно не визначені. У Великобританії 25 років тому (станом на 1985 р.) було майже 80% християн (англікан, католиків, методистів, православних та інших). Сьогодні конфесійна картина у Великобританії має інший вимір: християн – 71,6%, мусульман – 2,7%, визнаючих східних релігій – 2,7%, атеїстів – 23%. Означені зміни конфесійної та світоглядної орієнтації спостерігаються у більшій чи меншій мірі в інших країнах Європи.

І причини цих змін – нова «географія релігії», яка сформувалася в Латинській Америці і Європі, і передусім не тільки завдяки активній проповідницько-місіонерській діяльності «євангелічних сект», як це вважає Бенедикт XVI. По-перше, в європейських країнах зникає віра в Бога, в якого вірять лише 39% католиків, 26% протестантів. Так, в Німеччині вірять в Бога 25%, Чехії – 28% населення. Це, звичайно не войовничий атеїзм, який тотально насаджувався комуністичною владою. Просто люди живуть без Бога, вони вважають що «християнство і Бог – це феномени, що належать до минулої епохи»⁵. Постійно скорочується релігійно-обрядова частина населення, яка інколи молиться, часом сповідується і причащається. У Німеччині таких 11%, Австрії – 23%, Бельгії – 19%, Чехії – 8%, Данії – 5%, Франції – 8%, Іспанії – 25%, Великобританії – 14%, Італії 40%, Португалії – 37%, Словенії – 17%, Нідерландах – 4%, Україні – 17%. У цілому в цих країнах охрещується 43% народжуваних, вінчається – 27%, хоронять за церковними обрядами – 48%⁶.

⁴ L'Osservatore Romano (pol. wyd). – 2011. – №7. – S. 33.

⁵ L'Osservatore Romano (pol. wyd). – 2007. – №2. – S. 21-22.

⁶ Stachowski Zbigniew. Europejski i polski model religijności // Віра і розум. – Львів, 2010. – С. 134-135.

Георелігійна ситуація в католицьких європейських і латиноамериканських країнах як явище тотальної секуляризації розглядається у книзі «Сіль землі. Християнство і Католицька Церква», в якій Бенедикт XVI, відповідаючи на запитання відомого німецького журналіста, свого земляка і біографа Петера Зевальда, сформулював своє бачення проблеми Католицької Церкви XXI сторіччя в контексті «нової ери релігійності». Для аналізу цих проблем була запропонована алегорія: «незабаром Католицьку Церкву можна буде порівняти зі знаменитими чорними дірами в космосі», тобто із зірками вже після колапсу, які у своєму центрі давно стали невидимі й продовжують поволі стискатися. Така зірка і далі існує, за інерцією рухаючись всередину своєї величезної маси. Малі уламки колись великого тіла беспорядно літають довкола нього, утворюючи нові великі групи, взаємно зіштовхуючись або зазнаючи руйнування.

Відштовхуючись від змальованої алегорії чорних зірок у порівнянні їх з нинішнім станом Католицької Церкви, Бенедикт XVI висловив низку реалістичних і песимістичних, але цілком обґрунтованих суджень, зокрема: «у найближчому майбутньому масових навернень не буде. Історія не поверне назад, і ця зірка (тобто Католицька Церква. – П.Я.) не стане знову, так би мовити повноцінною, не відновить своєї колишньої величі та сили світіння. Історичні тенденції не зміняться, й віра не стане знову явищем масовим – таким що формує історію»⁷. Папа несхибно вірить в те, що все ж християнство залишиться історичною силою й постійно служитиме простором порятунку для людства. Але для цієї мети християнству потрібно постійно оновлюватися. Що ж заважає сучасному християнству бути в стані постійного омолодження, залишатися «гірчичними зерном», яке найдрібніше зі всілякого насіння, але виростає з розкішною зеленою кроною (Мт. 13:31)? Глава Католицької Церкви знайшов на це відповідь: «Великі традиційні церкви, мабуть, відчувають свою пригніченість – через надмірну інституціональність, інституційну регламентованість... Майже не стало проявів живою віри, її простоти. Християнство тепер означає тільки приналежність до великої структури, до конкретного апарату... Таким чином, християнство як інститут почало сприймається як баласт традицій, якого не хочуть позбутися тільки тому, що зараз ще мають від нього деяку користь»⁸.

Саме через таке порівняння стану нинішнього християнства з образом чорних зірок, які зазнали колапсу, «розпочалася нова ера релігійності», і «люди намагаються віднаходити цю релігійність, але не в християнській вірі, не в Церкві, а в чомусь зовсім в іншому» – «на манівцях магії і сектантства»⁹. Ось з цього випливає, мабуть, потік сучасного прогресу секуляризації і постає криза християнської культури, яка в тій чи іншій мірі характерна для сучасної Америки й Європи.

⁷ Нова ера релігійності // Католицький вісник. – 2011. – №4. – С. 11.

⁸ Там само.

⁹ Там само.

Визначення Європи як континенту спільної християнської культури (католицька ініціатива) не сприймається рівнозначно православними і протестантами, оскільки християнську Європу формували не тільки католицький Рим, а й православна Візантія, дали імпульс для її подальшого розвитку і протестантська Реформація, і католицька Контрреформація. Зрештою, західне християнство і східне християнство ідентифікували себе з різними соціально-політичними і культурно-релігійними системами й цінностями. Виходячи з цього історичного контексту, католицька дефініція про «спільні християнські корені Європи від Атлантики до Уралу» не стала вирішальною домінантою в православно-католицькому діалозі. Зрештою, визначення Європи, як християнської спільноти не знайшло належного схвалення у творців Об'єднаної Європи, і тому таке визначення було вилучене з проекту її Конституції.

Європа і в конфесійному межуванні територіальних релігійних систем, що охоплюють значні території континенту, утворюючи континуальні поля, різна. В її *Північному макрореґіоні* релігійна структура населення характеризується різким переважанням протестантів (лютеран, англікан, пресвітеріан). У більшості країн (Великобританії, Данії, Ірландії, Норвегії, Фінляндії) протестантські Церкви мають статус державних. У прибалтійських країнах (Латвії, Естонії) значну релігійну меншину утворюють православні. У країнах *Західного макрореґіону* – Австрії, Бельгії, Ірландії, Італії, Іспанії, Люксембурзі, Португалії, Франції переважають латинські католики. Протестантів і православних незначна кількість. Тут знаходяться найважливіші центри й вузли концентрації релігійного життя, зокрема всесвітній центр католицизму Ватикан. Серед нехристиянських релігій поширені іудаїзм й іслам.

Конфесійна структура населення Середнього Європейського макрореґіону (Нідерланди, Німеччина, Швейцарія) характеризується співвідношенням приблизно рівних за чисельністю спільнот католиків і протестантів.

У *Центральному макрореґіоні* (Литва, Польща, Чехія, Словаччина, Угорщина, Словенія, Хорватія) найбільшим впливом користується Римо-Католицька Церква. Релігійними меншинами є лютерани, реформати, православні, греко-католики.

У *Південно-Східному макрореґіоні* релігійних склад населення характеризується переважанням православних (Румунія, Молдова, Болгарія, Греція, Сербія, Чорногорія, Македонія, Боснія й Герцеговина, Албанія). Найбільшими релігійними меншинами є мусульмани і католики. Ісламу дотримується більшість етнічних албанців, турків та ісламізовані слов'яни. Вплив протестантських церков незначний. У Румунії та Молдові є значні спільноти російських старообрядців.

До складу *Східного макрореґіону* входять три східнослов'янські країни (Білорусь, Україна, Росія), домінуючим релігійним напрямом в яких є православ'я. Поруч з православ'ям історичними релігійними спільнотами є

католики (латинського та візантійсько-українського обрядів, інституалізовані в Римо-Католицьку та Греко-Католицьку Церкви). Релігійними меншинами в Росії є мусульмани та буддисти-ламаїсти. Найбільшою релігійною спільнотою в Росії є мусульмани. У Східному макрореґіоні проводять активну місіонерсько-проповідницьку діяльність протестантські спільноти, які заповнюють духовний вакуум після занепаду державного атеїзму з розпадом Радянського Союзу. У цьому відношенні найбільш істотні конфесійні трансформації відбуваються в Україні.

Конфесійно-географічні регіони України склалися упродовж останніх 500 років в умовах бездержавності країни, територіальної та релігійної експансії західних і східних сусідів, довготривалого перебування різних регіонів України під владою імперій – Російської і Австро-Угорської, втручання в її церковно-релігійне життя закордонних релігійних центрів – Московської патріархії і Римської курії. Найбільш драматичним для всіх конфесій в Україні був період 70-річного тоталітарного режиму.

Фактично тиск на Україну упродовж зазначених століть здійснювався з однією метою – її територіального розчленування, національної та релігійної асиміляції. Так, наприклад, на західних землях України було створено чітко фіксований конфесійний кордон, як залишок колись всевладної в середньовічній Європі конфесійної диференціації, вираженої засадою «*scius region eius religio*» - «чия земля, того й релігія». Галичину і Волинь, як під час австрійської, російської, польської влади, навіть за німецької окупації розділяв конфесійний «сокальський кордон», який, по суті, був межею двох світів – католицького і православного. Конфесійний рубіж проходив, з одного боку, по лінії Збараж-Броди-Радехів-Сокаль-Рава-Руська, Любачів (тут проживало від 51% до 69% греко-католиків і 0,2 %-0,6% православних), а, з другого боку, – Горохів-Володимир-Томашів-Білограй (тут було від 18% до 80% православних і лише 0,1-1,7% католиків від загальної кількості населення)¹⁰.

Цей конфесійний вододіл офіційно зберігався і в міжвоєнній Польщі (1918-1939 рр.), оскільки Греко-католицька Церква, згідно з конкордатом 1925 р. між Ватиканом і Польщею, була позбавлена права виходити із «галицького загомінку» на волинські терени «східних кресів». В незалежній Україні конфесійні кордони скасовані. Але спроби їх відновити під виглядом канонічної території Московського патріархату посилюються, про це свідчать надто часті візитування різних регіонів України «Московським і всієї Русі Патріархом».

Виходячи з характеру конфесійної структури населення, регіональних етнокультурних традицій, особливостей розвитку, поширення окремих релігійних напрямів і течій у різних регіонах, Україну можна поділити, як

¹⁰ Krasinski A. Ludnosc ukrainska (ruska) w Polsce w swietle spisa 1931 r. – Warszawa, 1931. - S. 18-19.

вважають спеціалісти з географії релігій¹¹, на такі релігійно-географічні регіони:

1. Волинський регіон включає Волинську, Рівненську та північ Тернопільської області. Домінуючим тут є православ'я. Конфесійна структура характеризується майже рівнозначним поширенням парафій УПЦ Московського патріархату і УПЦ Київського патріархату. Міцні позиції в цьому регіоні посідають протестанти, серед яких різко переважають п'ятидесятники (зокрема в Рівненській області налічується понад чверть всіх п'ятидесятників України).

2. Галицький регіон включає територію Львівської, Івано-Франківської та частину Тернопільської області. За 20 останніх років в цьому регіоні відбулися істотні конфесійні зміни. Греко-католицька Церква, відродившись офіційно в незалежній Україні, посідає домінуюче, але не безумовно монопольне становище в регіоні. На галицькій землі міцно закріпилося українське православ'я – УПЦ Київського Патріархату й УАПЦ. Діють парафії Московського Патріархату. УГКЦ вийшла із «галицького загомінку» на терени Великої України. У Галицькому регіоні належне місце посідає латинський католицизм і польська національна меншина. Поліконфесійністю і багатонаціональністю відрізняється Закарпатський регіон. На маленьку область з населенням, що становить 2,45% загальноукраїнського, припадає 8,3% парафій УПЦ Московського Патріархату 7,4% – УГКЦ, 11,5% – Римо-Католицької Церкви¹². В області розгалужена мережа чисельних протестанських конфесій – реформатів, баптистів, адвентистів, інших релігійних об'єднань. Релігійна організація Свідків Єгови своєю чисельністю в Закарпатті найбільша в Україні. Майже відсутні парафії УАПЦ та УПЦ Київського Патріархату.

3. Подільсько-Буковинський регіон включає Хмельницьку, Вінницьку і Чернівецьку області. Конфесійна структура характеризується переважанням православних (УПЦ Московського Патріархату і УПЦ Київського Патріархату), а також міцними позиціями старообрядництва та католицизму латинського обряду. В регіоні активно діють протестантські громади п'ятидесятників, адвентистів, баптистів, а також свідків Єгови.

4. До складу Центрального регіону входять Київська, Житомирська, Чернігівська та Кіровоградська області. В конфесійній структурі регіону домінує православ'я з різким переважанням парафій УПЦ Московського Патріархату над парафіями УПЦ Київського Патріархату (5 до 1). Міцні позиції посідає Римо-Католицька Церква в Київській і Житомирській областях, яка з року в рік наполегливо збільшує свою парафіяльну мережу і нарощує темпи будівництва костелів. Поширений вплив протестантських об'єднань: в першу чергу баптистів і після них відповідно – п'ятидесятників і

¹¹ Павлов С.В., Мезенцев К.В., Любіцева О.О. Географія релігії. – К., 1998. - С. 424-426.

¹² Там само. - С. 425.

адвентистів. В регіоні активно діють Свідки Єгови, постійно розширюючи мережу своїх громад

5. Південно-Східний регіон включає Харківську, Дніпропетровську, Запорізьку, Донецьку та Луганську області, в яких домінує УПЦ Московського Патріархату. У цьому регіоні за роки незалежності України поступово створювався новий конфесійний ландшафт з розростанням мережі пізньопротестантських конфесій і входженням на терени регіону римо-католицизму з активною розбудовою інституціональної структури, пристосованої до національної, культурної, ментальної особливості населення. У регіоні надто слабкий вплив УПЦ Київського Патріархату і УГКЦ.

6. Південний регіон обіймає територію Одеської, Херсонської, Миколаївської областей та республіки Крим. Конфесійний склад характеризується переважанням інституціональної структури УПЦ Московського Патріархату, зосередженням найбільшої кількості мусульманських громад, залишків старообрядництва та лютеранських етноконфесійних спільнот. Як і в Південно-Східному регіоні, на теренах Південного регіону динамічно зростають пізньопротестантські громади, активізує свою діяльність Римо-Католицька Церква з надто мінімальними темпами поширення впливу УПЦ Київського Патріархату і УГКЦ.

Відтак, георелігійна та конфесійна ситуація в Україні характеризується складністю, динамічністю та мозаїчністю. Вона відрізняється у всіх названих регіональних кордонах. І це є загальносвітовою закономірністю. У сучасному глобалізованому світі кордони країн і кордони релігій не ідентичні, оскільки вони не лише не співпадають, а зміщуються то у бік їх уніфікації, то у бік стратифікації. У цілому ж всі релігії вийшли за межі своїх національних і державних кордонів їхнього зародження і становлення.

б. Африканський конфесійний ареал і тенденції його трансформацій в країнах макрорегіонів. Конфесійний ареал африканського континенту утворюють християнство, іслам, традиційні вірування, а також християнсько-тубільні церкви та секти. До появи в Африці (крім її північної частини) християнства та ісламу тут були поширені традиційні вірування (культ місцевих духів природи, культ предків, обряди ініціації, магія, політеїзм). Християнізація Африки в основному розпочалася в колоніальний період. Різні течії християнства поширювалися в залежності від конфесійної приналежності колоніальної влади – католицької чи протестантської (англіканство, лютеранство, реформаторство). У післяколоніальний період (починаючи з 60-х років минулого століття) в Африці розпочалася активна місіонерсько-проповідницька діяльність європейських та американських католицьких і протестантських церков та місій. Об'єктом прозелітизму стали традиційні вірування. Їх християнізація, з одного боку, та ісламізація, з другого, – основний чинник конфесійних трансформацій в сучасній Африці.

900-мільйонне населення Африки (станом на кінець 2010 року) за конфесійною приналежністю поділене на християн (майже 400 мільйонів, з

них 174 мільйони католиків, решта – протестанти) і мусульман (370 мільйонів). Значна частина населення сповідує традиційні вірування або належить до синкретичних християнсько-тубільних об'єднань. З кожним роком кількість сповідуючих тубільні вірування зменшується.

За конфесійним ландшафтом чітко відрізняються макрорегіони: Північна Африка, Західна Африка, Центральна Африка, Східна Африка, Південна Африка.

До складу *Північного конфесійного макрорегіону* входять арабські країни, в яких домінує іслам як державна релігія: Алжир (99,6%), Туніс (99%), Марокко (98,9%), Лівія (98,6%). У цих країнах християнами є здебільшого європейці (з них $\frac{3}{4}$ католики), які працюють на нафтопроводах і в дипломатичних установах. Винятком є Єгипет (84% населення мусульмани), де християнства дотримуються копти (14,6% населення країни) – арабізовані нащадки давнього корінного населення Єгипту, які все ж запозичили деякі мусульманські обряди. Входячи до церкви, вони знімають взуття, але залишають головні убори. Хлопчиків перед хрещенням обрізають.

У *Західному конфесійному макрорегіоні*, як і в Північному, переважають мусульмани. За даними Енциклопедії Британіка за 2006 рік, конфесійний ландшафт Західного макрорегіону (17 держав із загальною кількістю населення 275 мільйонів) мав такий вигляд: мусульмани – 46,8%, християни – 35, 3% традиційні вірування – 17,4%. Серед християн колишніх іспанських, французьких, португальських колоній різко переважають католики, а найбільшою протестантською меншиною є реформати. У колишніх же англійських колоніях домінуючим є англіканство (Церква Провінції Західна Африка). Простежується стійка тенденція до звуження ареалу впливу та кількості послідовників місцевих вірувань, які майже пропорційно переходять до християнства та ісламу.

У цьому макрорегіоні лише в чотирьох країнах (із загальною чисельністю населення 40 млн.) домінує іслам: Мавританія (98% населення мусульмани), Сенегал (90%), Гамбія (95%), Гвінея (95%), Нігер (85%). Християни переважають в Ліберії (68% населення), Гані (62,5%). Традиційні вірування переважають (але з постійним зменшенням їх чисельності) в Кот Д'івуарі (39% населення), Буркіна-Фасо (40%), Того (50%), Беніні (35%).

Нігерію (145 млн. населення – більше половини жителів Західного макрорегіону) за конфесійною структурою можна поділити на три регіони, які відрізняються один від одного: переважає іслам – 45% населення, християн – 38% (з них 18% сповідує католицизм, 20% – протестанти, які здебільшого належать до Англіканської Церкви). В Нігерії досить швидкими темпами поширюються п'ятидесятники (1,5% населення), свідки Єгови (0,5%), баптисти і адвентисти (загалом 1% населення). Синкретичні християнсько-тубільні церкви об'єднують 2% населення Нігерії. Особливістю цієї конфесійної групи є їхня відокремленість від західних церков і створення власної догматики, ритуалів, обрядів, що поєднують елементи традиційних вірувань і культів з елементами християнства. У західній літературі їх називають тубільними,

пророцькими, месіанськими, сепаратистськими церквами і сектами, більшість яких очолюються лідерами, іменами яких ці об'єднань називаються.

В країнах *Центрального макрорегіону* (8 країн, 120 млн. населення) переважають християни. Релігійними меншинами є групи послідовників традиційних вірувань, ісламу та християнсько-тубільних церков. Домінуючий християнський напрям – католицизм. У деяких країнах, згідно з офіційними статистичними даними, абсолютна більшість населення зараховується до числа віруючих Римо-Катоцької Церкви. Однак значна частина цього населення лише зовні дотримується християнської релігії, одночасно відправляючи обряди та церемонії традиційних культів і синкретичних вірувань.

У цілому 81,3% населення *Центрального макрорегіону* сповідує християнство, 21,1% – іслам, 8% – дотримується традиційних вірувань. Так, наприклад, в найбільших за чисельністю населення трьох країн цього регіону (майже 110 млн.) така конфесійна приналежність населення: Камерун (52% – християни, з них 2/3 католики, 29% – дотримуються традиційних вірувань, 22% – мусульмани. Заїр (46% – католики, 5,08 – баптисти, 3,6 % – конгрегаціоналісти, 1% – Свідки Єгови, 6,3% – дотримуються традиційних вірувань, 16% – послідовники християнсько-тубільних церков, 1% – мусульмани. Уточнимо, що населення Заїру на 2010 р. становило понад 70 мільйонів. Ангола (60% населення сповідує християнство, з них 3/5 – католики, решта – протестанти: конгрегаціоналісти, реформати, п'ятидесятники, баптисти, свідки Єгови, 37% населення Анголи дотримується традиційних вірувань, 2,7% – послідовники християнсько-тубільних церков.

У *Південному макрорегіоні* конфесійна структура характеризується переважанням християн. Вони становлять більшість в усіх країнах за винятком Коморських островів, Маврикія і Мозамбіку. Серед християнських напрямів великий вплив має протестантизм: реформаторство, лютеранство, англіканство, а також частково – католицизм. Значний відсоток населення продовжує дотримуватися традиційних вірувань.

У 12 країнах *Південного макрорегіону* проживає понад 140 млн. населення: 82% – християни, 9,7% – дотримуються традиційних вірувань, 2,2% – мусульмани. У трьох країнах (загальна чисельність населення 80 млн., тобто 60% всього населення *Південного макрорегіону*) переважають християни. 72% населення Замбії сповідує християнство: 38,9 % католиків, 33,1% протестантів, 24,6% дотримуються традиційних вірувань, 3,4% – послідовники християнсько-тубільних церков, з яких найголовніші Кітавала (Вартова Башта, що відокремилася від Свідків Єгови та має чимало прибічників на території Мідного поясу) та Церква Лумна (Мандрівна Церква, заснована Алісою Ланшиною Муленго). У Зімбабве 55% населення – християни, з яких 22% – католики, решта – лютерани, методисти, п'ятидесятники, Свідки Єгови. 34% населення дотримується традиційних вірувань. 10,7% належать до християнсько-тубільних церков.

Найбільшою християнською країною у *Південному макрореґіоні* є Південноафриканська Республіка (ПАР), 78% 50-мільйонного населення якої є християни, здебільшого протестанти: реформати (10,5%), методисти (7,6%), англікани (5,2%), лютерани (2,9%), п'ятидесятницькі церкви, Свідки Єгови та ін. Протестанти переважають над католиками. 12% населення ПАР належить до християнсько-тубільних церков. 1,1% – мусульмани.

У *Південному макрореґіоні* поки що зберігається питома вага населення, яке дотримується традиційних вірувань. У деяких країнах традиційні вірування різко переважають інші конфесії: у Мозамбіку (55%), Малаві (42%), Ботсвані (49%), Мадагаскарі (43%). Проте, як уже зазначалося, ареал традиційних вірувань постійно звужується: відбувається перманентний перехід цієї частини населення до Римо-Католицької Церкви і протестантських конфесій.

Конфесійна структура населення *Східного макрореґіону* характеризується переважанням християн, більшість яких – орієнтальні православні та католики. Серед протестантських напрямів найбільшим впливом користуються англікани. Значними релігійними меншинами є мусульмани та послідовники традиційних вірувань. Християнсько-африканські Церкви не відіграють в цьому макрореґіоні значної ролі, як це спостерігається в інших регіонах Африки.

Серед 260 мільйонного населення *Східного макрореґіону* 82% – християни, 9,7% дотримуються традиційних вірувань, 7,2% – мусульмани. У трьох найбільших країнах цього макрореґіону (загальна чисельність населення 150 млн.) переважають християни. В Ефіопії християнство сповідує 64% населення, з яких 60,6% – православні, 3% – протестанти, 0,4% – католики. У Кенії християни становлять 35% населення, з яких 27% – римо-католики, 8% – протестанти. В Уганді 2/3 населення сповідує християнство, з яких – більшість католики.

Іслам сповідує 99% населення Сомалі, де ця релігія є державною, а також 64% населення Судану, 26% населення Танзанії. В інших країнах *Східного макрореґіону* чисельність мусульман коливається в межах від 1% до 16%. Судан донедавна був найбільшою мусульманською країною цього регіону. У квітні 2011 р. Судан розділювався з причини християнсько-ісламських суперечностей на Південний Судан, в якому велика питома вага християн (43% населення), 47% жителів цієї країни дотримується традиційних вірувань, 6% – сповідує іслам, 4% населення дотримуються традиційних вірувань.

У *Східному макрореґіоні* традиційні вірування домінують в Кенії (48% населення), Танзанії (37%), Руанді (49%), Бурунді (30%). Як і в інших макрореґіонах, традиційні вірування є резервом для поповнення християнських та мусульманських спільнот. Саме на теренах традиційних вірувань процвітає прозелітизм, що часто призводить до міжконфесійних зіткнень.

Загалом у цьому регіоні перманентно спостерігається в одних країнах зменшення, а в інших збільшення чисельності християн і відповідно

збільшення або зменшення чисельності мусульман. За останні десять років кількість католиків збільшилася в Танзанії на 5%, Кенії – 5%, Руанді – на 9%, а число мусульман зросло від 6% до 11% в інших країнах. Разом із тим традиційні вірування і культу поєднуються з елементами християнства: ушануванням Ісуса Христа, Діви Марії, окремих святих, дотриманням деяких християнських обрядів. Багато місцевих божеств стали християнськими святими. Священиками є місцеві жерці, чаклуни або знахарі.

На Синоді африканських католицьких єпископів, який відбувся у жовтні 2010 році у Ватикані, відпрацьовувалася стратегія євангелізації Африки, тактика інкультурації місцевих традиційних вірувань з католицизмом, програма діалогу католиків з мусульманами і послідовниками традиційних вірувань. Ураховуючи, що Африка є конфліктним регіоном, з неформованими політичними націями, поширеним трайболізмом і релігійним фанатизмом, Синод африканських католицьких єпископів за рекомендацією Ватикану прийняв програму євангелізації Африки на шляху єднання африканських народів у дусі справедливості й миру¹³.

в. Кордони великих релігій азіатського конфесійного ареалу: уніфікаційні й стратифікаційні тенденції. У 2010 р. чисельність населення на азіатському континенті досягла 4 млрд. 490 млн., що дорівнює понад 60% світового населення. За конфесійним складом азіатський ареал поділяється на Південно-Західний, Центральний, Південний і Східний макрорегіони з усталеним і майже не змінним конфесійним ландшафтом.

Конфесійна структура населення *Південно-Західного макрорегіону* характеризується різким переважанням мусульман. Однак в трьох країнах цього макрорегіону більшість населення дотримується християнства (Кіпр, Вірменія, Грузія), а в Ізраїлі – іудаїзму. В цьому регіоні зародилися всі монотеїстичні релігії, дві з яких (християнство й іслам) стали світовими. Тут збереглися ареали впливу стародавнього (орієнтального) православ'я, а також найдавніших автокефальних східних православних церков. Ще однією особливістю конфесійної структури є незначний вплив протестантизму в цьому макрорегіоні.

З 20 країн *Південно-Західного макрорегіону* у 17 поширений іслам. У 10-х країнах іслам має статус державної релігії з кількістю його сповідників 90-99% (Іран, Ірак, Афганістан, Пакистан, Сирія, Йорданія, Саудівська Аравія, Катар, Кувейт).

У деяких країнах цього макрорегіону, попри державний чи домінуючий статус ісламу, збереглися орієнтальні (давні) православні й католицькі церкви. У Сирії з 89 відсотками ісламського населення і державним статусом сунізму – 10,9% населення становлять християни здебільшого давніх православних Церков (Антіохійської, Сирійської, Вірменської Апостольської, Ассирійської Апостольської Кафолічної). Збереглися також католицькі Церкви (Мелькітська Греко-Католицька; Сирійська, Вірменська, Халдейська, Римські

¹³ L'Osservatore Romano (pol. wyd). – 2010. – №1. – S. 32-39.

католицькі Церкви). Протестанти з'явилися в Сирії у XIX ст.: англікани, пресвітеріани, адвентисти, баптисти, назаряни (0,3% населення), які об'єднані в Синод Євангельських Церков Сирії.

Подібна конфесійна ситуація склалася в Йорданії з державним статусом ісламу, який сповідує 90% населення. У цій країні збереглися Єрусалимська Православна Церква, Вірменська Апостольська Церква, Мелькітська Греко-Католицька Церква, Сирійська Католицька Церква. А Римо-Католицька Церква почала поширювати свій вплив у Йорданії з часів хрестових походів. Протестантизм представлений в основному Англіканською Єпископальною Церквою Єрусалима і Середнього Сходу. Активну місіонерську діяльність намагаються розгорнути пізньопротестантські конфесії: баптисти, адвентисти, п'ятидесятники.

Ще одна країна *Південно-Західного азійського макрорегіону* відзначається етноконфесійною особливістю. Це – Ліван (понад 4 млн. населення), в якому 54% жителів сповідує іслам. У цій країні збереглася низка давніх православних і католицьких Церков на кшталт тих, які поширені в Сирії та Йорданії. У Лівані ці церкви більш чисельні (їх сповідує до 40% населення). Відповідно до діючої виборчої системи, кандидати в депутати парламенту Лівану висуваються не від політичних партій, а від етноконфесійних спільнот. Саме ця система визначає чисельність сповідників кожної конфесії: 25% населення країни – мароніти. Вони мають право обирати 30 депутатів до парламенту (з 99). Віруючі Мелькітської Греко-Католицької Церкви представлені 6 депутатами, Вірменської Католицької Церкви – 1 депутатом. Православні мають парламентську квоту – 11 депутатів. Решта депутатів припадає на квоту мусульман.

В Іраку, де налічується майже 95% населення ісламського віросповідання, присутні також давні православні та католицькі Церкви, найбільшою з яких є Халдейська Католицька Церква. Політична ситуація, яка склалася в Іраку після падіння режиму Саддама Хусейна в 2003 р., не лише викликала різке протистояння між сунітами і шиїтами та жахливий тероризм в країні. Це відбилося і на скороченні чисельності християн, які представлені в основному Халдейською Католицькою Церквою, Апостольською Кафолічною Ассирійською Церквою, Вірменською Апостольською Церквою та Сирійськими Церквами (православною і католицькою), які вимушено емігрують.

Конфесійною особливістю відзначається держава Ізраїль (11,5 млн. населення), де іудаїзм не де-юре, а де-факто є державною релігією. Разом із тим майже 13% населення вільно сповідує іслам. Християнство представлене в основному давніми православними Церквами, що поширені в Сирії, Йорданії, Лівані, Іраку. В Ізраїлі мають можливість проводити місіонерську діяльність всі пізньопротестантські конфесії. Половина протестантів – парафіяни Англіканської Єпископської Церкви.

У Ємені, де більшість населення сповідує іслам (96%), донедавна швидко зростала Римо-Католицька Церква, яка налічує (станом на 2010р.)

понад 2,5% населення. Погіршення політичної ситуації на Близькому Сході спричиняє відтік християн з Ємену, як і з інших країн цього регіону.

В інших країнах цього конфесійного макрорегіону з домінуючим переважанням ісламу і його державним статусом (Саудівська Аравія, Оман, Об'єднані Арабські Емірати (ОАЕ), Катар, Бахрейн, Кувейт) християнства дотримуються тільки іноземні громадяни (здебільшого англійці та американці) – службовці нафтопромислів, бізнесмени, дипломати.

Південний конфесійний макрорегіон – ареал поширення індуїзму. Значними релігійними спільнотами є мусульмани, буддисти і християни.

Індія (1млр. 160 млн. населення) віддзеркалює зазначену конфесійну конфігурацію. Станом на 2010 р. в цій країні індуїзм сповідувало понад 80% населення, іслам – 14%. Християн налічується близько 3% населення країни (25млн.), але вони становлять значну частину населення штатів Нагаленд – 67%, Мегхалайя – 47%, Маніпур – 26%, Керама – 22%, території Гоа та штатів Даман і Діу – 32%. Християни Індії поділяються на дві великі групи, які відрізняються своїм походженням: християни Святого Фоми і християни західних напрямів. Християни Святого Фоми посідають особливе положення в релігійній системі країни, оскільки вони традиційно об'єднують церкви, що за переказом, беруть свій початок від місіонерської діяльності апостола Фоми. Вони займають компакту територію на південному заході Індостану (штат Керала і прикордонні з ними території сусідніх штатів). Це – Малакарська, Сирійська Православна Церква, Халдейська Сирійська Церква Сходу, Католицька Церква Сирійско-Малабарського обряду, Малабарська Сирійська Церква Мар Фоми, яка посідає проміжне становище між православ'ям та англіканством. Загальне число християн святого Фоми становить 8 млн. (станом на 1991р.)

Християни західних напрямів – друга група християн, яка сформувалася в Індії зусиллями європейських місіонерів в умовах колоніального статусу Індії. Найбільшою серед церков цієї групи є Римо-Католицька Церква, яка веде богослужіння національними мовами Індії, широко залучає до католицьких освітніх закладів – середніх шкіл, семінарій, та університетів – місцеве населення, відкриваючи факультети індуїстської, сикхської та мусульманської філософії. Більшість цих закладів належить ордену єзуїтів. Останнім часом такі методи євангелізації і форми залучення індусів до католицизму викликають спалахи насильства з боку певної частини релігійних фанатиків і фундаменталістів – індуїстів і мусульман, спрямованих проти католицьких місіонерів, шкіл та монастирів.

Протестантизм в Індії започаткований в колоніальний період і активно поширювався після набуття Індією державної самостійності. В основному це англіканські, лютеранські, методистські Церкви. З пізньопротестантських конфесій активну місіонерську діяльність проводять передусім п'ятидесятники. Є низка незалежних регіональних баптистських церков, а також групи свідків Єгови, які загалом діють в північних, північно-східних та центральних районах Індії. Темпи їхнього поширення останніми

десятиріччями збільшується. Близько 2% населення Індії – це сикхи, 0,5% – джайністи, 0,8% – буддисти, 0,7% – інші етноконфесійні групи.

Індуїзм є пануючою релігією в Непалі (30 млн. населення), де 5,3% дотримуються буддизму, 2,7% – послідовники ісламу. Серед християн переважають протестанти, близько 5% – римо-католики. Непал став зоною активної місіонерської діяльності п'ятидесятників і свідків Єгови.

Великою країною *Південного конфесійного макрорегіону Азії* є Бангладеш (157 млн. населення), в якому абсолютна більшість (87%) сповідує іслам. Індуїзму дотримується 12% населення. Спостерігається тенденція постійного збільшення чисельності мусульман і зменшення кількості індуїстів. Християни в цій країні в основному представлені підзньопротестантськими течіями – баптистами, п'ятидесятниками, а також незначною кількістю католиків (загалом християн 1% населення).

Конфесійний ландшафт Шрі-Ланки (20,5 млн. населення) характерний збереженням традиційно заснованого буддизму, якого дотримується й понині 70% населення. Буддизм не був витіснений з цієї країни індуїзмом, як це трапилося в Індії на початку XVII ст. У Шрі-Ланці лише 15,2% населення дотримується індуїзму, а іслам сповідує 7,4%. Майже 7% населення Шрі-Ланки – християни, 2\3 яких є католиками. Протестантські конфесії не збирають навколо себе значної кількості прихильників, оскільки англікани, методисти і пізньопротестантські течії загалом становлять менше 2% населення країни.

Східний конфесійний макрорегіон Азії має свої особливості: паралельне сповідування двох і більше релігій, що значною мірою ускладнює оцінку кількості їх послідовників і визначення ареалів впливу релігійних напрямів у регіоні, а також співіснування буддизму з локальнообмеженими релігіями сприяло утворенню специфічних синкретичних вчень і сект. Крім того, у цьому макрорегіоні абсолютна більшість населення знаходиться в країнах з панівною комуністичною ідеологією (КНР і КНДР), що не дає можливості коректно і вірогідно визначити релігійну орієнтацію населення, оскільки офіційна державна статистика зараховує більшість населення цих країн до атеїстів. Дані про релігійну приналежність населення Китаю (1 млрд. 300 млн.) не можна уточнити і перевірити, оскільки вони походять від різних іноземних (а не китайських) соціологічних служб і енциклопедичних видань. Ці джерела дають таку сучасну конфесійну характеристику Китаю: буддизм у формі Махаяни сповідують майже 14% населення; буддизму-ламаїзму дотримується у Тибеті (0,11 населення Китаю).

Конфуціанство – це філософія та система етики, у якій відсутні ритуали і духовенство. Відтак, конфуціанство є скоріше регулятором економічних і соціальних процесів, основою китайського способу життя. Протягом більше як дві тисячі років конфуціанство формувало світогляд і почуття китайців, впливало на їх переконання, психологію, поведінку, мислення, побут і спосіб життя. «Культурна революція» за часів правління Мао Цзедуна, спрямована проти конфуціанства, остаточно не змогла підірвати його історичні корені. У

сучасному Китаї державна комуністична ідеологія не конфліктує з конфуціанством, яке забарвило у свої тона всю національну культуру Китаю.

Даосизм сповідують головним чином тільки китайці, проте чисельність його сповідників установити не вдається. Відтак, буддизм, конфуціанство, даосизм, співіснуючи довгі століття, поступово зближувалися між собою, склавши відповідну систему релігійного синкретизму насамперед на рівні народних вірувань. У ХХ ст. цим трьом традиційним релігійним віруванням було завдано кілька нищівних ударів («культурні революції» у 1919 р. і в 60-ті роки). Але ці три релігії, як і раніше, визначають обличчя китайської нації. У цілому релігійність в Китаї пов'язана з обрядовістю, соціальною етикою й адміністративною практикою, ніж з містикою і метафізикою, аскетизмом та релігійною екзальтацією, пошуками індивідуального спасіння.

Буддизм, по суті використовується як туристична реклама для показу демократизації сучасного Китаю. За останні десятиріччя в Пекіні та інших містах побудовані розкішні буддистські храми з пишними статуями Будди, таким чином китайська влада намагається надати своїй країні особливої культурно-конфесійної привабливості. Буддизм притягує паломників і туристів з усього світу і стає ефективним джерелом поповнення державного бюджету. Крім того це характеризує КНР як толерантну в конфесійному відношенні країну. У буддистських храмах і монастирях нове покоління служителів демонструє патріотичне ставлення до влади.

Християнство в Китаї представлено католиками (майже 1% населення), а також протестантами, серед яких переважають п'ятидесятники, є незначна частина баптистів та адвентистів. На Тайвані (понад 24 млн. населення) християн більше (2,5%), з них 3/5 – католики. Іслам в КНР сповідують 4% населення. Народи окраїнних районів Китаю продовжують зберігати традиційні вірування. У Корейській Народній Республіці (КНДР), де також зберігається комуністичний режим, поширений буддизм у формі Махаяни і є невелика група послідовників конфуціанства (точні й коректні дані про ці релігії відсутні). За офіційними даними КНДР 0,12% населення сповідує християнство, з них 3/5 – католики. Решта християн – переважно послідовники Корейської методистської Церкви.

Окрему групу конфесійного *Східного макрорегіону* становлять Південна Корея (Республіка Корея) з 50-мільйонним населенням і Японія (130 млн. населення). У Південній Кореї буддизм сповідують майже 23% населення і понад 29% вважають себе християнами, серед яких протестантів – 18,3%, католиків – 10,9 відсотків. Серед протестантських церков найбільш чисельна Пресвітеріанська Церква Кореї, менш чисельні – Пресвітеріанська Церква Республіки Кореї, Корейська методистська Церква і корейські англікани. Серед пізньопротестантських течій активною місіонерсько-проповідницькою діяльністю відзначаються свідки Єгови, чисельність яких у 2010р. досягла 140 тисяч (0,3% населення).

За даними 1998 р. у Південній Кореї понад 12% населення дотримувалося конфуціанства, 3,7% корейців належало до віровчень

традиційних вірувань і синкретичних сект. За останні 12 років чисельність цих релігій і культів значно зменшилася, оскільки відбувався відтік їх сподвижників до християнства і атеїстичної частини населення. За останніми даними у Південній Кореї понад 40% населення не сповідують жодної релігії, з них значна частина є атеїстами.

Конфесійний ландшафт Японії характеризується своєрідною парадоксальністю. Офіційно більшість японців (75,8%) називає себе синтоїстами. Разом із тим 75% японців вважають себе буддистами. Річ в тому, що японці, захоплюючись різними обрядами і ритуалами, вибирають для себе ті, які найбільше їм імпонують: обряди народження дитини та шлюбні відправляються в синтоїстських храмах, поминання та вшановування пам'яті померлих, погребіння – в буддистських і християнських. На відміну від більшості інших релігій, синтоїзм не має заповідей, оскільки керується установкою: «Справедливим є те, що доцільно в наш час і в цих умовах для суспільства». Така ідеологічна особливість синтоїзму зробила японців надто сприятливими до іноземного досвіду, що всього нового і прогресивного, що зіграло вирішальну роль у повоєнному феномені «японського чуда»¹⁴.

Саме в повоєнний період Японію покрила густа мережа різних християнських конфесій, на японські острови з'їхалися різноманітні протестантські місіонери і проповідники. Це відбулося після поразки Японії в Другій світовій війні, коли розпочалася демократизація держави і здійснювалися заходи з викорінення японського мілітаризму і тенноїзму (божественного культу імператора), а сам імператор Хірохіто в 1946 р. зрікся божественного походження. Відтак, синтоїзм зазнав упослідження і скептичного ставлення до нього японців, що і сприяло своєрідній експансії християнства, найчисленнішою конфесією якого в Японії стала Римо-Католицька Церква. Після неї впливовою стала Об'єднана Церква Христа – союз 34 конгрегаціоналістських, пресвітеріанських, реформатських, методистських та інших протестантських церков. Серед пізньопротестантських конфесій найбільш поширені баптисти, адвентисти, п'ятидесятники, свідки Єгови.

У Південно-Східному конфесійному макрорегіоні налічується 11 країн. Панівними релігіями виступають буддизм та іслам. Значна частина місцевих народів (на Філіппінах, Флоресі, Східному Тиморі) християнізована. Домінуючою християнською конфесією є католицизм. Збереглася значна кількість послідовників традиційних вірувань.

Панівне становище посідає буддизм у М'янмі (колишня назва цієї країни – Бірма), де його сповідують 85% населення, а також в Таїланді (95%), Лаосі (90%), Камбоджі (93% населення). У цих країнах незначне поширення ісламу (від 2 до 4 відсотків населення – мусульмани). Християнство сповідує мінімальна частина населення. Тільки у М'янмі чисельність християн дорівнює 6% населення (з них найбільше католиків). Конфуціанство і даосизм в цих країнах поширені в основному серед китайців.

¹⁴ Павлов С.В., Мезенцев К.В., Любіцева О.О. Географія релігії. – К., 1998. – С. 232.

Низка країн цього макрорегіону відзначається поліконфесійністю. Так в Малайзії (29 млн. населення) іслам сповідують 60% населення, буддизму дотримуються 19%, індуїстів – 6,4 %, християн – 5% населення. Конфуціанство і даосизм сповідують китайці. Конфесійна структура Сінгапуру відзначається етно- і поліконфесійністю населення: більшість китайців – буддисти і даосисти, малайці та пакистанці – мусульмани, європейці та вихідці з інших азіатських країн – християни. У Брунеї офіційна релігія – іслам (62,5% населення). Християнство сповідує 10% населення (порівно англікан і католиків). Ще 10% – прибічники традиційних вірувань. Чисельність конфуціанців, даосистів і буддистів встановити важко. У цих країнах активізує свою діяльність Духовна Академія бахаїстів, яка об'єднує тисячі невеликих громад.

Своєрідними особливостями відзначається В'єтнам, до 70-х років минулого століття поділений на комуністичну Північ і проамериканський Південь. Це позначилося на конфесійності об'єданого після багаторічної війни єдиного В'єтнаму. Чисельність буддистів у цій країні встановити важко, хоча традиційно В'єтнам вважається буддистською країною. Проте на півночі В'єтнаму багато атеїстів, на півдні – поширений релігійний синкретизм (20% населення – прибічники синкретичних течій). Найбільших успіхів у християнізації досягла Католицька Церква (9% населення – католики). Прибічники традиційних вірувань – національні меншини гірських районів. Конфуціанства і даосизму дотримується частина в'єтів і китайців.

Найбільші країни *Південно-Східного конфесійного макрорегіону* – Індонезія (235 млн. населення) і Філіппіни (93 млн. населення). Ці країни відзначаються полярним співвідношенням чисельності мусульман і християн: в Індонезії 87% населення – мусульмани, на Філіппінах 5% населення сповідує іслам. 7,9% населення Індонезії – християни (більшість з них протестанти), 90% населення Філіппін – християни, більшість яких є членами найвпливовішої і найчисельнішої в цій країні Католицької Церкви. Як в Індонезії, так і на Філіппінах конфуціанство, даосизм, буддизм поширені серед китайців. Традиційні вірування і синкретичні релігії є об'єктами впливу ісламу і християнства і відповідно їх ісламізації та християнізації.

Австралійсько-Океанійській конфесійний макрорегіон характеризується різким переважанням протестантів, що зумовлено історичними особливостями європейської колонізації. В Австралії (22, 5 млн. населення) конфесійний склад населення зумовлений передусім етнічним складом колоністів, які освоювали материк. Серед переселенців були головним чином емігранти з Англії, Шотландії та Ірландії. Кожна з цих трьох груп сповідувала традиційний для своєї батьківщини християнський напрям. Англіїці – в основному послідовники англіканства, меншою мірою – методизму, шотландці – прихильники пресвітеріанства, ірландці – католицизму. Відповідно названі чотири напрями стали домінуючими в Австралії¹⁵.

¹⁵ Там само. – С. 265-266.

Відтак, в Австралії серед християн переважають протестанти, зростання яких на конфесійній карті Австралії динамічно відбувається в останні 25 років. Найвпливовішою серед протестантських церков є Англійська Церква в Австралії. Серед пізньопротестантських церков найдієвішою є Баптистський союз Австралії, який об'єднує (станом на 2010 р.) понад тисячу громад. Активну проповідницьку діяльність проводять свідки Єгови, чисельність яких щорічно збільшується (у 2011 р вона становила 0,5% всього населення Австралії).

Найбільшою християнською конфесією є Римо-Католицька Церква. За статистичними даними, оприлюдненими 24 жовтня 2010 р. Ватиканською Конгрегацією Євангелізації народів, загальне число католиків Австралії з Океанією дорівнює 9,1 млн.¹⁶. В Австралії, Новій Зеландії та Океанії діє 15 греко-католицьких парафій і 3 монастирі.

Конфесійна карта Нової Зеландії (4,5 млн. населення) значною мірою віддзеркалює конфесійну карту Австралії. У Новій Зеландії протестанти також різко переважають над католиками. Великим впливом користується Пресвітеріанська Церква Нової Зеландії. Це пояснюється високою питомою вагою серед населення цієї країни нащадків емігрантів з традиційно пресвітеріанської Шотландії. Серед інших протестантських церков найбільшими, як і в Австралії, є Методистська Церква Нової Зеландії і Баптистський Союз Нової Зеландії. Є також послідовники конгрегаціоналістських, п'ятидесятницьких, адвентистських церковних спільнот, свідків Єгови, моравських братів, Армії спасіння. Католики в Новій Зеландії становлять 1/5 чисельності християн.

У Папуа-Новій Гвінеї (7млн. населення) християнства дотримується понад 97% населення (станом на 2010 р.). Тут також протестанти переважають над католиками (останні становлять 31% населення). Серед протестантських конфесій домінують лютерани (27% населення), значно менше англікан (5%). Пізньопротестантські конфесії за останні 25 років посилити свій вплив у цій країні: їхня чисельність збільшилася з 5% до 8% населення. Баптисти активізували свою діяльність не лише у південних районах, а й на теренах всієї країни, створивши Баптистський союз Папуа-Нової Гвінеї. Прозелітистська діяльність пізньопротестантських церков – домінуючий чинник постійного зменшення чисельності традиційних вірувань в цій країні за чверть століття: з 7% до 2% населення Папуа-Нової Гвінеї.

Загалом на численних островах Океанії (5,5 млн. населення) завдяки активній діяльності європейських, американських, австралійських католицьких і протестантських місіонерів більшість віруючого населення в тій чи іншій формі сповідує християнську віру. Серед протестантських напрямів найвпливовішим є конгрегаціоналізм. На низці островів домінують англікани. На деяких островах найбільшим протестантським напрямом є методизм. Активну роль в Океанії відіграє Церква адвентистів сьомого дня. 0,5%

¹⁶ Католицький вісник. – 2010. - №21. – С. 3.

острівного населення належить до свідків Єгови, місіонери і проповідники яких відзначаються найбільшою активністю.

Разом із тим на окремих островах Океанії, де проживають китайці, переважає буддизм, конфуціанство і даосизм, серед малайців – іслам.

Різноманітний етноконфесійний ландшафт Океанії сприяє поширенню бахаїзму, який представлений в цьому регіоні низкою Національних духовних асамблей, які об'єднують понад тисячу парафій цього регіону.

Висновки.

1. За останні 25 років (на межі другого і третього тисячоліть) процеси розвитку світу набули глобальних вимірів, які вплинули на великі зміни релігійної географії. Усі великі релігії (християнство, буддизм, індуїзм, іслам) у більшій чи меншій мірі вийшли за межі своїх традиційних конфесійних мегарегіонів і проникають в інші конфесійні мегарегіони. Відбувається зміщення кордонів релігій в межах окремих країн. Конфесійні трансформації спричинені низкою глобальних факторів політичних (розвал колоніальної і тоталітарної систем), міграційних (переселення великих мас людності з Півдня і Сходу на Північ і Захід), місійно-прозелітських (євангелізація та ісламізація окремих країн). Разом із тим відбуваються зміни впливу і питомої ваги релігій в традиційних регіонах їх виникнення і поширення. Католицизм переживає кризу в Європі й Латинській Америці, посідає стабільні позиції в окремих азіатських країнах, динамічно поширює свій вплив на африканському континенті. Православ'я відновилося і набуло «нового дихання» в країнах розваленої радянської тоталітарної системи. Пізньопротестантські церкви активізували євангелізаційну діяльність на всіх континентах, досягли прозелітських успіхів передусім у Латинській Америці та Африці. Стабільно міцний іслам, який завдяки багатьом факторам: етнічному (нерозірваність і єдність арабського світу), демографічному (високі темпи зростання народжуваності), культурно-цивілізаційному (ідентифікованого ісламом), правовому (у більшості країн іслам посідає статус державної релігії), міграційному (високі темпи переселення передусім в європейські країни) змінює конфесійний ландшафт не лише окремих країн, а й континентів. Буддизм та індуїзм – найдавніші універсальні релігії, які є спільним духовним компонентом цивілізацій Сходу – від Індії до Японії. Без цих релігій не можна зрозуміти особливостей культури і мислення багатьох східних народів. Саме тому буддизм та індуїзм, зрештою, як і іслам, посідають міцні позиції в різних конфесійних макрорегіонах Азії, а останнім часом активно проникають в інші регіони світу (здебільшого завдяки міграції сповідників цих релігій), створюючи замкнені анклавні спільноти, які не піддаються культурній та релігійній асиміляції в країнах своєї міграції. Відтак, фактор мультикультуралізму став причиною етноконфесійної напруги і конфліктів передусім в європейських країнах.

2. Католицизм за останні 25 років почав катастрофічно втрачати свої панівні позиції в Латинській Америці. Якщо ще в кінці 70-х років минулого століття 90% населення цього континенту сповідувало католицизм, то у 2010 р. чисельність католиків зменшилася до 60%. Ці процеси відбуваються передусім в таких багатомільйонних країнах як Бразилія (192 млн. населення), Мексика (109 млн.), а також у Сальвадорі, Нікарагуа, Болівії, Чилі, Парагваї, Уругваї та ін. Католицька Церква в Латинській Америці зіткнулася з «теологією звільнення», революційна спрямованість якої завдала першого удару по її монолітності, знизивши місце і роль традиційного канонічного католицизму в суспільно-політичному і особисто-приватному житті на цьому континенті. Другим чинником трансформації католицизму, як вважають у Ватикані, є «теологія сект», тобто євангелізаційний прозелітизм, в якому досягли найбільших успіхів п'ятидесятницькі церкви, адвентисти і свідки Єгови. Разом із тим моральний авторитет Католицької Церкви зазнав дошкульної компрометації через прояви педофілії в середовищі католицького духовенства, що викликало бурю протестів з боку парафіян, їх масовий відхід з католицьких спільнот і судові позови, які завдали не тільки моральної шкоди, а й фінансово спустошили католицькі дієцезії.

3. Церква в Європі опинилася під загрозою секуляризму і практичного атеїзму. У багатьох католицьких і протестантських країнах зростає чисельність індиферентних до релігійних потреб людей, а також тих, які вважають себе позарелігійними та атеїстами. Європа в цілому втомлена християнством. Великі історичні християнські Церкви відчують свою пригніченість через надмірну інституалізаційність, інституційну регламентованість, і, найголовніше, відсутність живої віри. Християнство втрачає підґрунтя культурного чинника в новітній історії Європи. Для багатьох європейців християнство означає приналежність до великої структури, до конкретного церковного апарату. Християнство як інститут почало сприйматися як баласт, зокрема, як баласт традицій. Саме тому, як вважає Папа Бенедикт XVI, у найближчому майбутньому масових навернень не буде, історія не поверне назад, і християнство не стане знову явищем масовим – таким, що формує історію. Після страшних зловживань і відхилень, що відбулися в лоні Католицької Церкви, їй потрібно вдатися до глибокого очищення. Євангелізація Європи, очолювана Папською Радою з нової євангелізації, утвореною Апостольським посланням *Ubicumque et semper* від 21 вересня 2010 р., ставить перед собою мету – пошук адекватних форм проголошення Євангелія численним хрещеним, які більше не усвідомлюють сенсу приналежності до християнської спільноти (у Німеччині таких 31% населення, Франції – 35%, Великобританії – 23%, Нідерландах – 49%, Чехії – 52%). Відтак, йдеться спочатку про євангелізацію самої Церкви, щоб припинити поширені форми релігійної байдужості, що призводять до атеїзму.

4. Африканський континент в конфесійному вимірі поділяється на чотири чітко виражені мегарегіони. У Північному конфесійному мегарегіоні, який утворюють виключно арабські країни здебільшого колишніх французьких колоній, зберігається абсолютна і домінуюча перевага ісламу, який посідає в цих країнах статус державної релігії. Цей монолітний конфесійний мегарегіон, не сприйнятливий до християнства. Мізерна чисельність в ньому християн – це в абсолютній більшості іноземці: працівники нафтопромислів та дипломатичний персонал. Винятком є Єгипет, де 15% населення – християни-копти. Відтак, народи арабської культури ментально несприйнятливі до християнства. Іслам і в колоніальний період їх буття створював непрохідний бар'єр для їх християнізації тією ж високорозвиненою християнською культурою в той час цілком католицької Франції.

Інші конфесійні мегарегіони Африки – Східний, Західний, Центральний, Південний – заселені різними афро-негроїдними племенами, які донедавна дотримувалися традиційних африканських вірувань. Ще з колоніального періоду на цих теренах проводилася християнізація, конфесійні особливості якої залежали від релігійної приналежності держав-митрополій. Так сформувалися католицькі чи протестантські (англіканського, лютеранського, кальвіністського напрямку) країни-колонії.

За останні 25 років конфесійний ландшафт в названих чотирьох мегарегіонах Африки зазнав докорінної трансформації, яка відбувається в межах динамічного поширення християнства, стабільності існуючих там мусульманських спільнот і розшарування традиційних вірувань. Останні стали тереном змагань для їх християнізації чи ісламізації. Відтак, постійно звужуються кордони традиційних вірувань. Після занепаду християнства в Європі відбувається його ренесанс в Африці, яка за визначенням Бенедикта XVI, стає «духовними легенями» світу. Якщо у 1985 році в Африці було 50 млн. католиків, то у 2010 році їх чисельність збільшилася до 173 млн., тобто зросла у три з половиною рази. Разом із тим протестанти чисельно переважають католиків в Африці. Таким чином, чисельність християн на африканському континенті (з урахуванням 50 млн. православних в Ефіопії) дорівнює 423 млн., тобто складає майже половину населення Африки.

У Західному конфесійному мегарегіоні Африки (15 країн з 275 млн. населення) переважають мусульмани (46,8% населення), 35,3% – сповідують християнство, 17,4% дотримуються традиційних вірувань. Цей конфесійний мегарегіон залишається найактивнішою зоною католицької християнізації. Особливості конфесійного ландшафту цього мегарегіону дзеркально відтворюються в Нігерії (140 млн. населення): 44% – мусульмани, 38% – християни (з яких 20% – протестанти, 18% – католики), 48% населення дотримується традиційних вірувань, 2% належать до християнсько-тубільних церков і сект.

В інших конфесійних мегарегіонах Африки, де католицькі й протестантські Церкви активно проводять місіонерсько-проповідницьку

діяльність, здебільшого в її соціально-гуманітарних виявах, постійно зростає чисельність християнського населення, мінімальні позиції посідає іслам, традиційних вірувань дотримується близько 1/6 частина населення.

У Центральному конфесійному мегареґіоні (8 країн, 119 млн. населення) 81,3% населення – християни, 9,6% – мусульмани і 9,6% дотримується традиційних вірувань. У Східному конфесійному мегареґіоні (10 країн, 260 млн. населення) 62% населення – християни, 21% – мусульмани, 15,6% належать до традиційних вірувань. У Південному конфесійному мегареґіоні (13 країн і три островні території, 137 млн. населення) 82% – християни, 2,2% – мусульмани, 9,7% дотримуються традиційних вірувань.

Особливим феноменом африканської конфесійності є християнсько-тубільні церкви і секти, які поширені в більшості країн цього континенту. Вони охоплюють в окремих країнах від 1% до 5% населення. По суті, вони є продуктом інкультурації християнства в традиційні вірування, що в результаті призводить до змішаних форм культу, сакралізації засновників цих церков і сект і, зрештою, до спалахів екстремізму і фундаменталізму в процесі політизації цих конфесійних об'єднань та їх злиття з владними структурами.

І ще однією особливістю африканської релігійності є значне поширення бахаїстських парафій, які об'єднані в Національні духовні асамблеї. Чисельністю бахаїсти в окремих країнах Африки охоплюють від 0,1% до 0,7% населення.

5. Азіатський континент (4млрд. 587 млн. населення) – місце виникнення і поширення чотирьох великих релігій – буддизму, індуїзму, християнства й ісламу. Південно-Західний конфесійний макрореґіон Азії характеризується різким переважанням ісламу у 15 країнах Близького Сходу і Перської затоки, де чисельність мусульман сягає від 90% до 99% населення з державним статусом ісламу. Особливістю конфесійної карти цього мегареґіону є збереження в Іраку, Сирії, Йорданії, Ізраїлі, Лівані давніх східних православних і католицьких Церков. У більшості країн цього конфесійного мегареґіону сучасних форм християнства (католицизму і протестантизму) дотримуються в основному іноземні громадяни, які працюють на нафтопромислах і в дипломатичних установах.

До Центрального конфесійного мегареґіону належать країни, які були республіками Радянського Союзу – Киргизстан, Таджикистан, Туркменістан, Узбекистан і Казахстан. Після розпаду СРСР в цих країнах відбувся інституціональний ренесанс ісламу, який і в радянський період сповідувала більшість корінного населення цих країн, але в латентних, прихованих від влади формах і виявах. Чисельність християн в цих країнах різко скорочується. Більшість росіян, українців, білорусів, німців повернулися до своєї батьківщини, а прозелістична діяльність протестантів і католиків заборонена. Лише Казахстан у цьому відношенні є винятком. Значення ісламу тут істотно менше, ніж в сусідніх країнах. Майже третина населення

Казахстану вважає себе християнами (це здебільшого східні слов'яни, зокрема українці, які були депортовані до цієї радянської республіки на заслання). В Казахстані збереглися парафії греко-католиків, які належать до УГКЦ.

Південний конфесійний макрорегіон є суцільною зоною поширення індуїзму, який в Індії (1 млрд. 160 млн. населення) посідає абсолютно домінуюче становище. Особливістю конфесійного ландшафту цього макрорегіону є присутність в ньому значних релігійних меншин – мусульман, буддистів і християн. Так, наприклад, у самій Індії є спільноти так званих автохтонних християн святого Фоми (8 млн.), які за переказом тут існують нібито з часів апостольської місії Фому, а також християн західних напрямів (24 млн.), більшість яких належить до Римо-Католицької Церкви. Християнство за своєю чисельністю посідає 3 місце в цій країні після індуїзму, ісламу, залишивши позаду себе сикхизм, буддизм, джайнізм.

Цей конфесійний макрорегіон відзначається традиційною міжконфесійною толерантністю. Проте останнім часом трапляються в Індії спалахи напруги і протистояння між індуїстами і сикхами, мусульманами й індуїстами, а також антихристиянські випадки, спровоковані екстремістськими елементами, які проте нейтралізуються державною владою. І все ж у Південному конфесійному макрорегіоні зберігається відносна міжконфесійна толерантність. Так, в Бангладеш (157 млн. населення) 86% населення сповідує іслам поряд з 2% християн-католиків і протестантів. У цій країні останнім часом активізували євангелізаційну діяльність протестантські місіонери, зміцнює свої позиції Католицька Церква. Поліконфесійність характерна для Шрі-Ланки: буддистів – 68% населення, індуїстів – 15,2%, католиків – 8,5%, протестантів – 1%, мусульман – 7,3%.

Особливість конфесійної структури Східно-азіатського макрорегіону виявляється у паралельному сповіданні двох і більше релігій, а також в утворенні специфічних синкретичних форм релігійного сповідання, таких, наприклад, як синтоїзм-буддизм в Японії. Досить невизначеною в цьому конфесійному макрорегіоні є релігійна карта Китаю, де поруч з конфуціанством і даосизмом, за деякими джерелами, 13% населення дотримується буддизму, 4% сповідує іслам. Чисельність християн в Китаї достовірно не встановлена, оскільки офіційна китайська статистика не зовсім коректна. За ватиканськими джерелами в Китаї близько 2% християн, з яких 1,5% – католиків (чисельність яких дорівнює понад 20 млн.). Така ж невизначеність конфесійної ситуації в КНДР, де традиційно був поширений буддизм. Християнство за офіційними джерелами цієї країни сповідують 0,12% населення, решта населення вважаються атеїстами.

На фоні досить не визначеної офіційної статистики в названих країнах відрізняється чіткістю фіксація конфесійності в Південній Кореї (Республіка Корея) з 50-ти мільйонним населенням: буддизму дотримується 23% населення, понад 29% сповідує християнство, 8% вважають себе

конфуціанцями або прихильниками синкретичних буддійсько-конфуціанських сект, решта – 40% не визнає жодної релігії.

У Південно-Західному конфесійному макрорегіоні Азії панівною релігією є буддизм (у М'янмі, Таїланді, Лаосі, Камбоджі). Змішана конфесійність характерна для Сінгапуру, Брунею, Східного Тимору. Еталоном змішаної конфесійності у цьому макрорегіоні є Малайзія (30 млн. населення): 53% населення сповідує іслам, 19% – буддизм, 9,4% – індуїзм, 5% – християнство, інші – дотримуються конфуціанства, даосизму, сикхизму та синкретичних вірувань. Дві великі країни цього макрорегіону мають полярно протилежну конфесійну конфігурацію. В Індонезії (238 млн. населення) 87% сповідує іслам, 8% – належить до християнських церков, решта – дотримується конфуціанства, даосизму, сикхизму, буддизму, індуїзму та синкретичних вірувань. На Філіппінах (93 млн. населення) 90% сповідує християнство. Найчисельнішою і найвпливовішою в цій країні є Римо-Католицька Церква. 5% населення – мусульмани. Конфуціанство, даосизм, буддизм поширені серед китайців, які проживають на Філіппінах. Національна духовна асамблея бахаїзму об'єднує близько 8 тисяч малих парафій.

6. В Австралії, Новій Зеландії і численних островах Океанії завдяки активній діяльності католицьких та протестантських місій і проповідників поширилося християнство зі значною перевагою протестантських конфесій (англікан, пресвітеріан, методистів, п'ятидесятників, баптистів) і міцними позиціями Римо-Католицької Церкви. Найвпливовішою серед протестантських конфесій є Англійська Церква в Австралії. Конфесійна конфігурація Нової Зеландії значною мірою віддзеркалює конфесійну карту Австралії. Абсолютна більшість населення Папуа-Нова Гвінея (7 млн. населення) сповідує християнство (97% населення). Протестанти переважають над католиками (останні становлять 31% населення цієї країни). Серед протестантських конфесій домінують лютерани (27% населення)

Характерною особливістю Австралійсько-Океанійського конфесійного регіону є два історичні етапи його християнізації. Перший етап зумовлений передусім етнічним складом колоністів, які освоювали цей материк. Серед переселенців переважали емігранти з Англії, Шотландії та Ірландії, які відповідно поширювали тут англійство, методизм, пресвітеріанство, католицизм. Після Другої світової війни українські емігранти започаткували на цих теренах греко-католицькі парафії, кількість яких невелика (менше 20), але вони об'єднані в єпархію УГКЦ. Другий етап християнізації характеризується євангелізаційною діяльністю пізньопротестантських конфесій, які за останні 25 років значно посилили свій вплив як в Австралії і Новій Зеландії, так і на острівних територіях Океанії. Відтак, цей конфесійний макрорегіон загалом має переважаючу протестантську конфігурацію (близько 20 різних протестантських конфесій) з постійним зменшенням традиційних вірувань в результаті протестантської євангелізації.

7. Конфесійний ландшафт сучасного світу за маркерним визначенням кордонів країн і кордонів релігій остаточно не сформований. Його різючі зміни за останні 25 років (особливо в Європі, Латинській Америці й Африці) засвідчують про тривалість конфесійних трансформацій в ейкумені. Тенденції прогресуючої секуляризації, релігійної індиферентності, міжконфесійних переорієнтацій населення посилюватимуться. Разом із тим не виключається релігійний ренесанс в окремих регіонах світу на кшталт зростання темпів християнізації Африки і конфесійної протестантизації Латинської Америки. Православ'я не виходитиме за межі свого традиційного поширення, за певних політичних обставин в окремих східноєвропейських країнах (скажімо в Росії) статус Православної Церкви буде стабільним і набуватиме рангу, якщо не де-юре державної, то де-факто панівної релігії зі спробами виходу на терени всієї історичної Русі.

Конфесійна конфігурація Азії в найближчу і, очевидно, у віддалену перспективу не зазнаватиме різючих змін. На цьому величезному за територією і населенням континенті, де проживає більша половина людства, зберігатиметься буддійсько-індуїстський культурно-конфесійний тандем з міцними позиціями ісламу та прогресуючим проникненням християнства (католицизму і пізньопротестанських течій) в окремі країни.

Великою проблемою для сучасного світу, передусім Європи і Америки є іслам, темпи проникнення якого за умов глобалізації і міграційних процесів в традиційні християнські країни зростатимуть, створюючи напругу між ще нещодавно толерованим європейським мультикультуралізмом та непохитним мусульманським монокультуралізмом.

Україна залишатиметься поліконфесійною. Традиційна українська міжконфесійна толерантність і солідарне співжиття різних конфесій християнського напрямку та ісламу може слугувати взірцем для інших країн Європи, де все частіше відбуваються інциденти у зв'язку з мусульманським проникненням. Проблемними на найближчу перспективу залишатимуться відносини між Православними Церквами в Україні. Міжправославна криза посилюватиметься, якщо зберігатиметься втручання у міжправославні й православно-католицькі відносини зарубіжних конфесійних центрів. Разом із тим конфесійна карта України зазнаватиме певних корекцій з причини католицької та протестантської активізації в регіонах, де конфесійний ландшафт остаточно не сформований – на Сході й Півдні України. Захід і Центр України зі своїми конфесійними кордонами досяг найвищого рівня сформованості й на передбачувану перспективу залишатиметься стабільним.

2. Утопія єдиного християнства і Єдиної Християнської Церкви

Сьогодні, на зламі тисячоліть, утворилася унікальна для всього людства ситуація, яка ставить його, вперше за всю його історію, перед проблемою вибору і накресленням своєї подальшої долі, тобто спонукає розв'язати низку доленосних питань, які в комплексі, так чи інакше, зводяться до одного: «Чи є можливим подальше буття людства?», бо ж нерозв'язання (чи хибні розв'язання) наявних глобальних проблем сучасності означатиме його загибель (а, можливо, що й взагалі кінець усього живого на Землі).

XX століття довело, що розв'язання глобальних проблем сучасності (виходячи вже з того, що вони є загальнопланетарними) не є справою (та й не під силу) однієї соціальної групи, одного етносу, держави чи навіть континенту, оскільки вони виходять далеко за межі й можливості останніх. З небувалою гостротою дає про себе знати і криза ідеологій доби поступового переходу від модерну до постмодерну. Вона зачіпає всі без винятку сфери людського життя і передусім релігійну. І справа тут не стільки в тому, відповідає чи не відповідає релігія сьогодні запитам сучасної людини, чи дає вона відповідь на низку поставлених нею смисло-буттєвих питань, а чи ж можливим є те, що бодай хоча б сфера релігії не виступала одним із чинників, які посилюють чи провокують глобальні кризові трансформації суспільства, не відігравала б роль одного з головних дезорганізаторів, дезінтеграторів на шляху об'єднання людства. Бо ж релігійні відносини, впливаючи на політичні, економічні, національні й расові відносини, визначають у багатьох випадках відносини і міждержавні, і внутрідержавні, тобто зумовлюють психологію і дії груп, від яких буде залежати дієвість самого процесу об'єднання людства задля подолання кризових явищ сьогодення. Іншими словами - нині, як ніколи до цього, на представників всіх релігій покладається надія примирення.

У цьому плані перший крок був здійснений Римо-Католицькою Церквою, яка на Другому Ватиканському соборі вперше проголосила екуменічний шлях в історії християнства. І все ж, здавалося б на цілком своєчасне і вкрай необхідне рішення об'єднатися християнам перед лицем тотальної глобальної катастрофи, екуменічний рух XX століття став причиною ще більших конфронтацій між християнськими конфесіями, аніж ті, що були впродовж історії християнства до нього, оскільки розмірковування над проблемою християнської єдності неодмінно поставили кожен з конфесій перед з'ясуванням питання і якою мусить бути та єдина Церква, і яке віровчення вона буде обстоювати? А оскільки поняття «християнство» і «Церква», згідно з Новим Завітом, є поняттями тотожними, то проблема єдиного християнства стала розумітися не як проблема об'єднання християн в єдиній Церкві Христовій, а як проблема доктринальних компромісів, тобто, виходячи з того, що будь-яка християнська конфесія ґрунтується на певній доктрині, проблема об'єднання автоматично зорієнтовувала в бік визначення можливої єдиної для всіх християн доктрини. Утім, зважаючи вже на те, що відмінність конфесійних доктрин християнського світу, за Новим Завітом,

передбачає різність сповідань, а єдине християнство мусить уособлювати одне сповідання, це перетворило екуменічну ідею на цілком утопічну.

Загалом, наявність постійних конфліктів між християнськими течіями була притаманна ще ранньому християнству, так що акцентувати на конфліктогенності як рисі, що притаманна винятково сучасному християнству, було б неправильно. Так, незважаючи на заповіт Ісуса Христа перебувати його послідовникам у братерській любові один до одного, шанувати й зберігати єдність Церкви та її віровчення (Ів. 13:34-35; 17:20-21), релігія Євангелій практично з часу виникнення являє собою конгломерат церков і віросповідань, напрямків і течій, які зазвичай перебувають у постійній ідеологічній ворожнечі між собою.

Вже в Посланнях апостолів Павла, Петра, Івана, у Книзі Об'явлення Івана Богослова читаємо про наявні сперечання з проблем віровчення між окремими ранньохристиянськими громадами (Див.: Дії 15:24; 2 Кор. 11:4, 13, 26; Гал. 1:7; 2:4; 2 Пет. 2:1-22; 1 Ів. 4:1; Юда 3-16; Об. 2:2, 6, 14-15). «Стало відомо мені про вас, мої браття..., - писав ап. Павло, - що між вами суперечки. А кажу я про те, що з вас кожен говорить: я ж Павлів, а я Аполлосів, а я Кифин, а я Христів. Чи ж Христос поділився?» (1 Кор. 1:11-13). На наявних у ранньому християнстві постійних ідеологічних конфліктах і взаємних звинуваченнях у слідуванні єресі зауважував і відвертий антихристиянин, римський філософ-еклектик кінця II ст. Цельс. Зокрема, він писав: «Нехай не вважають, начебто я не знаю, що деякі з них (з християн – П.П.) визнають того ж само Бога, що й іудеї. Інші ж – іншого, конфронтуючого з цим, від якого й походить Син. Є й третій рід, який називає одних пневматиками, інших – психіками. Дехто проголошують себе гностиками, а деякі, визнаючи Ісуса, бажають разом із тим жити за законом іудеїв, як і маса іудеїв. Є також і сивіллісти. Я знаю також і симоніан, які називаються елленіанами як шанувальники (вчення – П.П.) Елени чи вчителя Елена, марцелліан – шанувальників Марцелліни, гарпократіан, послідовників Саломеї, послідовників Маріамни, Марти, маркіонітів, на чолі яких стоїть Маркіон. Кожен з них шанує іншого вчителя... Вони злословлять один проти одного найжахливішим чином, [вивергаючи] явні й таємні [прокляття]. Вони ні з жодного пункту не можуть дійти згоди. Вони у всьому бридяться один одним... Від усіх цих до такого ступеню розбіжних між собою [сект], ганебним чином викриваючих себе самих у суперечках, можна чути: «Для мене світ розіп'ятий, і я для світу» (Гал. 6:14). Християни, розходячись між собою у вченнях, говорять, що вони знають більше, аніж іудеї»¹⁷. Зауважимо, що саме наявний факт міжхристиянської конфронтації слугує для Цельса одним із головних аргументів беззмістовності ідеалів християнства.

Так чи інакше, але стан ідеологічних воєн, які тривали впродовж усієї історії християнської релігії силує визнати його як цілком природний. Причина такої внутрішньої конфліктності християнства криється, певно що, в

¹⁷ Цельс. Правдивое слово // Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. - М., 1990. - С. 304-305.

одному – первісне християнство не ставило за мету утверджувати догматично своє віровчення, бо ж чекало, за обіцянкою самого Спасителя, скорого встановлення Царства Божого як стану вищої божественної справедливості і добра на Землі (Мт. 16:28; Мк. 9:1; Лк. 9:27). Відтак основний акцент воно робило на усному проголошенні новозавітного вчення, яке було спрямоване винятково на те, аби підготувати людину гідно зустріти очікуваного нею кінця світу. Як такого, догматично вибудованого віровчення, як то видно з Нового Завіту, первісне християнство не мало. Та воно було йому й непотрібне в канун очікування кінця всього земного. Все, на чому зауважували його провісники, можна звести лише до кількох простих положень, прийняття яких й перетворювало людину на християнина.

Характеризуючи християнство перших віків, Ф.Енгельс справедливо зауважив, що воно, «... як небо від землі відрізнялось від пізнішої, зафіксованої в догматах світової релігії Нікейського собору; воно до невпізнанності не схоже на останнє. У ньому немає ні догматики, ні етики пізнішого християнства; але зате є відчуття того, що ведеться боротьба проти всього світу і що ця боротьба увінчається перемогою; є радість боротьби і впевненість у перемозі, що повністю втрачені сучасними християнами...»¹⁸.

«Християнське вчення, - зауважує сучасний російський християнський філософ Л.Корочкін, - початково виступило як система моральних принципів, дотримання яких було вже достатнім, щоб вважатися прихильником цього вчення, (тобто бути – П.П.) християнином»¹⁹. Єретиком чи антихристиянином оголошувався виключно тільки той, хто «не визнавав Ісуса Христа, який прийшов був у тілі» (1 Ів. 4:2-3), цебто не хотів бачити у ньому Месію, не вірив у його жертвну смерть задля спасіння людства, не бажав сповідувати християнські морально-етичні норми.

Якщо спробувати застосувати це ранньохристиянське мірило істинності до всіх існуючих сьогодні християнських конфесій, то, як виявляється, всі суперечки, взаємні образи у поширенні ересі будуть виглядати тільки пустим базіканням, оскільки всі вони дотримуються головного – положення про те, що Спаситель «прийшов був у тілі», а відтак на цій підставі всі вони мусять визнаватися за істинні і жоден із них, у такому разі, не може бути єретиком. Як бачимо, конфлікти провокуються не стільки самим Новим Завітом, скільки відмінністю традицій, догматів, Символів віри, різного роду ухвал тощо, які обстоює окремо та чи інша конфесія і які здебільшого не мають нічого спільного з елементарним, доступним для розуміння кожному неосвіченому, віровченням і традиціями ранніх християн, принаймні, як про це можна судити з новозавітного канону, але про це дещо нижче.

Центром усього християнського вчення, його суттю є славнозвісна Нагірна проповідь. Саме в ній Спаситель виголошує головні положення свого

¹⁸ Енгельс Ф. До історії первісного християнства // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. В 30-ти т. - Т. 22. - К., 1965. - С. 453-454.

¹⁹ Корочкин Л.И. Христианство и судьбы человечества. Размышления о сути христианства. - М., 1991. - С. 43.

вчення, сповідуючи які людина переходить із беззмістовної периферії своєї істоти до сутнісного центру свого буття, відроджує втрачене з причини гріхопадіння своє божественне начало – «образ і подобу Божу», наближаючись в такий спосіб до Бога, його праведності і святості, а відтак – до справедливого й гідного людини життя. Втім треба усвідомлювати те, що Нагірна проповідь – це не сухий морально-етичний кодекс, а тільки керівництво до нових відносин людини з Богом, до «нового життя», яке водночас неможливо розпочати для віруючого самотужки, тобто поза Богом, а лише «з Христом і в Христі».

Примітно, що Євангелії не писалися з тим, аби дати якийсь чіткий виклад християнської доктрини, буквально передати всі слова та дії Ісуса Христа, а лиш задля того, щоб дати основне – переконати читачів, що галілейський тесля Ісус виявився Сином Божим і обіцяним старозавітними пророками Спасителем, з тим, щоб розкрити лише суть його вчення. І їхня суперечливість (як канонічних, так і апокрифів) яскраво доводить це. Заувагу на те, що первісне християнське вчення ніхто з ранніх християн не ставив за мету викладати у письмовій формі подають і тексти послань, в яких його попросту немає, а є лише коментар і розкриття окремих його положень (і то вже для тих, хто був базово знайомий з ним). У цьому контексті стає цілком зрозумілим те, чому сьогодні нам часом надто важко осмислювати окремі місця, скажімо, у посланнях апостола Павла, бо ж вони писалися для тих, хто був християнином, тобто вже сповідував християнське віровчення. Більше того, у першому столітті нікому не спало б й на думку вибудовувати віровчення християн на підставі якихось існуючих текстів. Все, чим керувалися християни перших століть, була усна авторитетна апостольська традиція.

На відсутність у Новому Завіті чіткого панорамного викладу християнської доктрини вказує й сама його стилістика. Власне кажучи, до текстів Нового Завіту лише з натяжкою можна застосувати поняття «релігійний закон», оскільки в них немає ні чітких заповідей, ні церемоній, ні організації релігійного життя, ні вчення про священство, як то наявне у Старому Завіті, зокрема в Торі. Весь Новий Завіт у масі своїх положень зводиться тільки до однією стрижневої, за словами Христа, «нової» заповіді любові, яка варіативно дублюється в різних текстах Нового Завіту (Ів. 15:12; Рим. 12:9-10; 1 Кор. 13:1-8; Фил. 2:3-4; 1 Сол. 4:9; Євр. 13:1; 1 Ів. 3:11 та ін.): «Нову заповідь Я вам даю: Любіть один одного! Як Я вас полюбив, так любіть один одного й ви!» (Ів. 13:34).

Парадоксально, але з огляду на постійні суперечки між християнами впродовж двох тисячоліть, приходимо висновку, що Ісусова заповідь любові, яка передбачає милосердя, довготерпіння, всепрощення, так і не була зреалізованою між тими, хто називає себе християнами. І справді, якщо прислухатися осібно до зауваг представників усіх конфесійних утворень протягом історії християнства, то ми мали і маємо суцільно сектантське і єретичне християнство. Складається навіть враження, що істинне

християнство мало місце тільки в першому столітті і то обстоювалося безпосередніми учнями Ісуса Христа, тому що в тому вигляді, в якому воно стало поширюватися вже в II-III століттях, воно стало являти надзвичайно складне, заплутане і суперечливе віровчення, єдність якого вдавалося утримувати лише великими зусиллями і то здебільшого зовнішніми щодо цього чинниками.

Так, зі смертю останнього з апостолів і тих, хто був безпосереднім слухачем проповідей Ісуса, християнство починає помітно обростати під впливом еллінізму і східних релігій різного роду «чужорідними» елементами, серед різноманіття яких затирається його первісна морально-етична основа і спрямованість. З II століття, власне, Ісусове християнство впевнено трансформується на культ Ісуса Христа з усіма необхідними для цього атрибутами (пантеоном святих, положеннями про храм, складними обрядами тощо). І це зрозуміло, оскільки релігія розповсюджувалося не у вакуумі, а в конкретному середовищі. В ньому ж, як відомо, завжди існують звичаї і настанови народного характеру, традиційні релігійні уявлення. З огляду на це, історію християнства, повною мірою, можна впевнено називати, з одного боку, історією асиміляції, адаптації та імпровізації з перевагою то однієї, то іншої сторони, одного впливу над іншим, зрештою – однієї конфесії над іншою, а з іншого - й історією поступового і динамічного відходу від вчення його засновника.

А оскільки записаного вчення не залишив після себе ні сам Ісус із Назарету, ні загалом перші його послідовники, то всі спроби Реформації, неоортодоксії, неопротестантизму, неохристиянства реставрувати християнське віровчення і життя християнської громади часів апостолів, незважаючи навіть на те, що розуміння новозавітних положень з кожним століттям стає, за словами богословів, все дедалі глибшим, виявилися марними. Більше того, саме це блага прагнення повернути християнству його первозданність спричинило масу нових міжхристиянських конфліктів і деномінаційних новоутворень.

Зважаючи на позицію окремо кожної християнської деномінації, всі вони осібно вважають себе істинними, а у поєднанні – всі вони без винятку є єретики і сектанти. А все тому, що у світлі Нового Завіту, а відтак і віровчень всіх християнських конфесій, істинною може бути завжди тільки одна Церква, оскільки вона є містичним тілом Христа (Еф. 4:3-4; 1 Кор. 12:20). Зауважимо, що деякі з західних богословів ще у XIX ст. намагалися витлумачити деномінаційність як норму для християнства. Для обстоювання своєї позиції вони навіть використали євангельську притчу «Про виноградину і галуззя» (Ів. 15:1-11), в якій, як на їхній погляд, Ісус, прогнозує виникнення всіляких християнських течій, а відтак й легалізує їхнє існування у середовищі єдиної Церкви. Звідси – християнство треба розуміти як єдність у різноманітті. «Я правдива Виноградина, - зауважує євангельський Ісус, - а Отець Мій – Виноградар. ... Я – Виноградина, ви – галуззя!».

Проте нині, як і століття тому, християнство вперто намагається вирішити дилему: хто – справжній християнин, а хто – ні, яка конфесія є істинна, а яка ж ні. І, по суті тоді, ні про яке доктринальне об'єднання християнства й гадки бути не може.

Ось, як, наприклад, подібна позиція висвітлюється окремими представниками православ'я. «Екуменічна «теорія гілок» (*branch-theory*), згідно з якою Церква розділена на православну, католицьку і протестантську «гілки», знаходиться в повному протиріччі зі вченням Православної церкви. Єдність і єдиність Православної Церкви завжди сповідувались, починаючи зі святих Апостолів, усіма святими Отцями й вчителями Церкви, Цим і пояснюється палка ревність святих Отців, що проявляється при будь-якому відділенні і відпадинні від Церкви, рівно як і їхнє строге ставлення до єресей і розколів»²⁰. З іншого боку, в окремих православних працях древо Церкви подається в наступному вигляду. Бує і квітне лише «православна» гілка, а ті, що позначають католиків, протестантів і неохристиян є сухими²¹. «Тільки духовні сліпці можуть не здригнутися від апокаліптичного жаху, екуменічних зустрічей і асамблей, кожна з яких незмінно знаменує собою новий ступінь духовної деградації»²².

Католицька Церква дещо інакше витлумачує існування «гілок» в християнстві. «Нажаль, протягом віків серед учнів Христа не раз виникали поділи. Ці поділи аж ніяк не те ж само, що і природне різноманіття, яким відрізняються помісні чи окремі Церкви і в якому присутній і виражається єдина Церква Христова. ... Так протягом віків сформувалось різноманіття помісних Церков, яке сприяло і продовжує сприяти духовному збагаченню Вселенської Церкви, не приносячи шкоду єдності»²³. І ще: «Єдність Церкви розкривається у двоїстому аспекті: вона є її характерною рисою, глибоко вкоріненого у самій Божественній єдності Пресвятої Трійці, але за неї несуть відповідальність також і віруючі, які повинні його сприйняти і втілювати в життя»²⁴.

Як це слідує з останнього твердження, єдність Церкви за екуменізмом ґрунтується передусім на єдності у сприйнятті догмату Пресвятої Трійці. Однак вже це саме по собі не може бути об'єднувчим мотивом і стимулом на тій підставі, що розуміння цього догмату окремими «гілками» християнства розуміється по-різному, у тому числі католиками і православними. Так що всі твердження про повернення «гілок» до єдності Церкви не є можливим, бо ж всі ці «гілки» є доктринально різними, а відтак не єдиними за своєю суттю. Ми тут не будемо вже говорити про доктринальну відмінність у лоні

²⁰ Перепелкітна Л. Екуменізм – путь, вєдуций в погібєль. - СПб., 1992. - С. 6

²¹ Див. напр.: Кобзарь С., диакон. Почему я не могу оставаться баптистом и вообще протестантом. - Донецк, 2004. - С. 296.

²² Перепелкітна Л. Екуменізм – путь, вєдуций в погібєль. - С. 3.

²³ Иоанн Павел II. Верую в Церковь Единую, Святую, Вселенскую и Апостольскую. - М., 2000. - С. 725-726.

²⁴ Там само. - С. 728.

протестантизму і неохристиянства. Іншими словами, кожна «інша» Церква обстоює своє оригінальне віровчення і саме це її вирізняє з-поміж усіх інших. Доктрина, віровчення за Новим Завітом є завжди священним, а відтак й істинним, цебто незмінним. То ж чи можливим є доктринальна єдність між християнами? – Однозначно – ні!

На нашу думку, встановити сьогодні, що є істинним християнством, а тим паче вірити у відродження віровчення первісної християнської громади, абсолютно неможливо, оскільки нинішнє християнство вже надто далеко відійшло від початкового Ісусового християнства, втративши з ним будь-який зв'язок. «Слід пам'ятати, - зауважують у своїй книзі «Відповідь - у Біблії» протестанти Г.Морріс та М.Кларк, - що сьогодні не може бути істинної Новозавітної Церкви з тієї очевидної причини, що у Церкви в період Нового Завіту (тобто в I столітті – П.П.) ще не було для керівництва (писаних текстів – П.П.) Нового Завіту, як у нас! Одначе, незалежно від місцевих і часових відмінностей, істинною Церквою в біблійному контексті буде будь-яка місцева громада, яка визнає Господа Ісуса Христа в ролі свого Глави, приймає Священне Писання як богонатхненну і повністю авторитетну основу своєї доктрини і практики...»²⁵.

Відтак кожен, хто спробує відтворити сьогодні на тій чи іншій підставі віровчення первісної християнської громади, зрештою отримає не що інше, як тільки нове деномінаційне віровчення, а по суті, говорячи мовою конфесійного богослов'я, нову ересь. Інакше кажучи, кожна існуюча конфесія, так чи інакше, але прагне монополізувати християнство, довести, що тільки обстоюване нею віровчення і є тим єдиним, проголошуваним безпосередньо Ісусом Христом та його апостолами, віровченням. А факт його «істинності» витікає вже з того, що ця конфесія існує, а відтак не визнає чинними для себе всі інші конфесійні віровчення. Обстоюючи свою оригінальну доктрину вже в такий спосіб, вона засуджує, як еретичні, всі інші. Останнє чітко доводить, що екуменізм зі своїми ідеями «єдиного християнства», «нового християнства» є не чим іншим, як прагненням монополізувати християнство в одній, тепер вже новій «єдиній» християнській конфесії, а фактично – виокремленням в його межах нової деномінації, бо ж якщо це «нове» об'єднане християнство проігнорує хоча б одна з якихось конфесій, то весь екуменізм зведеться нанівець як шлях, що нездатний зняти існуюче в межах релігії Євангелій протистояння.

Усе це підводить нас до досить песимістичного висновку: християнство завтрашнього дня буде, певно що, таким же розділеним і ворожим саме в собі, як то спостерігалось і століттями до цього, спостерігається нині. Бо ж якщо християнської єдності не було досягнуто в період від апостольського часу до наших днів, причинами злагоди в ньому не були ні війни, ні суспільно-політичні, ні економічні кризи, то наївно думати, що загроза загибелі людства (і це при тому, що, за традиційними християнськими поглядами, есхатологічні уявлення є очікуваними і бажаними) зможе бути чинником цього об'єднання.

²⁵ Морріс Г., Кларк М. Ответ – в Библии. - М., 1993. - С. 185.

Вірити у вселенське братство християн й ідею об'єднання всіх конфесій у єдину Церкву Христову може лише далека від внутрішніх проблем християнства особа, а чи ж формальний чи номінальний християнин. Якщо й можливі певні конвергентні процеси в християнстві, то їх під силу зробити тільки номінальним християнам. Втім номінальні віруючі, хоча й складають переважну частину деномінацій, не є у світлі християнських доктрин істинно вірними, тобто, по суті, не є християнами. Будь-які спроби «загнати» християн в єдину Церкву шляхом компромісів між віровченнями не тільки приречені наперед на неуспіх, а й вони насичені новими конфліктами (і то не лише релігійними).

«Розділення, безумовно, суперечать замислу Христовому, - зазначає Папа Іван Павло II. - Неможливо собі уявити, щоб та Церква, яку заснував Христос... не була б єдиною. ...Треба визначити, де саме лежить рів очевидного розділення, переступивши який не можна не пошкодити віру»²⁶.

Справді важко усвідомити, щоб релігія, яка плекає заповідь любові до ближнього, водночас так ненавиділа його. На думку теологів, цей «рів очевидного розділення» пролягає не в різності конфесійних вчень, обрядів і традицій, а в загальному занепаді християнської віри як «віри в Христа, Сина Божого»²⁷. Проте, як на нас, проблема лежить у відсутності серед християн взаємоповаги, милосердя, а відтак – любові до ближнього свого, тобто до свого одновірця.

Зважаючи на зауваги теологів, якщо конвергентні процеси в християнстві залежать тільки від занепаду віри (і це визнає християнський світ), то тоді постає питання що стоїть на заваді скасувати його? А справа полягає в тому, що ця теологічна теза, також як і екуменізм, є нездійсненною, утопічною, бо ж навіть якщо й увесь християнський світ покається у своєму безвір'ї (хоча це – також утопія), сама по собі віра в Ісуса Христа не приведе всіх християн до єдності у віровченні, бо ж не віра визначає віровчення, а віровчення визначає віру, тобто тільки останнє виступає головним критерієм її істинності, а воно мусить ґрунтуватися завжди на Новому Завіті. А оскільки в ньому відсутній, як ми про це вже зазначали вище, чіткий виклад власне релігійного закону як такого, то проблема каяття християн у занепаді їхньої віри стає нерозв'язною.

І справді, як можна сьогодні об'єднати між собою, скажімо, Свідків Єгови, православних, мормонів і католиків, коли вони, з огляду на їхні доктрини, традиції і богослужбові тексти, власне, сповідують різних Ісусів Христів, а тому й різних богів, оскільки, згідно з Біблією, єдностайність у віровченні передбачає єдностайність у вірі, спільність визнання одного Бога? Згадаймо в цьому контексті хоча б про конфлікт між протестантами і католиками в Англії, про протистояння Московського Православ'я і Ватикану.

Наприклад, один з найбільш активних членів екуменічного руху при Константинопольському Патріархаті, архієпископ Американський Яків, який у

²⁶ Иоанн Павел II, папа. Преступить порог надежды. - М., 1995. - С. 185-186.

²⁷ Мельников А., Харьков В., Генрих Э. Религия антихриста. - М., 1991. - С. 32.

церковних колах славиться своїм «провокаційним модернізмом», обстоює думку про необхідність появи «нового християнства», яке мусить базуватися на цілком інших – нових поняттях і визначеннях (we are in need of a New Christianity, based on entirely new perceptions and definitions). До речі, ідею «нового християнства» у свій час відкрито став проповідувати і Папа Іван XXIII. Так ось, архієпископ Яків мотивує це тим, що стриженеві положення традиційного християнства сьогодні виявляються надто застарілими для сучасної людини, оскільки нові досягнення людства далеко перевершили старі елліністичні ідеї. «Ми не можемо вчити людей тому християнству, з яким ми самі колись познайомилися...»²⁸.

Так, прихильниками «нового християнства» у США було відкрито так званий «храм порозуміння», а також утворено «Союз об'єднаних релігій», головну мету діяльності якого має складати створення загальнолюдських символічних храмів в різних частинах світу. Принагідно зауважимо, що названий союз обстоює, поруч з ідеєю об'єднання всіх релігій в одну з тим, щоб «розбудувати світ, який буде жити в єдності і згоді», також ідею «встановлення нового світового уряду як єдиної істинної міжнародної влади», як тієї дієвої сили, яка одна зможе віднайти «вірне розв'язання всіх проблем людини»²⁹.

Утім «нове християнство» цього Союзу передбачає не тільки відхід від «старих елліністичних ідей», а по суті заперечення євангельської ідеї як такої. Воно зрештою прямо передбачає створення нової релігії, яка буде ґрунтуватися на конгломераті ідей, запозичених з таких релігій як буддизм, іудаїзм та іслам. Якщо обстоювати екуменізм у дусі синкретизму й об'єднання різних духовних традицій різних релігій, а з усього видно, що екуменістична ідея стає дедалі потужніше розумітися саме так, то щось добре з нього (екуменізму) людство не отримає, адже він болюче вдарить не по одному християнству, а й тепер вже й по інших світових релігіях, а відтак і по конкретним культурам, націям та державам. По суті, такий християнський екуменізм вже не має чогось спільного з християнством, а є відкритим гуманістичним ідеалізмом та утопізмом, бо ж з християнства вилучається його головний наріжний камінь – Біблія як критерій істинності віровчення, як нормативний морально-етичний закон і головне – сама євангельська звістка.

Більше того, незважаючи на певне обнадіювання екуменістів у скорому примиренні й об'єднанні християнства, екуменізм так і не випрацював скільки-небудь чіткої та переконливої моделі того, якою мусить стати та Церква майбутнього, в якій будуть подолані всі розколи другого тисячоліття християнської ери. Якщо прихильники екуменізму вважають, що, створюючи «нове християнство», у такий спосіб буде скасоване міжконфесійне

²⁸ Цит. за: Савва (Янич), ієромонах. Вероотступничество // Ортодоксия и гиперортодоксия: материалы по межконфессиональным связям: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.ortho-hetero.ru/history/90>

²⁹ Апостолы экуменизма // Русская линия: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: http://www.rusk.ru/Press/Almanac/Alm10_11/a10_2.htm

протистояння, то вони глибоко помиляються. Істинне об'єднання християн не може і не повинне спотворювати в будь-який спосіб саму християнську ідею. Екуменізм – це передусім боротьба за повернення чистоти віри, повернення моральних засад в життя християнського суспільства, повернення людини через віру її в надію в її щасливе майбутнє, а не жалюгідне загравання з іншими релігіями з надією віднайти в їхніх віровченнях і традиціях для себе якісь нові ідейні костилі.

Зважаючи на те, що загалом християнство ХХ століття відзначають дві крайнощі – модерністська гуманізація релігії Євангелій і євангелічне її обоження, то, певно що, гармонію треба вбачати у віднайдені рівноваги між ними. А це реально зробити винятково на основі оцінювання цих двох тенденцій у контексті Нового Завіту як єдиного критерію і мірила, що визнається всіма віруючими. Іншими словами, екуменізм можливий, але уможливлення його залежить від того, який зміст вкладається в нього. Якщо він загрожує християнству смертю, то ним навряд чи буде перейматися весь християнський світ.

Як на нас, доки всі без винятку християни не усвідомлять, що доля людства з часом все більше буде залежати від єдності землян, що вузькоконфесійна зацикленість християнства стоїть на заваді консолідації всіх людей, що плідне відродження християнської як загальнолюдської моралі в суспільстві можливе спільними зусиллями, що чвари між християнами, говорячи тут мовою християн, не грають на користь євангелізації світу і «спасіння» людей, доти ідея єдиного християнства буде нездійсненною. Відтак мова може йти не про «оцерковлення», а тільки про істинну євангелізацію суспільства, яка мусить передбачати не нав'язування тій чи іншій людині думки про істинність якоїсь однієї конфесії, а про культивування в ній образу й подоби Бога, про орієнтацію її до віднаходження в християнстві для себе нових смислів життя, усвідомлення значимості себе як особистості, того, що вона виступає не лише знавцем і носієм вищої істини буття, а й засобом реалізації у світі чогось більш цінного. І це важливо робити саме зараз, коли техногенна цивілізація вибиває з людини все людське, знищує її віру саму в себе, нищить її як особистість, усвідомлення її творчої ролі у світі в ролі вінця Божого творива.

Проте допоки що на сучасному рівні науково-технічного і демографічного розвитку взаємовідносин різних суспільств, народів, держав між собою, як і до цього - в історії, ідея консолідації людства, як водночас і сама ідея єдності християнства, є нездійсненною мрією. Подальше буття людства, швидше за все, буде продовжувати протікати у формі розділяючих світоглядів, які напевне, зрештою, приведуть колись до загального знищення, загибелі цивілізації взагалі, а може й всього живого на Землі³⁰.

«В епоху постмодернізму, тотальної дехристиянізації і поганізації Європи, коли хитаються всі опори людського існування, саме християни покликані відповісти, і відповісти вагомо, на виклики нашого часу. Це можна

³⁰ Гусейнов А. Золотое правило нравственности. - М., 1988. - С. 238.

здійснити тільки в єдності. Нікуди подітися, нам усім – православним, католикам, протестантам – треба відповідати на ці виклики часу, на ці запити розгубленої сучасної людини, яка гине від індивідуалізму, егоїзму, що роз'єднують її зі всіма. Така людина, якщо вона стає на шлях духовного пошуку, не може бачити Церкви розділеної в самій собі. Вона не піде туди, де наявне внутрішнє роз'єднання. Саме це роз'єднання може виявитися для неї перепорою, що загороджує дорогу до вічності, до спасіння»³¹.

Відтак ідея єдності сучасного християнства мусить розумітися не як єдність доктринальна між різними гілками християнства, а як єдність, що ґрунтуються на співпраці між конфесіями, співпраці на міжцерковному, а то й навіть на позацерковному ґрунті. У цьому контексті проблема єдності християнства не потребує втручання у цей процес держави. Це буде тільки загострювати об'єднавчі процеси. Таке розуміння ідеї єдності не буде загострювати міжконфесійні чвари щодо визначення, хто є найістиннішим, а хто – ні, хто є вірним, а хто – єретик. Більше того, воно передбачає поважливе ставлення до інакомислячих християн, до іншої християнської доктрини, до іншої Церкви. Зараз, як ніколи до цього, актуальною постає виконання всіма християнами заповіді Христової про любов, згідно з якою любов передбачає й любов до ворога. Час розкидання каміння минув і настає ера «збирання каміння».

3. Православ'я в перспективах світового екуменізму

Спроба спрогнозувати перспективи будь-якого розвитку і в той спосіб підняти завісу над невідомістю ніколи не вважалася вдячним заняттям. Коли ж мовиться про ідеальну перспективу світового екуменічного руху, що має на меті досягнення міжцерковного зближення та єдності в глобальному масштабі, то певне тільки Богу відомо, коли подібне може статися (якщо таким засягам взагалі суджено коли-небудь здійснитися!). Бо ні минуле, ні сьогодення у цьому сенсі особливого оптимізму не навіюють. Тому навіть в постановочній частині екуменічні ініціативи сучасності в їх православній оцінці та перспективі потребують пильного й всебічного вивчення як з огляду на багатий історичний досвід вирішення проблеми міжцерковної єдності в межах християнства, так і ті богословські апробації, що нерідко характеризувалися спільністю бажань, однак врешті-решт до остаточного зняття догматико-канонічних суперечностей так і не призвели. При цьому маємо бути свідомі, що поняття «екуменізм» та його похідні утворення (екуменічний світ, екуменічні собори, екуменічний синод, екуменічний рух, екуменічні ініціативи, екуменічне богослів'я, екуменічні відносини, екуменічна

³¹ Арсеній (Соколов), ієромонах. Християнство сьогодні. Взгляд из Испании: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://foryou.kherson.ua/slovo.1011.1.html>

еклезіологія, біблійний екуменізм...)³² має широке смислове поле, стосуючись всіх, хто причетний до цього руху, або чії дії (=діяльність) узгоджуються з логікою його цілей. Хоча за всієї порізненості та смислової багатогранності терміну «екуменізм» зрозуміло, що йдеться про рух, який концептуально правомірно розглядати в двох вимірах – широкому й вузькому. «Широкий екуменізм, – зауважує американський дослідник П. Фен, – розуміється як офіційний рух, який залучає християн до діалогу з віруючими інших релігій – іудеями, мусульманами, буддистами, індуїстами, зороастрійцями, даосами, конфуціанцями, джайністами, сикхами, синтоїстами, послідовниками племінних (африканських) релігій та таких нових релігійних рухів, як Церква уніфікації тощо».³³ Тоді як звужене трактування екуменізму, попри розмаїтість форм його вияву, зводиться до міжхристиянського зближення, а в ідеалі – й до єдності між християнами різних конфесій та деномінацій, чим традиційно упродовж сторіч чи не найбільше опікувалися та й продовжують перейматися представники Римо-Католицької Церкви.

В цьому сенсі ненастанне дбання впливових екуменічних організацій (передусім Всесвітньої Ради Церков³⁴, Всесвітньої конференції руху «Віра та устрій» та Католицької Ради Єпископів!) про православно-католицьке примирення здається органічним і невіддільним аспектом екуменічного руху, довкола якого об'єднано понад 350 релігійних структур з більш ніж 100 країн світу і який в кількісному вираженні нараховує біля 550 мільйонів послідовників. Хоча в розрізі нашої теми не менш важливо знати й виходити з того, що йдеться передусім про протестантський рух як за домінуючим числом представництв у Всесвітній Раді Церков³⁵, так і за релігійними цілепокладаннями³⁶. То ж, кажучи про перспективу Православ'я у світовому екуменічному русі, ми, вочевидь, мали б виходити з теоретичної максими – членства в його головному керівному органі, яким є Всесвітня Рада Церков, «вселенської» повноти, а коли так не є, то констатувати реальний стан речей, виходячи з якого, скажімо, Грузинська Православна Церква 1997 року припинила в ній своє членство, а окремі Православні Церкви (зокрема, Єрусалимська Православна Церква) є лише її номінальними членами або

³² Яроцький П. Екуменізм: стан, проблеми сучасного розвитку // Релігійна свобода. Науковий щорічник. – К., 2006. – № 6. – С. 41.

³³ Цит. за кн: Кисельов О.С. Феномен екуменізму в сучасному християнстві. – К., 2009. – С. 9.

³⁴ Всесвітня Рада Церков була створена 1948 року внаслідок об'єднання Міжнародної місіонерської ради, що постала з ініціативи протестантів на Всесвітній місіонерській конференції (Единбург, 1910) з протестантськими організаціями «Віра й порядок» та «Життя й діяльність».

³⁵ До Всесвітньої Ради Церков входить значне число протестантських конфесій та деномінацій (у тому числі Лютеранська, Англійська та Кальвіністська Церкви, Всеафриканська конференція церков, Всесвітня студентська християнська федерація тощо)

³⁶ Овсиенко Ф. Г. Екуменізм // Религиоведение. Энциклопедический словарь / Под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. – М., 2006. – С. 122.

схиляються до перегляду засад діяльності Всесвітньої Ради Церков (Російська та Болгарська Православні Церкви). Під цим же оглядом слід розрізняти екуменічні покликання Римо-Католицької Церкви, яка, не будучи членом жодної з поймаєних організацій (але маючи в них своїх уповноважених представників!), розвиває, як на те вказує А. Юраш, «екуменічні контакти паралельного рівня з православними, лютеранами тощо, підкреслюючи таким чином свою виключну позицію у світовому християнстві»³⁷. Принциповим уявляється й те, що до середини ХХ сторіччя, а властиво до кінця тривалого понтифікату Римського Папи Пія XII (1939-1959), єдність християн уявлялася можливою тільки в лоні Римо-Католицької Церкви, тоді як із прийняттям екуменічного декрету «Unitatis redintegratio» («Сприяючи єдності»), що дістав вищу санкцію на II Ватиканському соборі 1964 року, означений підхід зазнав суттєвих корекцій.

Знайшли вони відображення та подальший розвиток і в численних енцикліках, а також повчаннях римських пап, із яких витікає, що повнотою всіх засобів до спасіння володіє Римо-Католицька Церква. Проте при цьому й іншим християнським (і не тільки!) Церквам не відмовляється в благодатності (нехай частковій!) ними звершуваних таїнств. Власне твердження, виходячи з якого всі хрещені в ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа є християнами, а відтак і членами єдиної християнської Церкви, стало найвагомішою еклезіологічною підставою для розгортання екуменічного руху.

Знаковими під цим оглядом постають окремі положення енцикліки Римського Папи Павла VI «Ecclesiam Suam» («Його Церква», 1964), в якій, зокрема, виділяється чотири «світоглядні кола» за ступенем їх духовної близькості до Католицької Церкви... Перше, найширше і найвіддаленіше коло – атеїсти. Мета діалогу – протистояння розповсюдженню атеїзму через переконання «безбожників». Друге коло – всі люди, котрі вірують в єдиного Бога, але не є християнами (іудеї, мусульмани і «послідовники великих афро-азійських релігій»)... Третє коло – християни, які не належать до Католицької Церкви. Такий діалог понтифік називав екуменічним... І останнє коло – самі католики, які відносять всередині Католицької Церкви усвідомлюють також у формі діалогу»³⁸.

А це означає, що сама спроба спрогнозувати теоретичну ймовірність екуменічного поступу, а в нашому конкретному випадку – передбачити майбутнє православ'я у світовій екуменічній перспективі, з необхідністю включатиме не тільки вирозумлення на історичній проблематиці православно-католицьких взаємин та їх поточному стані, але й урахування того, що коло учасників екуменічного руху є доволі широким і в ідеальній заданості мало б включати «вселенську» повноту його 14 автокефальних Православних Церков. Адже кожна з них, попри відсутність віронавчальних розходжень, має власний історичний досвід та неоднозначне розуміння перспектив екуменічного руху.

³⁷ Юраш А. Українські Церкви: в центр чи на узбіччя світових екуменічних процесів? // Людина і світ. – 1999. – № 10. – С. 7.

³⁸ Там само. – С. 49.

Крім того, ідеологи екуменізму свідомі, що в християнському світі існує чимало уніатських Церков, серед яких Мелхітська, Малабарська східно-сирійського обряду, Маланкарська західно-сирійського обряду (Індія), Халдейська (Ірак), Маронітська (Ліван), а також їхні вірменська, румунська, ефіопська, закарпатська, чеська, югославська та інші посестри, тобто ціла мережа Церков, які постали на різних материках та континентах земної кулі³⁹. До цієї ж когорти належить також Українська Греко-Католицька Церква, що, нараховуючи близько 5 мільйонів віруючих, займає чільне місце на церковно-релігійній карті сучасної України та світу.

А що відродження уніатських Церков на межі 80-90-х років ХХ сторіччя стало своєрідною перевіркою екуменічного руху на адаптивну здатність та життєву придатність, доводити зайве. Принаймні богословські обґрунтування самого феномену їхнього постання були й залишаються на диво строкатими і зазвичай характеризуються полярністю підходів, неминуче позначаючись як на оцінках, так і баченні перспектив розвитку. Реакція чоловічих представників Православних Церков і, насамперед, Російської, Болгарської, Румунської, Сербської та Грецької Церков на обставини відродження і правову легалізацію діяльності уніатських церков, що стали можливими з розпадом СРСР та країн соціалістичного табору, в цьому сенсі може вважатися показовою. Згадати б, зокрема, еклезіологічні та праксеологічні аспекти невдоволень, які висловлювалися в православних колах з приводу відібрання віруючими уніатських церков Румунії, України, Чехії та ін. тих храмів, які раніше належали їм і повернення яких вважалося останніми звичайним актом відновлення історичної справедливості. Уже належним чином висвітлені у відповідній літературі, в тому числі й тими науковцями та богословами, що стали учасниками Міжнародного симпозіуму з нагоди 400-річчя Берестейської унії в голландському Неймегені, вони являють собою строкату гаму рефлексій, домінуючими з яких виступають осудливі настановлення.

Як приклад, вкажемо на окремі положення статті Б. Груна «Троянський кінь і дар данайців», в якій зосереджено виняткову увагу на грецькому сприйнятті й оцінці великого уніатського пробудження, а саме висловлюваннях деяких грецьких богословів, деклараціях окремих грецьких інституцій та заявах церковних ієрархів Грецької Церкви з приводу унії й уніатизму в доволі широкому контексті їхнього усвідомлення:

- «...уніатство і особливо Берестейська унія, – зауважує ординарний професор історії богослів'я Афіньського університету, – жахливе явище, це п'ята колона, концепція, що небезпечна для християнської єдності»;⁴⁰ «Уніати або мають цілком поглинутися римським католицизмом і зовсім латинізуватися, або повернутися в

³⁹ Макара Николай, протоиерей. Православное понимание церковной унии. // Христианская мысль. – 2007/2008. – №4. – С. 212-214.

⁴⁰ Цит. за: Грун Б. Троянский конь и дар данайцев // 400 лет Брестской церковной унии (1596-1996). Критическая переоценка. Сборник материалов. – Неймеген, 1998. – С. 97.

Православ'я»⁴¹; «Ватикан сприяє розкольніцким тенденціям всередині Православ'я та експлуатує наявні в ньому антируські настрої задля експансії уніатства»;⁴²

- «Уніатство, – наслідує свого попередника ад'юнкт-професор церковної історії Афіньського університету Дімітріос Гоніс, – хамелеонська стратегія і троянський кінь Західної Церкви»;⁴³
- «Уніатські церкви, – заявляє професор церковної історії Афіньського університету Власіос Фейдас, – є чужорідним тілом та першою перешкодою на шляху до єдності церков»⁴⁴.

Виявом колективної солідарності протестного типу стали також Афіньська та Фессалонікійська декларації, обидві з яких датовані 1992 роком. У першій з них, між іншим, зазначається, що «здобутки позитивних ініціатив діалога любові та офіційного богословського діалогу між двома (тобто Грецькою та Римо-Католицькою Церквами. – *В.Ш.*) знищено»⁴⁵, тоді як в другій декларації з жалем констатується:

«... Ватикан зволікає з приєднанням до крокуючого дорогою любові християнського світу, тому що завжди керувався власними інтересами. Тепер він поспішає нашкодити єдності і знову розділити християнський світ за допомогою прозелітизму та уніатства, замість того, щоб братськи допомогти збагненим кров'ю церквам Східної Європи та Балкан, які іще зазнають страждань мучеників»⁴⁶.

Не бракувало подібних заяв і на вищому церковному рівні, що, нехай частково, можуть розглядатися як реакція на заклик Московського Патріархату до православних Церков-сестер із проханням долучитися до осуду «актів насилля», що ніби мали місце у Західній Україні з боку уніатів. Як відомо, така солідарність була виявлена й очільниками Грецької Церкви: спершу з приводу «провокаційних дій уніатів» від імені Священного Синоду Грецької Православної Церкви виступив архієпископ Афіньський Серафим, а згодом відповідну заяву оприлюднив Константинопольський патріарх Димитрій I, поставивши позицію Ватикану в пряму залежність від успіху налагодження православно-католицьких відносин та співпраці.

У цьому ж контексті маємо зауважити, що особливою критичністю щодо унії та самого факту існування уніатських Церков позначені також підходи Єрусалимської Церкви, яка фактично не бере участі в офіційному православно-католицькому діалозі, а також Сербської Православної Церкви, позиція якої яскраво репрезентована резонансною книгою преподобного Юстина (Поповича) «Православна Церква і екуменізм». Не маючи можливості та й виняткової потреби детально зупинятися на висловлених в ній

⁴¹ Там само. – С. 97.

⁴² Там само. – С. 97.

⁴³ Там само. – С. 98.

⁴⁴ Там само. – С. 99.

⁴⁵ Там само. – С. 102.

⁴⁶ Там само. – С. 103.

положеннях, вважаємо за необхідне навести лише уривок, щоб відчуті її пафос та пересвідчитися в однозначно негативній оцінці її автором екуменічного руху. «Екуменізм, – заявляє преп. Юстин, – це спільна назва всіх видів псевдохристиянства та всіх псевдоцерков Західної Європи. В ньому відображена сутність всіх типів гуманізму з папізмом начолі. Всі ці різновиди псевдохристиянства і всі ці псевдоцеркви є не що інше, як одна ересь біля іншої. Їх спільне євангельське найменування – всеересь. Чому? Тому що упродовж всієї історії різні ересі заперечували чи спотворювали окремі властивості Боголюдини, Господа Ісуса Христа, а ці європейські ересі відсторонюють Боголюдину, а на її місце ставлять європейську людину. Тут немає суттєвої різниці між папізмом, протестантизмом, екуменізмом та іншими сектами, ім'я яким легіон... За такого стану справ папістсько-протестантський екуменізм з усією псевдоцерквою та всім псевдохристиянством не має виходу з тупика своїх мук та смертей без щирого покаяння перед Боголюдиною, Господом нашим Ісусом Христом, та Його Православною Церквою»⁴⁷. Російськомовний переклад цієї книги, яка вийшла в Москві з благословення архієпископа Тернопільського і Кременецького Сергія, не зайвий раз засвідчує поширеність цих ідей і на теренах України, де доволі жорстка позиція Російської Православної Церкви в ставленні до уніатських церков є добре званою.

Хоча при цьому не варто нехтувати певної еволюції в поглядах РПЦ на екуменізм: якщо в 90-х роках ХХ сторіччя патріарх Московський і всієї Русі Алексій запевняв, що православний не збиратиме гриби в одному лісі з католиком, то нині спостерігається значний прогрес в плані науково-богословського усвідомлення екуменізму та пом'якшення ригоризму з цього приводу. Підтвердженням сказаному може бути книга диякона Андрія Кураєва «Вызов экуменизма», якій властивий багатоплановий підхід до розуміння поняття «екюменізм» (зокрема, пропонується аж 10 способів його прочитання) та обґрунтування цілої низки пов'язаних із ним проблем. Зокрема, засуджуючи «повзучий екуменізм»⁴⁸ у формі масової свідомості, тобто його спрощено-примітивне розуміння, автор не залишає сумнівів у тому, що: екуменічні настрої породжені банальною байдужістю до релігійної тематики та самою вульгарною всеядністю; в релігіях закладена реальна суперечливість та взаємна несумісність, які є нездоланими; екуменічна відкритість є шкідливою, позаяк використовується для впливу на християнський світ іудаїзму, східних шкіл та окультизму; екуменізм – це, насамперед, втрата Імені; екуменічна пропаганда перешкоджає самопізнанню людини; примирення релігій означало б визнання рівноцінної достовірності релігійного досвіду, який для православного мислення є екзистенційно достовірним та ексклюзивним; «людині, яка не забула навіщо в неї на плечах голова, слід уникати того гріха, який отець Сергій Булгаков назвав «гріхом еклектичної

⁴⁷ Иустин (Попович), преп. Православная Церковь и экуменизм. Пер. с серб. – М., 2006. – С. 194.

⁴⁸ Тут і далі висловлювання диякона Андрія Кураєва наводяться за Інтернет ресурсом.

прекраснодушності»; торжество екуменізму стало б знаком перебудови християнської Церкви за земними потребами.

При цьому цей ревнитель православ'я не приховує, що особисто є противником екуменізму, позаяк питання «Православна Церква і екуменізм» ставить його перед вибором: «радість Паски чи екуменічне реформаторство. Христове причастя чи будні «екуменічних контактів». Хоча загалом дякону Андрію (Кураєву) важко відмовити в інтелектуальній звірливості та належній проникливості в сутність висвітлюваної проблематики: будучи неофіційним глашатаєм позиції РПЦ, він здало розважає над позитивними й негативними аспектами екуменізму і в той спосіб значною мірою відображає умонастрої її ієрархії та духовенства, з-поміж яких немало й конструктивних положень. У кожному разі такими нам здаються твердження зразка:

- «Я за діалог релігій, за те, щоб Російська Православна Церква брала в ньому участь. Але для цього вона має бути собою – російською православною Христовою Церквою»;
- «Відкритість не означає тотожності, здатність засвоювати інше не означає ідентичності двох взаємодіючих тіл»;
- екуменічні контакти сприяють взаєморозумінню, запозиченню наукових, богословських, естетичних та місіонерських надбань, а також виробленню терпеливого ставлення до віруючих інших переконань;
- у нашій Церкві подостатком доморощених богословів, які впевнені, що говорити можна тільки буквальними цитатами з давніх книг і що найменша обрядова зміна є зрадою сутності православ'я.

У перегуці зі смисловими конотаціями подібного стибу знаходяться також висловлювання речників Української Православної Церкви Московського Патріархату, висновкові положення яких принагідно воліли б підтвердити судженнями протоієрея Миколая Макара: «... католицька сторона не змінила свого ставлення до проблеми уніатства, в якому спотворена справжня ідея унії між Східною і Західною Церквами»⁴⁹. «Для Православної Церкви, – наголошується цим же достойником, – існує тільки один шлях відновлення єдності – віднайдення того, що було втрачено, тобто повернення до єдності Церков Сходу і Заходу, яка існувала в епоху Вселенських соборів у першому тисячолітті»⁵⁰.

При цьому намагання віднайти богословський стрижень українських відповідей на уніональний виклик з необхідністю має враховувати й ширший ареал православних розмірковувань. Відгадуються вони і в дослідженні І. Назарова «Церква й цивілізація: перетини та відштовхування», в якому декларується:

- «... саме крізь двері апостасійного Заходу ввійшли у світ нові, сутнісно неоязичницькі, правила змагання народів – не за вертикальними молитовно-благодатними надбаннями, а за

⁴⁹ Макар Николай, протоиер. Православное понимание церковной унии. – С. 214.

⁵⁰ Там само.

горизонталлю тупикових «забігів по ширині» в економічній, культурній, військовій та іншій площинах історії»⁵¹;

- апостасійним світом нам нав'язана дилема: прийняти його правила і втриматися «на плаву» історії, ризикуючи про цьому порушити вірність Христові, чи ж бути розчавленими важкою історичною ходою вітхого Адама, але зберегти віру»⁵²;
- «Нинішня апостасійна динаміка стану справ у світі вимагає духовної пильності наших пастирів, бо саме їхніми вустами Церква буде зобов'язана сказати вірним про день і час їх великого й останнього виходу з цивілізації в пустиню»⁵³;
- «... ми маємо до останньої можливості захищати православний світ, з волі Божої збудований нашими пращурами, визнаючи його безумовною цінністю та історичним досягненням, щоб не казали нам «євроінтегратори» та «євроатлантисти»⁵⁴;
- «... де б ми не перебували, ми не маємо права сліпо копіювати догідливо пропонований нам секонд-хенд, хай би то була Болонська система освіти чи «сексуальна революція». Ми маємо захищати наш православний спосіб життя: за письмовим столом і комп'ютером, в податковій інспекції й кабіні літака-винищувача, за університетською кафедрою чи за плугом ми повинні старатися нести свій життєвий хрест задля Христа, не зрікаючись Його ні в ім'я «світлого» майбутнього, ні в ім'я України у складі об'єднаної Європи, ні в ім'я Великої Росії, ні в ім'я чого б ще не було. Ми, наскільки це можливо, маємо намагатися адаптувати західні форми до православного імперативу, а якщо це неможливо – непохитно відкидати їх як несумісні зі Спасінням у Христі, якою б історичною поразкою це не загрожувало»⁵⁵;
- «... кожний новий наш крок необхідно перевіряти досвідом Церкви, яка має давати духовну оцінку сумісності нав'язаних нам світом дій зі Спасінням у Христі»⁵⁶.
- Щоправда, висловлювання щойно цитованих речників УПЦ Московського Патріархату не вичерпують семантичної амплітуди богословських рефлексій з приводу унійної проблематики та екуменічних перспектив на українських теренах і в дещо ширшому контексті можуть бути представлені розмірковуваннями доктора філософських наук Ю. Чорноморця, який, наперекір поширеній

⁵¹ Назаров И. В. Церковь и цивилизация: пересечения и отталкивания // Христианская мысль. – 2007/2008. – №4. – С. 208.

⁵² Там само. – С. 209.

⁵³ Там само.

⁵⁴ Там само.

⁵⁵ Там само. – С. 210.

⁵⁶ Там само.

думці про те, що богословам значно легше між собою домовитися, аніж християнам реалізувати в житті екуменічні настанови, зазначає:

- «Християни розділені й усвідомлюють, що потрапили в ситуацію теоретичної богословської антиномії, подолання якої можливе тільки на практиці»⁵⁷;
- єдність християн слід розуміти «не як інституційну та юридичну, а такою, якою вона є – як єдність євхаристійну, ... для якої вимагається спільне сповідання символу віри»⁵⁸, а отже наявність віри в єдиного Бога та справжньої християнської любові;
- набута у взаємному причасті єдність «призведе до тієї єдності різноманіття, коли християнський Схід та Захід будуть двома «легенями Європи за висловом Івана Павла II. І навіть легенями всього світу»⁵⁹;
- «Діалог з інослав'ям, – засвідчує архімандрит Авакум, – це діалог з сучасним світом та суспільством. Він лише збагатить наше духовне мислення, нашу релігійну філософію, вкаже на їхній приклад, як бути незалежнішими від швидкоплинної влади і як виживати та жити в зовсім інших, нових історичних умовах, без будь-яких державних підпорок та послуг»⁶⁰.

З того, між іншим, бачимо, що як у негативних, так і позитивних конотаціях екуменічна ідеологія, виразниками якої є українські православні богослови чи ж наближені до церковних кіл дослідники, глибини її загальнопроблематичного дискурсу не сягає. У кожному разі вона є значно дистанційованою від порядку денного тих переговорів, що провадяться на різних рівнях православно-католицької взаємодії. Ця обставина, перш за все, може пояснюватися, як на те, зокрема вказує львівський науковець А. Юраш, тим, що «жодна з українських християнських Церков не представлена як повноправний і самостійний учасник у жодній з авторитетних світових екуменічних організацій»⁶¹.

Не слід, звичайно, нехтувати й того, що головною проблемою православно-католицького діалогу було і залишається з'ясування конкретних підстав для відновлення міжцерковної єдності, що з необхідністю передбачає вирозумілість на їм передуючих розколах та поділах, хронологічний відлік яких правомірно починати з пори віросповідного становлення християнства, тобто відтоді, коли раз-по-раз виникали більші-менші конфлікти, які волею-

⁵⁷ Черноморець Ю. Память и надежда // Память и надежда: горизонты и пути осмысления. – К., 2010. – С. 530.

⁵⁸ Там само. – С. 530-531.

⁵⁹ Там само. – С. 531.

⁶⁰ Цит. за: Авакум, архим. Послесловие к миссионерскому съезду: Дискуссионный монолог // Релігійна панорама. – 2011. – № 6. – С. 48.

⁶¹ Юраш А. Українські Церкви: в центр чи на узбіччя світових екуменічних процесів? // Людина і світ. – 1999. – № 10. – С. 7.

неволею ставали на перешкоді до повноцінного міжцерковного спілкування та вироблення спільних рішень в тоді ще єдиній християнській Церкві.

Зрозуміло, що, стисло окреслюючи позицію Православних Церков та щодо унійної проблематики, ми не мали на меті і не могли охопити всю мозаїку тієї реакції, повнота якої передбачала б висліди достойниками різної презентативної значущості і стриманих⁶², і позитивних оцінок подій, пов'язаних з відродженням їхньої діяльності⁶³. Нам принагідно лише важило наголосити ту тенденцію, яка згубним чином позначилася на динаміці розгортання екуменічного руху й, зокрема, призвела до тих апорій, в контексті яких правомірно було б говорити про перервання православно-католицького діалогу. При цьому слід обов'язково враховувати, що на його офіційному рівні була виявлена неабияка завбачливість та належна виrozumілість, дарма що ні та чутливість прогностичного характеру, яка була засвідчена Змішаною міжнародною комісією з богословського діалогу на засіданнях у Барі (1987 р.) та Новому Валаамі (1988 р.), ні ті зусилля, які були вжиті вже по «гарячих слідах» відродження уніатських церков, взаємною узгодженістю прийнятих рішень вінчані не були. Принаймні ухвали всеправославних синаксисів (Стамбул, грудень 1990 р.; Стамбул, березень 1992 р.), позиція православних Церков на засіданнях Віденської підкомісії, де спеціально обговорювалося уніатське питання, бойкотування окремими православними Церквами Особливого синоду єпископів (листопад-грудень 1991 р.), як і однозначно негативна реакція грецьких засобів масової інформації на пов'язані з діяльністю уніатських Церков події, красномовно засвідчили, що досягти консенсусу з унійного питання ближчим часом заледве чи вдасться. Більше того, ригоризм, яким супроводжувався переговорний процес в подальшому, дозволяє припустити, що аргументативна база опонуючих сторін швидше сприяла ескалації міжцерковного напруження, ніж порозумінню, на яке, самозрозуміло, були розраховані і конференція Всесвітньої Ради Церков, що проходила в Женеві з 30 червня по 6 липня 1992 року, і зустріч Константинопольського патріарха Варфоломія з Римським Папою Іваном Павлом II трьома роками пізніше.

Щоправда ухвали Фрайзингської (Німеччина, червень 1990 р.) та Баламандської (Ліван, червень 1993 р.) сесій Змішаної міжнародної комісії з богословського діалогу все-таки дозволяють говорити про досягнення певного прориву у вирішенні унійного питання, а відтак і про той обережний оптимізм, який вони навіюють.

⁶² Небажання найбільших протестантських Церков України, якими є Союз євангельських християн-баптистів та Церква християн віри євангельської, бути долученими до світового екуменічного руху (як то було, до речі, за часів існування СРСР!), в нашому контексті важливе тим, що дозволяє говорити про значно ширшу амплітуду стриманого чи ж критичного ставлення віруючих громадян сучасної України до екуменізму.

⁶³ В юрисдикційному підпорядкуванні Грецької Церкви перебувають також православні церкви в США, Канаді, на Кіпрі, країнах Близького Сходу тощо.

Так, у підсумковому документі Фрайзингської сесії православна і католицька сторони переговорного процесу дійшли спільної згоди й урочисто заявили: «... ми заперечуємо уніатство як метод пошуку єдності, оскільки воно суперечить спільній традиції наших Церков»⁶⁴. Що ж до Баламандської декларації, то її прогрес, кажучи словами Б. Груна, полягав у тому, що: «З одного боку, як і у Фрайзингу, римо-католицькі делегати визнали, що уніатство як метод досягнення церковної єдності має бути відкинтий і що вони більше не визнають греко-католицькі Церкви зразком такої єдності. З другого – православні делегати визнали факт існування Греко-Католицьких Церков та визнали за ними право здійснювати власне пастирське служіння. Понад те, Православна і Римо-Католицька Церкви визнали одна одну Церквами-сестрами».⁶⁵ Однак відразу ж маємо застерегтися, що цей успіх досить швидко був затьмарений хвилею невдоволення, обурень та протестів, які мали як монастирських адресатів (особливо чернечого проводу гори Афон!), так і уповноважених представників окремих Православних Церков! А що критика була потужною свідчить бодай той факт, що під її тиском 30 листопада 1995 року патріарх Варфоломій був змушений надіслати листа керівникові Папської ради з християнської єдності та співглаві Змішаної міжнародної комісії кардиналу Едварду Кессіді, в якому, крім іншого, вказав на спротив та сумніви деяких Православних Церков щодо діалогу та висловив жаль, що у зв'язку з зазначеним проблему уніатства не можна вважати остаточно вирішеною. Такою, зрештою, вона залишається й дотепер, незважаючи на те, що 2001 року проблема уніатства знову розглядалася на спеціальній сесії Змішаної міжнародної комісії з богословського діалогу між Римо-Католицькою та помісними Православними Церквами (Балтимор, 9-19 липня 2001 р.) з уваги на «переслідування православних греко-католиками в Західній Україні» та насильницьке «навернення» православних в католицизм на цій нібито канонічній території Московського Патріархату»⁶⁶.

Проте уявляти характер православно-католицьких дискусій в щойно окреслених проблемно-тематичних межах було б свідомим спрощенням їхнього розуміння. Принаймні, теоретико-богословські напрацювання, що вже знайшли своє вираження у вигляді цілісних моделей православно-католицького примирення під цим оглядом здаються надзвичайно важливою складовою діяльності екуменічного руху. Названі й стисло проаналізовані в статті А. Хаутепена «Уніатство та моделі єдності в екуменічному русі», вони, як на наш погляд, засвідчують значний прогрес у порівнянні з тими унійними спробами, що, зокрема, мали місце на Ліонському (1274), Ферраро-Флорентійському (1439) вселенських та Берестейському (1596) помісному соборах і відомі під назвами «органічна єдність» (organic unity) (1960-1961), соборна співдружність (conciliar fellowship) (1973-1975), примирене різноманіття (reconciled diversity) (1974-1978), легітимне різноманіття (legitimate

⁶⁴ Цит. за: Грун Б. Троянский конь и дар данайцев. – С. 110.

⁶⁵ Там само. – С. 114-115.

⁶⁶ Яроцький П. Екуменізм: стан, проблеми сучасного розвитку. – С. 41.

diverity) (1991) та зростаюча койнонія (growing koinonia) (1993). До того ж, кожна з цих моделей, попри власні причини постання та специфікації, в еклезіологічному сенсі є взаємодоповнювальною, являючи собою плід нелегкої співпраці Всесвітньої Ради Церков, Всесвітньої конференції руху «Віра та устрій» та інших впливових екуменічних організацій, а відтак здатна прислужитися благу православно-католицького примирення та єдності.

Прикметно, що, не входячи в організаційні структури міжнародного християнського екуменізму, Римо-Католицька Церква також всіляко заохочує своїх вірних та духовенство до участі в екуменічному русі, виходячи з того, як на те, зокрема, вказував Римський Папа Іван Павло II, що «поняття православний та католик не протиставні, а взаємодоповнюючі, бо ж всі католики є православні за вірою, а православні – католиками за любов'ю»⁶⁷. У цьому сенсі правомірно говорити про існування альтернативної й системно обґрунтованої екуменічної теорії, цілісна ідеологія якої вже знайшла доволі широке розповсюдження.

Підтвердженням цьому може стати видання «Довідника застосування принципів і норм екуменізму», що вийшов у березні 1993 р. з ініціативи Папської Ради зі сприяння християнській єдності й цілком справедливо може вважатися знаковим, позаяк у ньому системно й цілісно викладено увесь спектр питань, пов'язаних з екуменічною проблематикою сучасності. А вона, крім властиво богословських аспектів, включає політичні, соціокультурні, етнічні, географічні та інші складові, а також передбачає підготовку фахових екуменістів, наявність екуменічної програми дій, відповідного штату з чітко прописаними посадовими обов'язками та організаційною структурою⁶⁸.

Зрозуміло, що на цьому позитивному базисі й належало б розглядати кращі перспективи світового екуменічного руху, виняткова важливість якого для України може пояснюватися як її геополітичним становищем, так і з наявністю юрисдикційно поділених УПЦ МП та УПЦ КП, а конче тим, що в Україні існує 5-мільйонна паства УГКЦ, яка має особливі зацікавлення до проблематики, пов'язаної з екуменічним рухом і, як засвідчують публікації, готова стати активним учасником міжнародних екуменічних дискусій, щоб у той спосіб «змінити богословське сприйняття сучасних подій в Україні»⁶⁹. Але поки що з різних причин УГКЦ, як частина католицької ойкумени, а УПЦ МП, УПЦ КП та УАПЦ з уваги на позицію Російської Православної Церкви (з причини того, що перша є юрисдикційно підпорядкована Московській Патріархії, а дві наступні не мають канонічного визнання) – українські християнські Церкви такої можливості позбавлені. Під таким поглядом

⁶⁷ Цит. за: Грищенко Ю. Концепція екуменічного руху Католицької Церкви // Релігієзнавчі студії. – Л., 2002. – Вип. I. – С.110.

⁶⁸ Яроцький П. Український екуменізм: історичне підґрунтя, богословські проблеми, вимоги часу / П. Яроцький // Екуменізм і проблеми міжконфесійних відносин в Україні / За ред. А. Колодного, П. Яроцького та О. Сагана. – К., 2001. – С. 7.

⁶⁹ Буцьора Ярослав, отець. До діалогу між Церквами // Наша віра. – 2011. – № 11. – С. 2.

«Проект концепції екуменічної позиції Української Греко-Католицької Церкви», що був оприлюднений у липні 2001 р. вважається нами заледве чи не першою конструктивною українською відповіддю на унійний «виклик» сучасності, в ставленні до якого певний прогрес спостерігається і з боку Російської Православної Церкви, як то, зокрема, можна вивести з «Основних принципів ставлення Російської Православної Церкви до інославія». Але, як нам здається, про принципову зміну ставлення РПЦ до уніатських Церков (та й Римо-Католицької) говорити передчасно.

Так, зокрема, та умова для зустрічі з Папою Римським, яку Патріарх РПЦ Кирило нині висуває Апостольській Столиці, не тільки відтерміновує його зустріч з Понтифіком, а й передбачає практично у свій спосіб знищення УГКЦ. Відомо, що з 1946 року, після славнозвісного Львівського собору Московська Церква перебрала собі всю матеріальну базу греко-католиків, насамперед їхні храми в Західних областях України. Проте вони були повернуті Греко-Католицькою Церквою собі після легалізації її діяльності в незалежній Україні. І ось тепер патріарх Кирило у своєму інтерв'ю сербській газеті «Вечірні новини» 29 січня 2012 року заявляє: «Я, як і раніше, вважаю, що для успіху нашої зустрічі необхідно більш енергійно вирішувати конфліктні питання». Тут він має на оці необхідність повернення греко-католиками Церкві Московської Патріархії нібито її храмів. Зрозуміло, що Римо-Католицька Церква не може задовольнити ці забаганки московського владики, а тому й зустрічі з ним Папи Римського відкладаються на невизначений час. Створена ще в 2004 році змішана група з розгляду проблем у відносинах між Російською Православною і Римо-Католицькою Церквами постійно зіткається з різними вигаданими Москвою мотивами безрезультатності її роботи (Нова Зоря. – 2012. - №2. – С.1).

Пам'ятаючи, що екуменічний рух може розгортатися і відповідно розглядатися на конфесійно-міжцерковному, богословсько-віросповідному та повсякденному рівнях з доволі широкою палітрою богословських трактацій та практичної реалізації, ми водночас не можемо оминати бодай короткою увагою й ті замішання та антагонізм на соціальному зрізі життя, що їх викликали кардинальні церковно-релігійні перетворення кінця ХХ – початку ХХІ сторіччя. При цьому, залишаючи на совісті самих інформаторів достовірність свідчень про невимовні жахи й неподобства, до яких ніби вдавалися уніати і від яких надзвичайно потерпали православні, маємо визнати, що вони є (принаймні, виходячи з українських реалій!), перебільшеними, а відтак не роблять честі пропагаторам домислів. Хоча, що там приховувати, конфесіоналізуючись, суспільний загал проявляв ту міру егоїзму, яку обумовлювали, уможливлювали чи ж диктували як історичні, так і поточні обставини в кожному конкретному випадку. А вони для одних справді склалися на користь, вкрай вдало, були сприятливими й бажаними, інших же частково, а нерідко й зовсім не влаштовували. Були й такі (і немало!), хто став заручником спекуляцій та інтриг майстрів від релігії, тобто тих, хто роздмухував вогнище міжконфесійних суперечностей чи, навпаки, впадав в

істерію, займаючись самонавіюванням. Не дивно, що інстинктивно, стаючи в обороні «свого» й «рідного», великі світу цього досить швидко віднайшли в церковно-релігійній сфері ті опертя, які різною мірою адаптивної здатності були препаровані до політико-ідеологічних потреб, а конче до тих стратегій, специфіку яких зазвичай визначають відживаюче «старе» та смислова привабливість «нового» в неповторній сукупності проблем постмодерної реальності.

У кожному разі, ставши хронічним питанням порядку денного Змішаної міжнародної комісії з богословського діалогу, її больовою точкою, «уніатський» фактор повсякчас вражає солідаризаційністю православних порухів протестного типу, в контексті яких гнівні нарікання не стільки звучать на адресу конкретних винуватців, скільки звернені до церковного проводу Апостольської Столиці, якому, насамперед, інкримінується потурання уніатським злодіянням. А що екуменізм як феномен має своїх радикальних інтерпретаторів і в середовищі РПЦ, сумніватися не доводиться.

У цьому сенсі вражає критичним запалом книга анонімого автора, що вийшла без зазначення року видання в Почаївській лаврі під назвою «Где истинная Церков? Сведения о ересях и сектах». Так, вважаючи Православну Церкву «стовпом і утвердженням Істини» (І Тим. 3:15), невідомий ревнитель православ'я, зокрема, заявляє: «Екуменізм є ерессю ересей, тому що дотепер кожна окрема ересь в історії Церкви прагнула сама стати на місце істинної Церкви, а екуменічний рух, об'єднавши всі ересі, запрошує їх усіх разом вважати себе єдиною істинною Церквою»⁷⁰. На доказ сказаному в книзі наголошується на п'яти неправдах екуменізму, які стосуються твердження:

1. про «історичне розділення церков»⁷¹, яке насправді є відпадінням «західноєвропейських конфесій від Єдиної Святої Соборної і Апостольської Церкви»;⁷²
2. «... про те, що кожна з поділених Церков зберігає свою частину Божественної Істини, і ніхто не може претендувати на володіння Її повнотою»;⁷³
3. що моральним засновком екуменізму є любов, яка між тим немає нічого спільного з чистотою «Божественних заповідей»;⁷⁴
4. що екуменізм є внутрішньорелігійним та аполітичним явищем, оскільки його мету становлять мондіалістичні прагнення, які своєю чергою поєднуються з ідеєю «неминучості майбутнього об'єднання людства в єдину наддержаву на чолі з єдиним світовим урядом»⁷⁵;

⁷⁰ Где истинная Церков? Сведения о ересях и сектах. – Б. м.: Типография Почаевской Лавры, Б.г. – С. 56.

⁷¹ Там само. – С. 57.

⁷² Там само.

⁷³ Там само.

⁷⁴ Там само. – С. 58.

⁷⁵ Там само. – С. 58.

5. що окремі члени Православної Церкви підтримують екуменічний рух для того, щоб, «розкривати інославним істини Православ'я»⁷⁶, його благодатну повноту та Богоодкровенне вчення, чистоту віри й апостольську наступність.

У зв'язку з зазначеним варто, крім іншого, усвідомлювати та виходити з того, що екуменічний рух є надзвичайно чутливим до історичного чинника. Згадати б окремі епізоди з історії його виникнення та розвитку, які можуть прочитуватися по-різному і, зокрема, розглядатися як один із засобів запобігання прозелітизму на теренах колоніально залежних країн або вважатися спробою конкретно історичної відповіді його ідеологів та натхненників на запити й виклики християнству. У кожному разі їх релігійні підтексти були та й зараз здаються не такими вже й беззастережними і аж ніяк не можуть ігноруватися всіма реальними чи ж потенційними учасниками екуменічного руху.

А щоб в тому переконатися, вдумаємося в деякі аргументації, що ними пояснюється виникнення екуменічного руху та специфіка його подальшого розвитку і які, зокрема, впливають із констатацій А. Хаутепена, викладених ним у статті «Уніатство та моделі єдності в екуменічному русі»:

- «У ХІХ сторіччі, – зазначає дослідник, – деякі європейські місіонерські товариства уже дійшли згоди щодо «взаємної поваги», пов'язаної з розподілом фінансових ресурсів та колоніальних привілеїв»;
- «В Единбурзі йшлося про проблему «місії навхрест» (overlapping missions) та про необхідність співпраці з огляду на «незаймані землі»;
- «...1920 року на підготовчій конференції руху «Віра та устрій» в Женеві усунення прозелітизму та співпрацю в справі місії було віднесено до першочергових питань порядку денного»;
- «На Стокгольмській конференції руху «Життя та діяльність» 1925 року Миколою Глибоковським був висловлений рішучий протест проти римсько-католицького «фарисейського прозелітизму»;
- «У 1956 році спеціальна комісія ... Центрального комітету Всесвітньої Ради Церков в Евастоні опублікувала доповідь «Християнське свідчення, прозелітизм та релігійна свобода», що згодом у доопрацьованому вигляді була схвалена на асамблеї ВРЦ в Нью-Делі 1961 року»;
- «Після II Ватиканського собору ця проблема була знову порушена Змішаною робочою групою Римо-католицької церкви та Всесвітньої Ради Церков, яка 1970 року опублікувала доповідь «Спільне свідчення і прозелітизм», а 1980 року – «Спільне свідчення»;

⁷⁶ Там само. – С. 58.

- «Положення цих доповідей були підтверджені у добре відомій заяві V Всесвітньої конференції комісії «Віра і розум» в Сант-Яго де Компостелла 1993 року»⁷⁷.

Отже, як те можна було б вивести зі сказаного А. Хаутепеном, центр всього, чим жив і що живило екуменічний рух ХХ сторіччя, становила, передусім, проблема адаптації вихідних екуменічних завдань до спершу відверто експансіоністської політики Європейського Заходу, а згодом – до меркантильних потреб фінансового характеру. Що ж до проблеми прозелітизму, то вона була і, як мали можливість переконатися, залишається основним пунктом звинувачень, які фактично не піддаються мінімізації. Проте викладене аж ніяк не означає, що екуменічна діяльність є вузько препарованою та зводиться до обміркування проблем, пов'язаних із запобіганням прозелітизму. Радше йдеться про один із безперечно провідних аспектів в контексті православно-католицького діалогу як магістральної стратегії екуменічної діяльності⁷⁸. А вона постає нерозривним ланцюгом вистражданої й багатообіцяючої перспективи, потужним відрухом якої стало зняття взаємних анафем за святительства Константинопольського патріарха Афінагора I та Римського Папи Павла VI у 1964 році, тобто зняття того тягара, що нуртував сумління християн майже тисячу років, означуючи пору остаточного розколу християнства на Західну (римо-католицьку) та Східну (греко-православну) Церкви, і без чого не було можливим започаткування офіційного православно-католицького діалогу на островах Патмос і Родос 1980 року.

А він, як відомо, виникав та розвивався не на порожньому місці. Через те в розрізі нашої теми не можна ігнорувати значного й значущого внеску, яким збагатили екуменічний рух російські богослови та релігійні філософи першої половини – середини ХХ сторіччя. Опинившись у вимушеній еміграції внаслідок революційних потрясінь 1905 та 1917 років, вони не тільки спромоглися гідно досвідчувати православну правду західному світові, зорганізувавши для цього такі потужні православні осередки, як Свято-Сергієвський богословський інститут в Парижі та Свято-Володимирську духовну академію в Нью-Йорку, а й доклали чимало духовних, моральних та інтелектуальних зусиль, аби прислужитися благу міжхристиянського примирення⁷⁹.

Згадати тут варто заслуги о. Сергія Булгакова, який обстоював ідею відновлення євхаристійного спілкування між християнами різних конфесій і

⁷⁷ Хаутепен А. Униатство и модели единства в экуменическом движении // 400 лет Брестской церковной унии (1596-1996). Критическая переоценка. Сборник материалов. – С. 125-126.

⁷⁸ Див. кн.: Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / Сост. М. Киннемон., Б. Коуп. – М., 2002. – 615 с.

⁷⁹ Шмалый Владимир, свящ. Тема экуменизма в богословии и религиозной философии русской эмиграции. // Православное богословие и Запад в ХХ веке. История встречи. – М., 2005. – С. 147-164.

справедливо вважається передвісником богослів'я майбутнього, що дістало теоретичне завершення в працях К. Ранера⁸⁰; ревні дбання М. Бердяєва, який надзвичайно опікувався донесенням вселенського значення та універсальної місії Православ'я до виразників католицької та протестантської традицій (в тому числі Жака Марітена, Габрієля Марселя, Етьєна Жільсона, Марка Боньєра)⁸¹; конфесійні вболівання о.Георгія Флоровського, перед яким екуменічна проблема постала в усій своїй складності та парадоксальному напруженні, чи ж палке обстоювання істинності православного віровчення М. Арсеньєвим, яке, однак, не стало на заваді високого поцінування ним значення й потенціалу екуменічного діалогу⁸². Останній же, як уже зазначалося, мав різний формат свого вияву, включаючи й участь видатної плеяди російських мислителів на представницьких форумах руху «Віра і церковний устрій» (Лозанна, 1927), стокгольмській конференції «Життя й діяльність» (1925), Оксфордській та Единбургській всесвітніх конференціях 1937 року.

Під цим же оглядом мають розглядатися й активні та багатообіцяючі контакти ієрархії РПЦ з Англійською Церквою, а також старокатоликами, які у своїй сукупності неабияк наснажують нинішніх пропагаторів екуменічного руху. Католицький провід у цьому сенсі винятку не становить. Принаймні, свідомий труднощів, які утворилися на офіційному рівні провадження екуменічного діалогу, один з сучасних очільників Римо-Католицької Церкви кардинал В. Каспер, не втрачає надії на подальший і неодмінно успішний розвиток екуменічного діалогу. Це, зокрема, впливає з його слів: «Екуменізм розвивається переважно не через документи та дії, але завдяки дружбі, яка долає конфесійні бар'єри. З огляду на єдине хрещення, спільну належність до єдиного Христового тіла, до життя, що виходить зі Святого Духа, ця дружба переростає прості людські симпатії і створює, насамперед, той клімат довір'я та взаємної поваги, який забезпечує істотний прогрес богословського діалогу»⁸³. Але очевидно й інше: доктринальні засади Православ'я, як і той стан, в якому воно зараз перебуває, не дозволяють плекати рожеві мрії щодо його світлих екуменічних перспектив. Тому, підсумовуючи сказане, можемо виснувати:

- екуменізм є історичною даністю сучасності і являє собою доволі складний організаційний та духовний феномен;
- передбачаючи примирення та досягнення єдності у світовому масштабі, екуменічний рух включає необхідність налагодження православно-католицького діалогу та співпраці як одного з

⁸⁰ Жак Любомир. Актуальность богословия С. Булгакова // Православное богословие и Запад в XX веке. История встречи. – М., 2005. – С. 145.

⁸¹ Бердяев Н. А. Вселенскость и конфессионализм // Православие и экуменизм. Документы и материалы. 1902-1998. – М., 1999. – С. 134.

⁸² Арсеньев Н. С. Лозаннская конференция // Православие и экуменизм. Документы и материалы. 1902-1998. – М., 1999. – С. 82.

⁸³ Kasper W. La spiritualita ekumenika // II Regno-dokumenti. 21 [2003]. – P. 658.

найважливіших напрямків діяльності, що не уявляється можливим без зняття історично зумовлених догматико-канонічних розбіжностей;

- православно-католицькі відносини на їх офіційному рівні, початок яким було покладено 1980 року, мають коротку історію екуменічного здійснення і фактично знаходяться на етапі свого становлення;
- внаслідок кардинальних зрушень, що стали можливими з розвалом СРСР, а також постмодерних змін, які характеризуються посиленням глобалізаційних тенденцій, у світі склалися далеко не кращі умови для успішного розгортання екуменічного руху;
- не всі Православні Церкви є членами впливових екуменічних організацій, а ті, що входять до них, далеко не завжди поділяють ухвалені ними рішення;
- екуменічний діалог «вселенського» православ'я позначений суперечливістю підходів та розуміння його кінцевої доцільності на внутрішньоцерковному та міжцерковному рівнях;
- як переконливо засвідчують поточні реалії уніональна проблематика з огляду на її неперехідну еклезіологічну, психоемоційну та соціальну значущість посідає в сучасному православно-католицькому діалозі центральне місце;
- перспективи православно-католицьких відносин значною, коли не виключною мірою, будуть залежати не тільки від успішності розв'язання сучасних проблем, але й від подолання догматико-канонічних суперечностей, тобто тих багатовікових упереджень, що вже склалися на певну типологію конфесійного мислення віруючих обох Церков;
- у кожній із автокефальних православних Церков як складному за виявами організму наявні виразники різних екуменічних настроїв та переконань, у т. ч. й ті, що є палкими прихильниками екуменічного руху та його рішучими заперечниками;
- на перешкоді до активного включення православних Церков у світовий екуменічний рух стоять основоположні засади православного віровчення і, передусім, твердження про те, що «Православ'я є непошкодженою істиною», «не спотвореним і спасительним вченням», тоді як інші християни хоча й «сповідують Ісуса Христа, вивчають Священне Писання, моляться, звершують добрі діла, – але в них немає повноти істини, бо у їхньому вченні та практиці життя поруч з істиною є людські мудрування, які її спотворюють»;⁸⁴
- відсутність українських християнських Церков у впливових міжнародних екуменічних організаціях з різних причин (УПЦ МП як складової частини Російської Православної Церкви, УАПЦ та

⁸⁴ Філарет, патріарх. Православ'я зберегло українську націю // Голос Православ'я. – 2011. – №23 (311). – С. 2.

УПЦ КП через канонічну невизнаність, УГКЦ з уваги на устроєву специфіку Римо-Католицької Церкви, українських п'ятидесятників та баптистів – з волі їхнього проводу) переконливо засвідчує: європейська стратегія розвитку України і церковно-релігійні пріоритети її громадян далеко не завжди перетинаються в духовній точці екуменічних координат;

- уніатське «середостіння» нині нерідко видається найголовнішою перешкодою православно-католицького примирення, яку ніби належало б усунути (як того іноді домагаються представники окремих Православних Церков), однак не слід забувати, що уніатські церкви стали історичним наслідком кращих відповідей на об'єднавчі інтенції попередніх епох, досвідченням того ступеню християнської зрілості, що передбачала адекватне вираження чулості на Ісусовий поклик: «Щоб усі були одно» та його унійні санкціонування (в тому числі на Ліонські (1274 р.) й Ферраро-Флорентійські (1439 р.) «вселенські» ухвали та/або постанови Берестейського помісного собору 1596);
- як показало останнє двадцятиріччя богословські спроби реального поглиблення й розширення православно-католицького діалогу й співпраці в їх екуменічному форматі наражаються на рішучий спротив та палку критику;
- за сторіччя свого існування екуменічний рух накопичив багатий і повчальний досвід успішної співпраці, однак складність уніональної проблематики, яка спричинила фактичне згортання православно-католицького діалогу на офіційному рівні, показує, що плекати оптимістичні надії на його успішну екуменічну перспективу не доводиться;
- широке трактування екуменізму, яке передбачало б досягнення міжрелігійного консенсусу у всесвітньому масштабі, як і осягнення перспектив розвитку екуменічного діалогу між виразниками релігій авраамічного кореня на іудео-християнському та християнсько-мусульманському рівнях, не становило нашого дослідницького завдання, однак така постановка питання не залишає жодних сумнівів у тому, що перспектива його успішного розв'язання виглядає ще примарнішою за ту, якою характеризуються православно-католицькі відносини на їх сучасному етапі.

4. Інституалізація і множинність центрів ісламу в Україні

Розвиток ісламу в Україні в період незалежності є об'єктом постійної уваги як окремих дослідників, так і спеціалізованих наукових центрів. Разом із тим в узагальнюючих працях⁸⁵, на нашу думку, відсутнє певне цілісне бачення або концептуальний підхід, який би дозволив парадигмально осмислити саме українське буття ісламу, його інституалізаційні процеси. Окрім того, увага дослідників часто концентрується переважно на пошуках проявів «політичного ісламу» або діяльності радикальних угруповань, що очевидно визначено впливами світового медіа-дискурсу.

Однією з ключових для розуміння ситуації в сучасному ісламі є проблема релігійного авторитету. Як і віруючі інших релігій, мусульмани постійно потребують відповідей на численні запити повсякдення, відповідей, що б відповідали, відповідно до їх очікувань, волі Аллаха, закладеній в Корані та Сунні. За відсутності інституції, що б монополює володіла правом формулювати приписи та настанови, релігійний авторитет в ісламі реалізується у численних індивідуальних та інституціональних формах, що часто існують паралельно, взаємно доповнюючи одна одну або конкуруючи за вплив на віруючих. Разом із тим, виклики сучасності, проблема радикалізації релігії, її використання з метою досягнення політичних цілей та виправдання актів насильства, робить необхідним визначення того, хто все ж таки говорить від імені ісламу, хто є легітимним репрезентатором думки мусульман.

а. Дві хвили інституалізації ісламу в Україні та множинність центрів. Питання: «Хто говорить від імені ісламу?» є цілком актуальним і для українських локальних реалій. В Україні існують шість офіційно зареєстрованих мусульманських центрів релігійного авторитету – духовних управлінь або муфтійятів, які виконують функції об'єднання громад та релігійного керівництва. Умовно можна виокремити дві основні хвили інституалізації ісламу.

Перша хвиля – початок 1990-х років – є частиною загального процесу «релігійного відродження» в Україні. За цей час було створено три духовних управління та одну всеукраїнську громадську організацію.

⁸⁵ О.В. Богомолів, С.І. Данилов, І.М. Семиволос, Г.М. Яворська Ісламська ідентичність в Україні. – К., 2005; Кирюшко М.І., Бойцова О.Є. Іслам в Криму: релігійно-національна самоідентифікація кримськотатарського народу. – К., 2005; Козловський І.А. Своєрідність розвитку ісламського фактора в умова Донецького регіону // Релігійна Палітра Донецькій області: Довідник релігійних організацій. Під редакцією А.І. Шевченка, І.А. Козловського. - Донецьк, 2008. - С.168-170; Bogomolov A., Danylov S. Is there political Islam in Ukraine? // The Review of International Affairs. 2003. – Vol. 2/4. – P. 89-106; Yakubovych M. Islam and Muslims in Contemporary Ukraine: Common Backgrounds, Different Images // Religion, State and Society. – 2010. – Vol.38/3. – P. 291-304.

Організація	Рік	Місце
Духовне управління мусульман України (ДУМУ)	1992	Київ
Духовне управління мусульман Криму (ДУМК)	1992	Крим
Духовний центр мусульман України (ДЦМУ)	1994	Донецьк
ООО «ар-Раїд»	1997	Київ

У створенні цих структур можна чітко простежити взаємодію етнічного та територіального принципів: ДУМК та ДЦМУ являли собою в більшості моноетнічні спільноти (кримські та волзькі татари відповідно) розселені більш чи менш компактно на певній території. ДУМУ, у свою чергу, утворене в м. Києві, більше підпадає під характер мулті-етнічної структури, що об'єднала різні діаспори Кавказу та Середньої Азії, розселені по всій території України. Цей аспект дав підстави ДУМУ репрезентувати себе як дійсно *всеукраїнську* структуру. ООО «Ар-Раїд», створене пізніше за інші, об'єднувало мусульман-іноземців і, з огляду на його діяльність як ісламського культурного центру, може розцінюватися як параетнічна структура, спрямована на нівеляцію етнічних поділів. Таким чином, вже ця перша хвиля інституалізації охопила основні групи мусульман відповідно до територіального та етнічного поділу, встановивши відповідні координати для подальшого розвитку ісламу в Україні.

Друга хвиля інституалізації ісламу в кінці 2000-х років відображає відносини та внутрішні особливості розвитку вже існуючих структур. Вона являє собою тенденції до перегляду *status quo*, встановленого першою хвилею, а точніше спробу подолання «територіальності» ісламу в її різних проявах. Зокрема, ключовою є боротьба за «всеукраїнський статус» та полеміка щодо його легітимності в умовах України. Так, зареєстрований у 2007 році «Київський муфтійят», можна вважати спробою створення поза кримським півостровом татарської структури релігійного авторитету загальноукраїнського значення.

У 2008 році було зареєстровано Духовне управління мусульман України «Умма» (ДУМУ «Умма»⁸⁶), що фактично є інституалізацією ООО «ал-Раїд» в українському релігійному просторі або спробою, не втрачаючи свого зв'язку з глобальним ісламом, отримати специфічну для України структуру релігійного авторитету. ДУМУ «Умма», за визначенням її муфтійя Саїда Ісмаїлова, є спробою створення єдиної організації мусульман: «У багатьох містах не перший рік існують мусульманські громади, але не було єдиного мусульманського духовного центру (курсив мій – Д.Ш.), тому ідея об'єднання визрівала давно»⁸⁷.

Очевидно, що на практиці цей духовний центр мав стати альтернативною ДУМУ структурою всеукраїнського рівня та протидіяти розповсюдженню його впливу, а також монопольній репрезентації мусульман України. Останнім проявом полеміки щодо всеукраїнськості статусу

⁸⁶ За даними 2010 року ДУМУ «Умма» об'єднує 20 громад.

⁸⁷ Газета «Умма». – 2009. - №1. – С 4.

Духовного управління, очолюваного Ахмадом Тамімом, є публікація в блозі ДУМУ «Умма» з приводу 5-го Всеукраїнського з'їзду мусульман, проведеного ДУМУ⁸⁸.

Третьою структурою нової хвилі став Духовний центр мусульман Криму (ДЦМК), зареєстрований у грудні 2010 року. Цей духовний центр є відгалуженням ДУМУ та являє собою спробу останнього подолати «територіальність» у зворотному напрямку – створивши нову локальну структуру на Кримському півострові.

б. Інтерпретація множинності: між фрагментацією та кризою.

Відтак постає питання: яким чином можна інтерпретувати цю множинність в контексті ісламського віровчення, а головне в контексті сучасних тенденцій його розвитку? На відміну від християнства, де найвищий релігійний авторитет належить інституції (церкві), в ісламі він належить сакральним текстам – Корану та Сунні, і жодна установа або особа не можуть претендувати на те, щоб перебрати на себе цю функцію. Разом із тим, відсутність в ісламському віровченні ідеї специфічної релігійної інституції (єдиної чи ні) або навіть чіткої структури/ієрархії релігійного авторитету, призвела до формування численних центрів⁸⁹, які виконували функції тлумачення Корану та Сунни та виведення з них норм, які були необхідні для облаштування соціальної реальності відповідно до волі Аллага. Таким чином, плюралізм інституційних та індивідуальних форм релігійного авторитету, що йдуть слідом за Кораном та Сунною, є фактично природнім станом в ісламі. У сучасній історіографії цей стан прийнято називати *фрагментацією авторитету*⁹⁰.

Разом із тим існує інший підхід до проблеми, який визначає сучасну ситуацію як *системну кризу релігійного авторитету* в ісламі. Початок цієї кризи відноситься дослідниками до XIX століття, однак найяскравішого прояву вона набула після ліквідації халіфату Ататюрком у 1924 році на фоні прогресуючої військової та ідейної експансії Заходу в ісламському світі. Саме нездатність традиційних мусульманських вчених – ‘улама’ – адекватно та оперативно реагувати на виклики сучасності, їхня конформістська позиція щодо офіційної влади сприяли розчаруванню в них та виникненню цілої низки ісламських рухів, що пропонували власні «істинні» інтерпретації ісламу. Таким чином, одним із найбільш питань в цій сфері є: «Хто говорить від імені ісламу?» або хто може легітимно репрезентувати «правильний», «істинний» образ ісламського віровчення та продукувати такі відповіді на найгостріші проблеми, які б визнавалися мусульманами всього світу. На сучасному етапі

⁸⁸ Див. матеріал на <http://ummainua.wordpress.com/> (останній доступ – 16.12. 2011).

⁸⁹ Традиційно в історії мусульманських країн цю функцію виконували правові школи (мазхаби), що у свою чергу спиралися ісламські освітні заклади. Див.: Makdisi G. The Significance of the Sunni Schools of Law in Islamic Religious History // International Journal of Middle East Studies. – 1979. – Vol. 10/1. – P. 7.

⁹⁰ Про фрагментацію авторитету в ісламі див. докладніше: Eickelman D., Piscatory J. Muslim Politics. – Princeton, 1996. – P. 131-135.

разом із офіційними державними релігійними установами існує величезна кількість ліберальних та радикальних ісламських рухів, незалежних вчених та суфійських шейхів, які сперечаються за роль авторитету, і саме конфлікти між цими *агентами* є свідченням системної кризи.

Ці прояви конкуренції, яка швидко переходить у конфлікт між різними мусульманськими структурами, в значній мірі актуальні і для України, що спонукає аналізувати українську ситуацію як частину глобальної *кризи авторитету* в сучасному ісламі.

в. Конфлікти в українському ісламі. Із-за відсутності значних суперечностей на богословському рівні виникає очевидне питання про глибинні підвалини тих конфліктів, які вже виникли в українському ісламі та перешкоджають досягненню єдності, «упорядкованості» релігійного авторитету. Розглянемо два приклади конфліктів між мусульманськими релігійними установами в Україні.

Першим, найбільш проявленим в українському публічному просторі, є конфлікт ДУМУ та ООО «Аль-Раїд». Очевидно, що цей конфлікт, який набув свого загострення на початку 2000-х, є боротьбою двох структур за авторитет на *всеукраїнському* рівні. З точки зору інституційних форм, він являє собою зіткнення двох різних типів організаційних структур: ДУМУ претендує на статус локального центру релігійного авторитету – *муфтійяту*, в той час як ООО «Аль-Раїд» є громадською організацією, що виконує функції культурного центру та земляцтва для мусульман-іноземців. В цьому аспекті ООО «Аль-Раїд» виступає представництвом «інтернаціонального» ісламу, частиною глобальних мережевих структур, близьких до «Братів-мусульман», які спрямовують свою активність на проповідь ісламу (да'ва) у різних країнах. Її ідеологічний базис так само репрезентує рух «помірного ісламу», або *васатійя*⁹¹, що фактично є одним з проявів традиціоналістського ісламу. У свою чергу, ДУМУ, об'єднуючи локальні мусульманські діаспори, демонструє чіткі ознаки належності до іншої глобальної мережевої структури – Асоціації ісламських благодійних проєктів (AICP), що також ідентифікується з ліванською релігійною течією *ал-ахбаш*⁹². Про це зокрема свідчить ісламська література, яка видається видавництвом «Ал-Іршад»⁹³, публікації творів та висловів найбільшого авторитету *ал-ахбаш* – Абдаллага ал-Хабаші ал-Гирарі

⁹¹ Abdel-Fadil M. The Islam-Online Crisis: A Battle of Wasati a vs. Salafi Ideologies? // CyberOrient. – 2011. - Vol. 5/1.

⁹² Докладніше про ал-ахбаш (або хабашійя) див.: Nizar Hamzeh A. and Hrair Dekmejian R. A Sufi Response to Political Islamism: Al-Ahbash of Lebanon // International Journal of Middle East Studies. – 1996. – Vol. 28/2. – P. 217-229, Kabha M., Erlich H. Al-Ahbash and Wahhabiyya: Interpretations of Islam // International Journal of Middle Eastern Studies. – 2006. – Vol. 38. – P. 519–538.

⁹³ Підбір літератури, яку видає «ал-Іршад», багато в чому співпадає з виданнями AICP в інших частинах світу.

(1910 – 2008), активна пропаганда проти екстремізму в ісламі⁹⁴, а також підвищена увага до специфічних теологічних питань (атрибути Аллага і т.п.). Найбільш важливим однак є те, що образ ісламу, який пропагується *ал-ахбаши* має виражений суфійський компонент⁹⁵, що, хоч і не висувається на перший план, однак присутнє в ідеології ДУМУ як пропаганда «правильного суфізму»⁹⁶.

В такому ракурсі Україна постає ареною зіткнення двох глобальних мережевих структур, а в більш широкому розумінні – двох глобальних образів ісламу – *суфійського та традиціоналістського*, що у свою чергу представляє один з найдавніших та глибинних конфліктів мусульманської історії.

Другим конфліктом в українському ісламі є той, що виник у 2010 році внаслідок створення на Кримському півострові другого локального центру релігійного авторитету – Духовного центру мусульман Криму (ДЦМК), який фактично є «дочірньою» структурою ДУМУ. Ключовим аспектом цього конфлікту є ніщо інше як питання «*канонічної території*»: очевидно, що цей акт порушував неформальний територіальний status quo (зони впливу духовних управлінь, що склалися з 1990-х років), а головне – гіпотетичну монополію ДУМК на ексклюзивний релігійний авторитет серед етнічної спільноти кримських татар. Так само створення паралельного муфтійяту означало пряме звинувачення ДУМК у неспроможності забезпечити належне релігійне керівництво.

Конфлікт двох духовних управлінь супроводжується активною полемікою з метою копрометації та алієнації опонента. Так, ДУМК робить головний наголос на приналежності ДЦМК до структури *ал-ахбаши*, використовуючи при цьому специфічну релігійну риторику - «розкол», «секта» та ін. Наприклад: «Создание в Крыму параллельного муфтията - это попытка насильно внедрить у сферу духовного управления жизнью мусульман Крыма абсолютно чуждую и агрессивную нам идеологию хабашизма, основанную на методах раскола мусульманского общества на противоборствующие группировки»⁹⁷.

⁹⁴ Полеміка з ваггабізмом, «Братами-мусульманами», «Хизбу-т-тахрір» є однією з головних рис ідеологічної діяльності ал-ахбаш та відображає як обставини життя самого Абдаллаха ал-Хабаші, так і загальну ситуацію протистояння ал-ахбаш та ісламістів у Лівані (Kabha M., Erlich H. Al-Ahbash and Wahhabiyya: Interpretations of Islam, *passim*). Див. також інтерв'ю Ахмада Таміма різноманітним друкованим виданням, наприклад: «Наша задача – сорвать маску «истинного ислама» с экстремистов» // Щотижневик "2000". – 2011. - 28 апреля.

⁹⁵ Ахмад Тамім, голова ДУМУ, є шейхом ордену ріфа'їя, як і сам ідеологічний засновник течії ал-ахбаш Абдаллаг ал-Хабаші.

⁹⁶ Див. матеріали на сайті ДУМУ: Суфізм в его правильном понимании: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: www.islamyat.org/o-sufizme/sufizm-v-ego-pravil-nom-pnimanii.html (останній доступ – 16.12.2011).

⁹⁷ Див.: Обращение ДУМК к Президенту Украины...: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://avdet.org/node/3467> (доступ - 10.05.2011).

У свою чергу, ДЦМК, продовжуючи глобальну боротьбу з радикалізмом, звинувачує ДУМК у сприянні розвитку екстремістських сектантських рухів та відсутності чіткої позиції відносно таких напрямів як ваггабізм, «Хізбу-т-тахрір», «ал-Джама‘ат ал-ісламія» та ін.⁹⁸

Отже, враховуючи вже проаналізовані компоненти ідеології ДУМУ, можна стверджувати, що конфлікт ДУМК та ДЦМК (ДУМУ) являє собою зіткнення *локального (етнічного)* та *глобального* релігійного авторитетів в українському ісламі: якщо авторитет ДУМК базується на його зв'язку з кримськотатарським етносом (та інституційно з Меджлісом), то авторитет ДЦМК в першу чергу спирається на ідеологічні засади – певний набір ідей, що утворюють «істинний образ» ісламу, який має і поширюватися як протидія сектам.

У вимірі економічних теорій моделей релігії (Р.Старк, Р.Фінке, Л.Іаннаконе), а також з точки зору концепцій П.Бурдьє⁹⁹, зіткнення ДУМК та ДЦМК являє собою класичну боротьбу за «ринки збуту» «релігійних товарів та послуг». Очевидно, що за останні двадцять років простір континентальної України був фактично засвоєний. Саме тому перспективи росту духовних управлінь значно зменшилися. В той самий час «ринок» Кримського півострова, де компактно проживає більша частина мусульман України, залишається відкритим із-за відсутності у ДУМК достатньої організаційної та ідейної єдності, а головне – достатніх релігійних ресурсів, що створюють основу беззаперечного релігійного авторитету *per se* – потужних локальних навчальних закладів та більш менш видатних особистостях мусульманських вчених - ‘улама.

Другий тип конфлікту, представлений вище, дає також певні основи для порівняльного аналізу. В перспективі українського соціокультурного простору ситуація в ісламі має очевидну подібність із аналогічними тенденціями в Українському Православ’ї, яке зараз знаходиться в стані розколу. Так, в ісламі немає інституту Церкви, немає канонів, формальної ортодоксії. Однак, незважаючи на цілком різні структури релігійного авторитету¹⁰⁰, в мусульманському дискурсі, як і в православному дискурсі, постійно звучить риторика розколу, звинувачення у сектантстві, пошуки зовнішніх та

⁹⁸ Див.: Відкритий лист ДЦМК до ДУМК: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: http://dcmk.org/novosti/DCMK_chochetznatchetkuiupozitsiiuDUMK (доступ 14.11.2011)

⁹⁹ Про концепцію релігійного капіталу: Bourdieu P. Genesis and structure of the Religious Field // Comparative Social Research. – 1991. – Vol. 13. – P 1-44.

¹⁰⁰ В православному християнстві Церковне Передання домінує над Церковним Писанням, а відтак авторитет Церкви є вищим за авторитет сакральних текстів. Натомість в ісламі – найвищий авторитет належить священним текстам (Корану та Сунні), а ідея (єдиної) сакралізованої інституції відсутня. Інакше кажучи, якщо в православ’ї інституція відіграє роль верховного авторитету і монопольного тлумачника сакральних текстів, то в ісламі верховний релігійний авторитет належить сакральним текстам і жодна інституція або індивід не мають права його присвоювати собі або монополізувати.

внутрішніх ворогів і, як показує конфлікт ДУМК та ДЦМК, – навіть своєрідне питання «канонічної території». При цьому як в ісламі, так і в православ'ї розділення мають не богословську, але організаційну основу, тобто в основі лежать «відносини влади», що реалізуються в ідеологічному протистоянні, коли релігійні доктрини перетворюються на ідеологічні дискурси. Такий стан речей наочно демонструє спільні соціальні підвалини функціонування різних релігійних систем в сучасних суспільствах в незалежності від того, який богословський контент вони пропонують.

2. Дилеми ісламу в Україні. Підсумовуючи цей побіжний огляд релігійного авторитету в українському ісламі, можна відзначити, що існує декілька тісно взаємопов'язаних дилем, які визначають його сучасний стан.

Перша з них та, що іслам є одночасно і традиційною, і новою релігією в українському релігійному просторі. З одного боку, він має столітню історію на теренах України, особливо на Кримському півострові і наразі сповідується значною часткою громадян України¹⁰¹. З іншого ж боку, десятиліття атеїстичного радянського режиму, а головне - депортація кримських татар, призвели до розриву у локальній релігійній традиції, порушенню структури місцевого релігійного авторитету. Звідси відродження ісламу в українських реаліях за вищезазначених умов фактично має форму «створення наново». Головним наслідком цієї дилеми є очевидна залежність ісламу в Україні від зовнішніх впливів, відкритість (або вразливість) до різноманітних напрямів та рухів, які діють в глобальному просторі.

Другою дилемою є дихотомія універсальності та етнічності в побудові системи релігійного авторитету. Мова йде про те, що переважна більшість мусульман України належать до певних етнічних меншин, що відрізняються високим ступенем общинності та згуртованості. Разом із тим, іслам, як універсальна релігія, закликає до нівелювання всіх кордонів у створенні єдиної *умми*, общини віруючих. Наслідком цього є те, що релігійний авторитет стає об'єктом конкуренції між претендентами, які спираються на етнічну основу, та тими, що роблять наголос на універсальності релігійного закликту та спираються на ідеологічні аспекти.

Третя дилема походить з того, що в структурі ісламського віровчення не було розроблено ідеї про специфічний релігійний інститут, який мав би виконувати функції релігійного авторитету. Таким чином, існування такого інституту в будь-яких його формах не може бути імперативним, обов'язковим. Однак при цьому необхідність інституалізації диктується умовами існування релігії в соціумі, тобто самою соціальною реальністю. Це породжує третю дилему, яка постає перед мусульманськими громадами: *інституалізуватися*,

¹⁰¹ Кількість мусульман, за визнанням багатьох дослідників, є більше об'єктом маніпуляцій, тому покладатися можна лише на ті дані, що підлягають статистичному обліку. Найбільш вірогідними є цифра близько півмільйона, яка наводиться у монографії «Ісламська ідентичність в Україні» (Богомолів О.В. Ісламська ідентичність. - С. 17).

створювати нові структури, а чи ж навпаки – *автономізуватися*, уникати тісного зв'язку з будь-якими духовними управліннями та муфтійятами.

Якщо поглянути на загальну картину, то необхідно відзначити, що процеси інституалізації ісламу в Україні в формі численних духовних управлінь та центрів відображають як різноманіття його ідеологічних форм, так і значну диверсифікованість мусульманської спільноти за етнічними та соціальними параметрами. З позиції вже згаданих економічних моделей, які застосовують представники теорії раціонального вибору, така ситуація плюралізму є позитивною та виграшною для розвитку ісламу, адже варіативність форм завжди залишає віруючим широкий простір для вибору тієї опції, яка відповідає їхньому уявленню про релігію. Однак аналіз реальних процесів показує, що, транслюючи різні ідеологічні дискурси, релігійні центри можуть переходити від конкуренції до конфліктів, що свідчить на користь саме кризи, а не фрагментації авторитету в українському ісламі. Очевидно, що ця *криза релігійного авторитету* сприяє появі з часом нових, альтернативних духовних центрів, а також поступовій автономізації окремих громад, які не бажають бути втягнутими у вже наявні конфлікти. З іншого боку, подібність процесів в православ'ї та ісламі в сучасних українських реаліях дає підставу розглядати кризу релігійного авторитету в українському ісламі як частину загальної кризи авторитету в українському суспільстві, що виникла внаслідок пострадянських трансформаційних процесів.

5. Політичний іслам у його трансформаціях і майбутті

Розмірковувати сьогодні про *політичний іслам* – справа настільки ж актуальна, наскільки й невдячна. Актуальна, бо феномен синтезу ісламської (чи квазі-ісламської) ідеології та радикально-політичної і навіть екстремістської практики лишається гостро-дискутивною проблемою серед наукового загалу, що розвела аналітиків по різні боки: від непохитної певності в тому, що ісламу іманентно притаманні концепти і вчення радикального характеру – до палкого обстоювання миролюбності й гуманізму цієї великої світової релігії, яку інструментально використовують заради цілком певних політичних та фінансових зисків, спотворюючи тим її духовний зміст і суспільну роль. Невдячна, бо в останні десятиліття соціум просто захлинувся лавою інформації про «політичний іслам», «радикальний іслам», «войовничий іслам», «ісламізм», «панісламізм», «ісламський екстремізм», «ісламський тероризм», «ісламський фундаменталізм» тощо, а відтак кожен новий видрук в цьому неосяжному потоці викликає радше роздратування, аніж зацікавлення.

Попри всі труднощі, які створює існуюча термінологічна навала для академічної науки, визнаємо, що вона стала своєрідним способом усвідомлення однієї з глобальних тенденцій – активного пробудження світової

умми та процесу політизації й геополітизації ісламу. Причому усвідомлення цього – як процесу суперечливого, багатовекторного, спрямованого у майбутнє і здатного суттєво вплинути на весь поступ світової цивілізації.

Серед наукових та експертних кіл немає одностайності щодо початку відліку активної присутності політичного ісламу на світовій арені. Втім, переважна більшість певна, що відродження політичного ісламу безпосередньо пов'язане із сучасною історією мусульманського світу, яка постала, образно кажучи, у вигляді рішучої «мусульманської відсічі» на посилення експансії Заходу (черговий виток якої був обумовлений процесами модернізації й глобалізації). Багато хто з дослідників вбачає рубіжною датою 1979-й рік – час повалення прозахідної шахської монархії в Ірані та створення першої в модерному світі теократичної Ісламської республіки. Доводиться, що саме відтоді світ упевнився у реальній політичній силі і дієвості багатьох нових воєнізовано-політичних угруповань і рухів у різних частинах мусульманської цивілізації, що вимагали встановлення ісламських режимів і ведення боротьби проти будь-яких форм «колоніальної присутності»: «Хезболли» - у Лівані (часом заснування вважається 1982 р.), «ХАМАСу» - в Палестині (1987 р.), «Палестинського ісламського джихаду» (кінець 1970-их рр.), «Ісламського фронту порятунку» - в Алжирі (1989 р.), «Братів-мусульман» - у Єгипті (відновлюють активну політичну діяльність з 1984 р.), «Аль-Каїди» - в Афганістані (1988 р.) тощо.

Інші пов'язують відродження та інституалізацію політичного ісламу з розпадом Оттоманської імперії, яка століттями була провідною державою мусульманського світу, та подіями 1924 року, коли новонароджена Турецька республіка формально скасувала Халіфат та вдалася до політики секуляризації. На цій хвилі майже всі лідери держав Близького Сходу, які щойно виникли на теренах колишньої імперії, спробували здійснити модернізацію своїх країн шляхом імітації конституційних моделей світських Західних держав. Відтак саме обмеження традиційної присутності ісламу і стало причиною сплеску масових політичних і релігійних протестів та їх синтезу у нових організаційних формах. Аргументується, що саме від того часу політичні ісламські угруповання кидають виклик секуляризаційній політиці своїх урядів, піддають критиці прозахідну правлячу еліту і таврують будь-які модернізаційні зрушення як збочення на шлях соціального занепаду, кризи традиційних цінностей, руйнування мусульманської цивілізації і культури.¹⁰²

В кожному разі, поширення і утвердження політичного ісламу як трансконтинентального феномену, в його чисельних проявах і формах, варто розглядати як процес тривалий, динамічно-еволюційний, стадіальний, що вів на кожному етапі до суттєвих ідеологічних та організаційних трансформацій.

Серйозною проблемою в ісламознавчому дискурсі лишається понятійний апарат, «старанно» примножуваний і сповнений негативних конотацій, та й сама ситуація, коли наявні численні дефініції мало впливають

¹⁰² Куліш І. Соціально-історичні та політичні джерела виникнення ісламського фундаменталізму // Іслам і Україна. За ред М. Кирюшка. - К., 2005. - С. 135.

на завзяте і довільне оперування термінами. Обмежимося лише одним прикладом. Так, в останні десятиліття серед ісламознавчих кіл нібито набув понятійного статусу термін «ісламізм», запроваджений для позначення тоталітарної ідеології та екстремістської діяльності політичних сил, що використовують ісламські концепти і символіку. В такий спосіб дослідники прагнули зафіксувати розбіжність між духовно-релігійним змістом ісламу та сконструйованими ідеологіями войовничо-політичних течій, що виступають від його імені.

Втім, для чималої когорти дослідників поняття «політичний іслам» та «ісламізм» постають як звичні синоніми. Тож під єдину категорію потрапляють і ті політичні групи, організації, рухи, які вважають іслам носієм універсальних, істинних і важливих настанов щодо того, як мусить бути влаштоване і кероване суспільство та прагнуть втілити у життя ці ідеї; і ті угруповання і рухи, які інструментально використовують ісламські гасла з метою досягнення власних цілей, маніпуляції масовими настроями і поведінкою, надання легітимності практиці екстремізму і терору. В такий же спосіб продовжує синонімічний ряд і заявлений термін «ісламський фундаменталізм» як «різновид політичного ісламу» (= ісламізму) аж до рішучих висновків штабу «всі фундаменталісти – ісламісти, проте не всі ісламісти – фундаменталісти», адже, крім них, в ісламізмі наявні ще модерністські чи ліберальні течії.¹⁰³

Дискусії щодо адекватності понятійного інструментарію для описання сучасних процесів політичної активності в ісламському світі щоразу доводять свою марність, бо існуючі штампи «добросовісно» відтворюються кожним новим поколінням дослідників та закріплюються медіа-впливом. Тому, свідомо уникаючи безплідних дебатів, просто оговоримо, який смисл вкладається нами у вживані поняття.

Під поняттям «**політичний іслам**» ми розуміємо спектр численних політичних організацій і рухів, де іслам виступає основою політичної ідеології та відповідної політичної культури, ціннісними та настановчими засадами практичної політичної діяльності. Послідовно і чітко розмежовує поняття «політичний іслам», «ісламська політика», «ісламський політичний процес» тощо авторитетний ісламолог М. Кирюшко. Відсилаючи читача до його праць, зазначимо, що дослідник пов'язує феномен політичного ісламу з появою «специфічних політичних форм ісламської практики» і вкладає в це поняття подвійний зміст: «1) рух мусульман за набуття державної влади з метою використання держави як знаряддя, засобу або першого кроку до глобального утвердження ісламу у регіоні або у світі в цілому; 2) окрема ідеологія або сукупність ідеологій, спільним витоком яких є уявлення про принципову неподільність політики та релігії ісламу, а природним наслідком – діяльність із створення ісламських держав як бази для поширення й утвердження ісламу у

¹⁰³ Fuller Graham E. The Future of Political Islam. - N.-Y., 2003. - P. 4.

світі».¹⁰⁴ Автор послідовно протиставляє цей термін політичному індиферентизму, байдужій і безвідповідальній пасивності, з одного боку, а також тероризму, ультрарадикалізму, анархії – з іншого, вказуючи на те, що мета політичного ісламу – не нарощення книжкового знання, а створення руху (харакі), який, спираючись на специфічно ісламські засоби політичної діяльності, спрямований на досягнення специфічно ісламських цілей (відповідним чином потрактованого існування людської особистості та улаштування суспільства в цілому, згідно з волею Всевишнього).

Політичний іслам відтак є втіленням активності найрізноманітніших політичних рухів, які відбивають інтереси різних соціальних груп у різних регіонах і країнах ісламського світу. В залежності від своїх засобів, він може мати поміркований чи радикальний характер; саме радикалізація політичного ісламу в нелегальних і нелегітимних, антиконституційних і антисоціальних формах і відбивається у понятті «ісламізм».

Зауважимо, що «політичність» ісламу, яка в різні історичні епохи виявляється назовні у різний спосіб, є органічно притаманною йому рисою, що генетично і функціонально закладена в його витоках, позаяк іслам поставав не просто віровченням, але всеохопним способом життя¹⁰⁵. Звісно, вона упереджено і релігіофобійно сприймається носіями західного світогляду і ментальності, виплеканих на принципово інших засадах співвідношення релігії і політики. Втім, від *політичності* ісламу як його іманентної якості слід відрізнити його керовану *політизованість* як результат свідомої експлуатації релігійних гасел, закликів, «релігійного антуражу» заради отримання конкретних економічних, соціально-політичних і геополітичних зисків.

І вітчизняні і зарубіжні дослідники відзначають, що від середини 90-их років м.ст. в межах політичного ісламу відбуваються істотні зміни, що дозволяє вести мову про якісно новий етап у його розвитку. Ці зміни охопили як ідеологічні засади релігійно-політичних рухів в ісламському світі, так і форми виявів політичного ісламу, і процеси його інституалізації, і способи та характер його функціонування, і роль в глобальному світі тощо.

Серед макросоціальних чинників, що обумовили сучасні трансформації політичного ісламу виділяють *кілька груп причин*:

- по-перше, докорінні геополітичні зміни в ареалі існування мусульманського світу: передусім розпад СРСР як одного з провідних центрів впливу в колишній світовій системі і зміна всієї структури міжнародних стосунків і світопорядку; утворення на пострадянському просторі значних мусульманських регіонів, нестабільних і конфліктогенних; політичні трансформації європейської ойкумени, прирощення і посилення мусульманських

¹⁰⁴ Кирюшко М. Політичний іслам – маркер кризового суспільства // Іслам в його проблемах і трансформаціях. Збірник наук. праць. За ред. А. Арістової та А. Колодного. - К., 2010. - С. 46.

¹⁰⁵ Див.: Ісламські процеси у світі та в Україні: реалії і прогнози. Колективна монографія. - К., 2011. - С. 32-40.

- анклавів і меншин на європросторі; інтенсивне зростання демографічних і територіальних параметрів умми;
- по-друге, вплив об'єктивних глобалізаційних чинників економічного, політичного, культурного, ідеологічного порядку, які потягли за собою збурення в суспільствах традиційного типу, руйнування основ суспільного ладу, кризи домінуючих цінностей та ідентичностей, а відтак і протестні реакції широких мас населення;
 - по-третє, причини «внутрішньо-ісламського рівня», пов'язані із загостренням протиріч всередині мусульманського світу, дедалі глибшою диференціацією та поляризацією його сегментів, зростанням внутрішньої напруги через кризові економічні, політичні, соціальні процеси, невщухаючі конфлікти на національному, релігійному, етноконфесійному ґрунті тощо;
 - по-четверте, нові форми економічної, політичної, військової експансії західних держав (які вже названі «неоколоніалізмом»), що обумовили загострення відносин між мусульманськими країнами і країнами Заходу, «подарувавши» як образ ворога, мету та ідеологічну програму боротьби, так і засоби протиборства;
 - нарешті, варто окремо вказати на революційні зрушення в галузі інформаційних технологій, що змінили темпи, якість, способи і засоби глобальної суспільної комунікації, викликали до життя нові форми масової й групової свідомості й поведінки.

В останню чверть ХХ ст. практично в усіх регіонах поширення ісламу різко інтенсифікується процес виникнення ісламських релігійно-політичних угруповань та організацій, тобто таких об'єднань, які позиціонували себе як ісламські і висували політичні цілі своєї діяльності. Зазначений процес привернув до себе увагу насамперед через масовість і численність виникаючих угруповань. За оцінками експертів, у вказаний період виникло не менше, ніж півтисячі таких організацій різного масштабу і територіального базування, серед яких найвідоміші – транснаціональна мережа «Аль-Каїди», єгипетський «Джихад», палестинський «Ісламський джихад», активно діюча в Сингапурі, Малайзії, Індонезії «Джемаа Ісламія», афганський «Талібан» та десятки інших. Процес перебігає настільки бурхливо, що ніякі повні переліки діючих організацій неможливі в принципі.

Доктор філософських наук Олександр Ігнатенко лічені роки тому привертав увагу до факту, що тільки за перше півріччя 2003 року повідомили про себе десятки організацій або невідомі в минулому, або такі, що вважалися знищеними, або ті, що доти не діяли на цих територіях, або функціонуючі латентно. Серед них названі: «Кутбіти», «Воїнство Аллаха» (Єгипет); «Шахадат аль-Хікма» (Бангладеш); «Рух пробудження і чесноти», «Прямий шлях», «Джихадистський салафізм» (Марокко); «Секретна армія мусульманських муджахедів» та «Меч мусульман» (Афганістан); «Джихад», «Група солідарних з «Аль-Каїдою» (Ємен); «Хамас» (Кувейт); «Ісламський

джихад» (Еритрея); «Ісламська партія визволення» (Британія – Єгипет); «Рух єдинобожжя і реформи» (Марокко), «Джихад за підтримку мусульман всередині країни і за кордоном» (Єгипет), «Такфір і хіджра» (Єгипет, Марокко); «Рада керівництва Руху однобожжя», «Загін Світла» (Ліван); «Ісламський джихад» (Ізраїль); «Джамаат-уд-Даава», «Худдам-уль-Іслам», «Мусульманська об'єднана армія» (всі – в Пакистані); «Ансар аль-іслам» (Іракський Курдистан), «Ісламська група», «Організація ісламської дії», «Ісламський рух», «Ісламська партія заклику» (всі – в Іраку); «Сайф-уль-муслімін» (Афганістан), «Хранителі салафітського заклику» (Алжир), «Однобожники», «Муджахіди Острова арабів» (Саудівська Аравія); «Аль-Мадіна» (Індія); «Ісламська партія середини» (Йорданія) та ін.¹⁰⁶ Подібна ситуація прогресуючого множення релігійно-політичних угруповань може бути більш-менш достовірно відстежена для кожного наступного року чи півріччя.

Новітні події на Близькому Сході та у Північній Африці переконливо свідчать, що роль і вплив політичного ісламу зростають по мірі того, як «переформатування» світової умми вступає в активну фазу – в мусульманському світі відбувається процес виникнення нових центрів впливу і нової системи відносин. «Арабська весна» (або ж «арабське пробудження») – саме так названа революційна хвиля масових заворушень, громадянського опору, стихійних та зорганізованих протестів, що прокотилася арабським світом, збурена майже рік тому в Тунісі (18 грудня 2010 року) і по сьогодні вируюча берегами Близького Сходу і Північної Африки (хоч, звісно, далеко не всі учасники протестів є арабами). Революції і скинуті диктатори в Тунісі та Єгипті, громадянська війна і повалення правлячого режиму в Лівії, багатомісячні антиурядові протистояння в Сирії; повстання в Бахрейні та Ємені, масові виступи в Алжирі, Іраку, Йорданії, Марокко та Омані, спалахи напруги в Кувейті, Лівані, Мавританії, Саудівській Аравії, Судані, Західній Сахарі...

На цій хвилі Іран – спадкоємець однієї з найстаріших і найпотужніших цивілізацій – отримав для себе виняткові шанси знову вивищитися як домінуючий центр сили від західного Афганістану до Середземномор'я, очолити мусульманський світ та замріяти про нову конфігурацію ісламського світу. Ніколи ще з часів падіння Оттоманської імперії після Першої Світової війни на Близькому Сході не відбувалося таких системних змін,¹⁰⁷ змін, які в черговий раз примусили поглянути на сучасний політичний іслам як на

¹⁰⁶ Ігнатенко Александр. Расколота умма в ожидании Судного дня (Новый взгляд со старых позиций) // Отечественные записки. – 2003. - № 5 (14). – Размещено также на сайте Института религии и политики [[Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://i-rp.ru/page/stream-library/index-2335.html>].

¹⁰⁷ Goodspeed P. As Arab Spring topples dictators, Iran's influence grows: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://fullcomment.nationalpost.com/2011/11/26/peter-good-speed-the-arab-spring-has-allowed-iran-to-expand-its-sphere-of-influence/>

могутню соціальну силу, потужний чинник реальних і потенціальних суспільних трансформацій.

Намагаючись осмислити новий етап у розвитку політичного ісламу та його формовияви, наукова та медіа-спільнота відшукує нові терміни (в черговий раз далекі від нейтрально-оціночних понять): «міжнародні радикальні ісламські організації четвертого покоління», «релігійно-екстремістські організації нової генерації», «неофундаменталістський ісламський рух», «ісламізм нового століття» і т.п. Можна відмежовуватися від цих термінів і словосполучень у науковому дискурсі, але проблема адекватного описання нового щаблю розвитку політичного ісламу від цього не меншає.

Відтак, узагальнюючи ті зміни, що сталися з політичним ісламом у новітню добу, визначимо кілька головних векторів його еволюції.

По-перше, специфікою «четвертої хвилі» політичного ісламу стає еволюція його ідеологічної платформи, яка простежується у цілій шерезі ідеологем. Якщо попередні політичні (особливо радикально-політичні) організації та рухи (як, власне, і значна частина промислово-економічної та інтелектуальної еліти мусульманських країн, чисельні маси населення в цілому) ставилися до світової глобалізації вкрай негативно, небезпідставно вбачаючи у ній загрозу руйнації традиційних засад суспільства, нав'язування чужорідних культурних та світоглядних взірців, форму «американської гегемонії», зрештою, нову форму колоніалізму, зазіхань на національні суверенітети, то сучасні ідеологічні платформи все частіше набувають змісту альтернативно-глобалізаційних. Світова глобалізація осмислюється як така, що мала свій історичний прецедент в часи поширення і величі Арабського халіфату і є тим процесом, який дозволить мусульманській спільноті (переважно арабо-мусульманській) знову очолити світову цивілізацію. Ідея панісламізації в тому чи іншому потрактуванні висувається як альтернатива західній глобалізації. Ісламська політична думка відтак випрацьовує парадигми вбудови ісламу в новий міжнародний порядок; задовольняє зростаючий попит на ідеологію, яка була б здатна виконати інтегративну функцію, обґрунтувати не тільки виживання, а й політичну пасіонарність ісламського світу в XXI столітті.

Далі, якщо колишні політичні ідеології обстоювали вищість ісламських інститутів, критикуючи або просто відкидаючи західні політичні інститути і практики, то сучасні – обстоюють іслам як самодостатню й невичерпну скарбницю політичного досвіду, що здавна містить «суто мусульманські» взірці (прикладі, аналоги) тих інститутів, які століттями вироблював західний світ. Невід'ємною частиною сучасної ісламської політичної думки і практики є пошук і обґрунтування «ісламських форм демократії»; перетлумачення традиційних ісламських концепцій політичної дискусії і консультації (*шуро*), суспільної згоди (*іджма*); віднайдення балансу Божественної влади і

народного суверенітету через інститут особистого трактування закону (*іджтигад*) тощо.¹⁰⁸

Крім того, на порядок денний висунуте питання про вироблення нового тлумачення класичної ісламської правової доктрини у рідчизні реформаційних традицій ісламської юриспруденції. Полеміка між традиціоналістами і модерністами стає тим гострішою, чим більшою стає чисельність мусульманських діаспор в країнах-реципієнтах Заходу, чим помітніше демографічні характеристики мусульманських меншин впливають на їх соціальну поведінку. Ще один важливий напрямок ідеологічної модернізації – вироблення доктрин, орієнтованих на інтелектуальну та бізнесову еліту мусульманських меншин у західних країнах.

Назагал характерною рисою ідеологічних побудов політичного ісламу стає компаративізм: порівняння із західним світом слугує основним методом оцінки історичного поступу ісламської цивілізації, критичного осмислення поточної ситуації в мусульманському світі, статусу ісламу і мусульман у глобальному вимірі та проєктів відродження і употужнення умми, перетворення її на провідного актора світової політичної арени.

Процес ідеологічного реформування чи «ідеологічної надбудови» ісламу постійно продукує нові секти і навіть цілі течії, для яких прирастають дедалі нові назви: акрамізм (від «Акрамійя»), гейдарізм (від імені Гейдара Джемалє), заркавізм (Абу-Мусаба аз-Заркаві), усамізм (Усами бен Ладена), тахрірізм (від «Хізб-ут-Тахрір аль-Ісламі»), джихадизм, халіфатизм тощо. Компаративний аналіз може довести їх відмінності у тлумаченні таких питань, як однобожжя, ширк, джихад, такфір, джахілія, іджтіхад, фідаїя тощо. Звісно ж, питання про те, наскільки подібні секти є ісламськими чи продукують довільну інтерпретацію змісту ісламу відповідно до поточних політичних потреб, – лишається серед константно дискусивних.

По-друге, простежується еволюція в організаційному та інституційному оформленні політичного ісламу. У сучасному світі інституалізація політичного ісламу відбувається на кількох рівнях: 1) офіційні міжнародні ісламські організації, які координують свою діяльність і вбудовані у систему міжнародних відносин; 2) урядові та позаурядові релігійно-політичні організації різного ґатунку (від продержавних до відверто опозиційних) і різного характеру (від поміркованих до радикальних) в країнах традиційного поширення ісламу; 3) організації-презентатори мусульманських меншин у західних країнах (як офіційні, так і неофіційні); 4) нещодавно розбудовані організаційні структури (управління, центри, асоціації незалежних громад), які інтегрували різні сегменти умми у пострадянських країнах; 5) транснаціональні напівлегальні (чи нелегальні) мережеві структури екстремістського характеру із розгалуженою інфраструктурою. Кожен із складників цієї структури, маючи власні особливості формування й функціонування, перебуває у динамічному й суперечливому просторі стосунків з іншими. Особливістю сучасного етапу стає створення міжнародних центрів

¹⁰⁸ Еспозіто Джон. Ісламська загроза. Міф чи реальність? - Львів, 2004. - С. 238.

сили, які прагнуть консолідувати однорідні політичні організації, контролювати, координувати і спрямовувати їх діяльність.

Новим, раніше незаним, геополітичним феноменом кінця ХХ ст. стає «Держава “Аль-Каїда”» – об’єднання екстремістсько-терористичних угруповань, яке включає міцне організаційне осердя, навколо якого згруповані численні філії-паростки, організації-клони та групи, що приєдналися до його лав. Ці угруповання перераховані у «зведеному переліку» Комітету Ради Безпеки (заснованому відповідно до пункту 6 резолюції № 1267 у 1999 році)¹⁰⁹. Вказаний Комітет контролює додержання державами трьох видів санкцій (заморожування активів, заборона на поїздки та ембарго на постачання зброї), введених Радою Безпеки щодо осіб та організацій, пов’язаних з «Аль-Каїдою». Комітет постійно оновлює перелік осіб та організацій, на які поширюється дія зазначених санкцій. Останнє на момент написання статті оновлення переліку було здійснене 30 листопада 2011 року і включало: а) перелік 252 фізичних осіб, пов’язаних з «Аль-Каїдою» та б) перелік 91 юридичної особи та інших груп і підприємств. Утім, на повноту подібних переліків годі і надіятися, бо ж вони просто не встигають за експансією «Аль-Каїди».

«Держава “Аль-Каїда”» є стійким і життєздатним утворенням нового типу, яке існує поза сталими географічними кордонами, функціонує як складна динамічна структура. Її глобальна мережа підтримується і розбудовується координованими діями локалізованих центрів, територіальних опорних баз різних типів, а також чисельним «населенням» – активним, потужно вмотивованим, добре навченим, здатним до регульованих трансферів в глобальному масштабі. Однією з найхарактерніших рис цього утворення О. Ігнатенко вважає «міжнародно-правову асуб’єктність», попри те, що воно специфічно взаємодіє із суб’єктами міжнародної політики – окремими державами і групами держав.¹¹⁰ При цьому, міжнародна політична й ідеологічна легалізація «Аль-Каїди» стає небезпечною тенденцією останнього часу і перебігає по кількох напрямках: як «прояв боротьби мусульман проти агресії Заходу», «визвольна боротьба», «народна революція», «протест мусульман проти ущемлення їхніх прав», «збряддя захисту арабів-суннітів від шіїтської експансії на Близькому Сході» і т.д. і т.п. Тож офіційною ідеологією є реформований ad hoc іслам, що вживається для мобілізуючої і пропагандистської мети.¹¹¹ Разом із тим, це – доволі ефективний інструмент ведення міжнародної політики, що дозволяє здійснювати втручання у внутрішні справи держав, вести диверсійно-підривну діяльність, здійснювати агресію, терористичні акції, провокувати конфлікти на етнічному й

¹⁰⁹ Санкционный перечень утвержденный и поддерживаемый Комитетом 1267 в отношении лиц, групп, предприятий и организаций, связанных с «Аль-Каидой» [[Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.un.org/russian/sc/committees/1267/consolist.shtml>].

¹¹⁰ Ігнатенко А. Ислам в XXI веке: главные направления исследований: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://i-r-p.ru/page/stream-library/index-19572.html>

¹¹¹ Там само.

етноконфесійному ґрунті під прикриттям псевдо-самостійних утворень, які мімікують під утворення місцеві, національні.

По-третє, еволюція соціальних функцій політичного ісламу. Очевидно, головна причина затребуваності та дієвості політичного ісламу полягає в тому багатоманітті функцій (політичних, соціальних, економічних, психологічних), котрі він виконує в житті ісламського світу. Сьогодні релігійно-політичні рухи – це головне джерело програм реформування, соціальних змін; основа їх популярності – активна діяльність з надання тих соціальних послуг, які не в змозі надати держава (допомога в отриманні освіти, медичних послуг, житла, робочих місць тощо). Крім того, саме ці рухи (особливо доти, доки вони лишаються опозиційними) обстоюють цінності демократії та прав людини, бо самі страждають від їх відсутності; активно виступають за лібералізацію і демократичні реформи; беруть участь у створенні інститутів громадянського суспільства в ісламському світі. Проголошені ними ключові цінності – соціальна справедливість, зміцнення моралі, збереження ісламської культури, відновлення сили й гідності ісламського світу, його гуртування перед небезпекою зовнішніх загроз, соціальна благодійність і стабільність, ефективне управління суспільством, легітимність уряду, боротьба з корупцією, економічна справедливість – є безумовно привабливими для пересічної людини. На тлі соціально-економічних проблем ця привабливість суттєво зростає. Показовими в цьому сенсі є опитування громадської думки, проведені дослідницькою організацією Pew Research Center у червні 2010 року серед єгиптян: ідеї «ісламістів» поділяли 59 %, а понад 95 % усіх респондентів підтримували посилення впливу ісламських ідей на політичний процес в країні. Понад половину всіх респондентів заявили, що підтримують «ХАМАС», 30% – «Хезболлу», а 20% – «Аль-Каїду».¹¹²

Отже, політичний іслам обстоює соціальні інтереси та каналізує протестний потенціал найураженіших соціальних верств. Однак, маючи значні потенції впливу на суспільство, він продемонстрував і те, в який спосіб і в якому напрямі цей вплив може бути потенційно скерований.

По-четверте, відбулися зміни в характері політичного ісламу, а саме – його швидка еволюція в бік радикалізації та екстремізації. В країнах історичного генезису і поширення ісламу радикальний сегмент політичного ісламу (ісламізм) став домінуючим, витісняючи на маргінеси помірковані, ліберальні організації. Активність цих угруповань – переважно насильницька, агресивно спрямована. Оскільки нові угруповання позиціонують себе саме як ісламські (що прочитується вже у їхніх назвах), постільки в медіа-просторі та серед широкого загалу ця активність міцно споріднюється з ісламом, а вирази «ісламський екстремізм» («islamic extremism») та «ісламський тероризм» («islamic terrorism») стали звичними і буденними зворотами сьогодення.

Об'єктивні і суб'єктивні чинники цього процесу вже давно осмислюються науковими колами. Мало не аксіоматичним став висновок про

¹¹² Pew research center for the people & the press: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://pewresearch.org/pubs/875/lessons-from-the-2008.htm>

те, що екстремізація політичного ісламу є формою силового опору проти глобальної «західної інтервенції» у традиційну ісламську культуру; протестом проти настирливої економічної та політичної експансії розвинутих держав; відповіддю на загрози вкоріненим нормам, символам і смислам мусульманства; засобом за будь-яку ціну вберегти власну ідентичність і цивілізаційну «суверенність». Цим частково пояснюється той факт, що всі радикальні рухи висувають програму (або хоч гасла) *повторної соціалізації* чи *ісламізації* індивідуума; мобілізації політичних, економічних і адміністративних ресурсів мусульманської спільноти. Це – завжди у тій чи іншій формі заклик до більшого «ісламського самоусвідомлення» і навернення на «прямий шлях ісламу», запровадження ісламу на всіх рівнях: від особистого до громадського і державного життя.

Як вже зазначалося, до числа вагомих факторів підживлення і відтворення екстремістської свідомості та активізації угруповань радикального типу справедливо віднесені суперечливі соціально-економічні й політичні умови буття мусульманських країн, більшість яких і досі складає світову периферію: зростаюча поляризація різних сегментів мусульманського світу за рівнем життя; різючі економічні диспропорції між представниками різних соціальних, національних, етноконфесійних груп; виразна відсталість порівняно зі світом розвинутих, забезпечених країн; відсутність стійкої і дієвої державної влади; опозиційні, сепаратистські, іредентистські, визвольні рухи, які роздирають суспільства із-середини; низький рівень масової освіти; нав'язувана ідеолого-інформаційна політика; вкорінені ментальні архетипи традиційної культури; розвинуті інститути організованої злочинності та її зрощеність з військовими і фінансовими колами; задавлені міждержавні і міжконфесійні конфлікти, слабо керовані міграційні потоки тощо.

Звертається увага і на такий потужний чинник екстремізації умми, як синдром «обурення» і «розчарування». Мусульманська цивілізація, знаючи минулі століття стрімкого злету і розквіту, вимушена була усвідомлювати і переживати добу дошкульної геополітичної поразки, колоніальної неволі, жевріння на маргінесах світового розвитку. Молоді генерації, виховані з установкою, що іслам – найдавніша, найповніша і найдосконаліша з монотеїстичних релігій, а пророк Мохаммед – останній і найголовніший провідник Божої волі, вимушена жити в реаліях відсталого від західної цивілізації світу, що не може не підживлювати почуття образи і гніву, жадобу помсти і реваншу, які в сукупності творять родючий психологічний ґрунт для екстремістської свідомості й практики.

Від останньої чверті ХХ ст. екстремістські рухи, що діють під гаслами ісламу, доклали вагшого внеску у формування нового глобального феномену – міжнародного тероризму як розвинутої, інституційованої системи

застосування насильства із власними особливостями самоорганізації, відтворення та самозабезпечення.¹¹³

По-п'яте. Схоже на те, що в останні десятиліття змінюється соціальний склад політичних рухів. Показово, що рушійною силою більшості арабських революцій 2011 року (окрім лівійської) була, головню, міська освічена молодь, підтримана середніми соціальними верствами, а не традиційні племінні спільноти або ж пролетаризовані чи маргіналізовані прошарки суспільства. Залученість молоді до модернізаційних процесів – доступ до безплатної чи пільгової освіти та охорони здоров'я – зумовила зростання соціальних очікувань цієї групи, які не могли бути швидко зреалізовані ні через темпи реального економічного зростання, ні через політичний авторитаризм, атмосферу інтелектуальної і духовної несвободи, ні через характерне для арабських суспільств сполучення кровно-родинного трайбалізму і державних інституцій.¹¹⁴

Найбільшою популярністю у такому середовищі володіють ісламістські рухи, типологічно й генетично споріднені з єгипетськими «Братами-мусульманами», здатні консолідувати представників різних верств суспільства, спроможні до максимальної інституціональної та ідеологічної сумісності з національною державою і національним політичним дискурсом.¹¹⁵ Саме вони, до речі, можуть видатися реальною альтернативою новим (чи оновленим старим) авторитарним чи квазідемократичним режимам, які за підтримки Заходу будуть встановлені внаслідок нинішніх арабських революцій.

Ще однією новацією ХХ ст., як і початку ХХІ ст., стає нечувано зростаюча суспільно-політична роль духівництва – улемів, факіхів, муфтіїв, імамів, головним джерелом існування яких до цього була діяльність в релігійній сфері. Причому новим є не тільки те місце і вага, яку набуває духовенство в суспільно-політичній системі мусульманських країн, але і його склад. Від 1974-1975 рр. в межах сунітської гілки ісламу починає формуватися нове духівництво – досить велика група осіб, яка, не належачи до професійного духовенства, займається концептуальною розробкою питань ісламського віровчення (акида), права (фікху) і практичною реалізацією цих розробок у релігійно-політичній сфері та набуває серед частини мусульман статусу крупних релігійних авторитетів (врахуємо, Усама бен Ладен – будівельник за освітою, Айман аз-Завахірі – дитячий лікар, їх попередник Саїд Кутб – шкільний вчитель, аз-Заркаві – людина без освіти і професії).

¹¹³ Див.: Арістова А. Релігійне підґрунтя міжнародного тероризму // Релігія – Світ – Україна. Книга І: Релігія у світі культурно-цивілізаційного діалогу. – К., 2010. – С. 198-212.

¹¹⁴ Див.: Эспозито Дж. Ислам: Почему мусульмане такие. – М., 2011. – 382 с.

¹¹⁵ Алексеев И. В поисках аналитической модели арабской революции 2011 года [Електронний ресурс] / Игорь Алексеев. – Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/analitica/12528-v-poiskah-analiticheskoy-modeli-arabskoj-revoljucii-2011-goda-okonchanie.html>

Показовими, в цьому сенсі, є дані, отримані лічені роки тому авторитетним дослідницьким центром в межах міжнародного соціологічного проекту Pew Global Attitudes Project: рівень довіри мусульман до Усами бен Ладена у 2005 році становив: 60% опитаних в Йорданії, 51% – у Пакистані, 35% – в Індонезії, 26% – у Марокко.

Наступна риса – формування «ісламського чинника» як геополітичної технології, яка є продуктом діяльності західних спецслужб. Взагалі маніпуляція етноконфесійним чинником, тобто цілеспрямоване збудження протестних релігійно-політичних рухів на ґрунті домінуючих в даному регіоні вірувань – традиція, що бере свої витoki в колонізаторському минулому великих імперій-метрополій і нараховує не одне століття. Більшає число аналітиків, які покладають саме на такі технології (найактивніше розроблювані спецслужбами США) значну частку провини за розбудову системи міжнародного тероризму під ісламськими гаслами. Здійснене свого часу формування загонів моджахедів з числа афганців, пакистанців, саудівців, єгиптян під керівництвом американських інструкторів перетворило їх на досить дефіцитний і дорогий товар, що отримав великий попит на міжнародному ринку силових послуг. «Сучасна геополітична реальність є такою, - вказує В. Семенко, - що ісламський чинник, володіючи до певної міри самостійністю джина, визволеного з пляшки, попри всі свої претензії на глобальну і абсолютно самостійну роль, є насправді в більшій мірі зброєю, за володіння якою змагаються всі серйозні «актори» світового процесу»¹¹⁶. Показовим в цьому сенсі виглядає факт «цереушного походження» такої демонізованої персони сучасного ісламізму як лідер «Аль-Каїди» бен Ладен, смерть якого була перетворена зрештою на світове медіа-шоу.

Ведучи мову про те, що цілі сегменти радикального політичного ісламу є знаряддям геополітичних технологій, тому оцінка їх самостійності/несамостійності на світовій політичній арені – справа надзвичайно складна і пересічному науковцю мало приступна, не можна випускати з уваги і таке. Складається враження, що в такий спосіб штучно затримуться модернізаційні процеси у великих регіонах світу, консервується їх відсталість та архаїчність заради безперешкодної світової експансії держав-лідерів. Насадження войовничо-анархічних, «фундаменталістських» режимів, дестабілізація політичної ситуації, сприяння економічної й політичної кризовості спрацьовує як дієва перешкода модернізаційним процесам у значній частині світу, дозволяючи гравцям «великої шахової дошки» зберігати нинішню структурованість глобального світу і свою домінантність в ньому. Лідери «золотого мільярда» зовсім не зацікавлені в тому, аби модернізуватися, скажімо, арабський світ – тож на зміну політиці прискореної модернізації відсталих регіонів (чому посприяв свого часу СРСР) прийшла політика «накинutoї архаїзації», традиціоналізації. Хіба є випадковістю, що досі немає жодного прикладу успішної, завершеної модернізації ісламської держави?

¹¹⁶ Семенко В. Революція сурогатного іслама: [Електронний ресурс] / Владимир Семенко. – Режим доступу: <http://i-r-p.ru/page/stream-exchange/index-9839.html>

Досягнувши певного рівня, держава стикається з потужним організованим опором частини населення, що закликає повернутися до витоків, «чистого ісламу» і зрештою веде до повалення світських режимів.

Введення військ, навіть зовнішня окупація певних територій не тільки не заважає хаотизації внутрішніх процесів, але певною мірою сприяє цьому. Підтримання стану «жевріючих регіональних конфліктів», який зачіпає кровні інтереси місцевих еліт, є важливим чинником для торгівлі зброєю (як правило, застарілою), нав'язування власних економічних та політичних інтересів, контролю за шляхами енерго- і сировинних експортних потоків, транснаціонального наркотрафіку тощо. Події «арабської весни» подарували чимало виразних прикладів маніпуляцій політичними елітами і масами, застосування технологій перетворення громадянського невдоволення й опору на тривалу контрольовану кампанію, що включає страйки, демонстрації, марші, мітинги, вияви непокори, а також продемонстрували роль інформаційних ресурсів у зорганізації масових, синхронних і полівекторних протестів, створення ситуації «керованого хаосу».

Важливою складовою зазначених технологій є ще одна новація сучасної доби – експорт радикального політичного ісламу, який так само доводить свою поліфункціональність: дозволяє применшити кількість радикально налаштованих опозиціонерів у власній країні (що є досить хворобливою проблемою, скажімо, для Саудівської Аравії); спрямувати їх енергію для досягнення певних політичних цілей; нарешті, віднайти в цьому сферу досить вигідних капіталовкладень. Експорт ісламізму – ще один доказ на те, що в сучасну добу релігія дедалі частіше стає дієвою ідеологічною зброєю в політичній боротьбі. «Політичний іслам має декілька різних аспектів, – підкреслює знана шведська дослідниця Лена Йонсон (Інститут зовнішньополітичних досліджень Швеції), – але вирішальним питанням для майбутнього... є можливість розвитку політичного ісламу у фактор конфліктів і нестабільності»¹¹⁷.

На теперішній час серед західних вчених сформувалися різні погляди на перспективи політичного ісламу. На думку одних, він приречений на невдачу і вже зазнав поразки (О. Руа «Крах політичного ісламу» (1992), Ж. Капель «Джихад. Експансія і занепад ісламізму» (2002)); для інших – цей напрям звернений у майбутнє і наразі тільки набирає силу (Д. Пайпс, М. Крамер, С. Гантінгтон); треті – пов'язують прогнози його розвитку із здатністю вирішувати назрілі проблеми мусульманського суспільства, що рівним чином уможливує і оптимістичні й песимістичні сценарії: або дозволить стати провідною силою або ж вимусить поступитися своїм впливом (Г. Фуллер).

Спробуємо означити деякі ймовірні шляхи розвитку політичного ісламу у найближчому майбутньому. Почнемо з того, що масовість та поширеність політичних рухів безпосередньо корелюватимуть із тенденціями приросту світової мусульманської умми. Згідно демографічним прогнозам авторитетного дослідницького центру Pew Research Center, оприлюдненим в

¹¹⁷ Political Islam and conflicts in Russia and Central Asia. - Stockholm, 1999. - P. 1.

січні 2011 року, світове мусульманське населення у майбутні 20 років зросте приблизно на 35 %: від 1,6 млрд. у 2010 р. до 2,2 млрд. у 2030¹¹⁸. Якщо ці прогнози справдяться, то в 2030 році мусульмани становитимуть 26,4 % від проектованої чисельності світового населення. Втім, хоч наведені прогнози ґрунтовані на існуючих демографічних тенденціях та врахуванні їх майбутніх змін, вони не в змозі охопити все коло потенційних чинників, здатних істотно вплинути на приріст та міграційні потоки мусульман. Чимало факторів – імміграційне законодавство, економічні умови, природні катаклізми, військові конфлікти, соціальні рухи, політичні перевороты, зрештою, наукові відкриття – здатні змінити демографічні процеси в неочікуваний і непередбачуваний бік. Наразі прогнозована картина географічного розподілу світової умми виглядає так:

Реґіон	2010 р.		2030 р.	
	Наявна кількість мусульман	Частка від глобальної умми (у %)	Прогнозована кількість мусульман	Частка від глобальної умми (у %)
Азійсько-Тихоокеанський реґіон	1.005.507.000	62,1 %	1.295.625.000	59,2 %
Близький Схід – Північна Африка	321.869.000	19,9 %	439.453.000	20,1 %
Тропічна Африка	242.544.000	15 %	385.939.000	17,6 %
Європа	44.138.000	2,7 %	58.209.000	2,7 %
Америка	5.256.000	0,3 %	10.927.000	0,5 %
У світі:	1.619.314.000	100,0 %	2.190.154.000	100,0 %

При цьому, в 2030 році вже 79 країн матимуть від мільйона і більше мусульманського населення. Більшість світової умми буде зосереджена, як і раніше, в Азійсько-Тихоокеанському реґіоні, але кількість мусульман в країнах Тропічної Африки зросте більше, ніж у 1,5 рази: схоже на те, що через 20 років у Нігерії мешкатиме більше мусульман, аніж в Єгипті. Прогнозується, що мусульмани складатимуть відносно невелику частку від світової умми на

¹¹⁸ The Future of the Global Muslim Population. Projections for 2010-2030: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://pewforum.org/The-Future-of-the-Global-Muslim-Population.aspx>

теренах Європи і Америки, але їх частка у загальній чисельності населення цих регіонів невпинно зростатиме. Тож сьогодні можна з певністю висувати про подальше кількісне зростання чисельності й масовості релігійно-політичних угруповань і рухів, чия присутність в регіональному і світовому масштабі лишатиметься важливим чинником політичного життя.

Що стосується ідеологічного підґрунтя політичного ісламу, то його засадові концепти вже означені і апробовані і, вочевидь, отримують подальший розвиток і потрактування. Іслам, з одного боку, розглядається і буде розглядатися як ідеологія політичної інтеграції мусульманського світу – інтеграції, початково втіленої уммою в процесі її становлення і зміцнення. Напевне, цей вектор політичної активності ісламу матиме особливе значення на нових шаблях глобалізації, коли світ буде вимушений шукати дедалі нові форми співіснування і взаємодії, як і нові способи набуття і збереження ідентичності в глобальній спільноті. З іншого боку, нинішні процеси радикалізації усієї системи міжнародних відносин безпосередньо впливатимуть на поточне ідеологічне підґрунтя релігійно-політичних рухів в ісламському світі. Тому припущення про подальше употужнення саме радикального політичного ісламу в його екстремістських налаштуваннях та різноманітних інституційних виявах виглядає більш ймовірним, аніж будь-які оптимістичні сценарії.

Як наслідок, зростання впливу радикальної гілки політичного ісламу визначатиме не тільки характер політичних режимів у мусульманському світі, але і суттєві зміни конфесійної мапи. Вже зараз кількість християн на Близькому Сході стрімко меншає. Фактично безперервні військові дії, важке економічне становище та переслідування з боку екстремістських угруповань вимушують арабських християн та інші релігійні меншини до еміграції з Близького Сходу. Так, відповідно до щорічного звіту Державного департаменту США про міжнародну релігійну свободу за 2011 рік, напередодні вторгнення до Іраку християнське населення становило близько 1,4 млн. Натепер в країні лишилося близько 400-600 тис. християн, які потерпають від збільшення насильства, так само як іудейські та багаїтські громади. Немає точних підрахунків щодо того, скільки саме релігійних меншин втекли від переслідувань або через економічні причини з країн Близького Сходу. Але той факт, що потоки мігрантів є інтенсивними, опосередковано підтверджують дані, отримані в країнах-реципієнтах (наприклад, на теренах США, від Мічигану до Луїзіани фіксується різке зростання кількості католиків-маронітів – гілки католицизму східного обряду з корінням у Лівії та Сирії)¹¹⁹. Підтверджено, що політичні події сильно вразили християнську спільноту в Єгипті. За останній рік (з січня 2011 року, від часу усунення від влади Хосні Мубарака) близько 100 тисяч родин християн-коптів

¹¹⁹ Contreras R. Arab Christians, minorities, reshaping US enclaves: [Електронний ресурс] / Russell Contreras. – Режим доступу: <http://www.deseretnews.com/article/700196591/Arab-Christians-minorities-reshaping-US-enclaves.html>

емігрували з країни¹²⁰. В останні роки найкрупніші ісламістські угруповання (у т.ч. «Аль-Каїда», «Талібан») закликали до нещадної боротьби проти релігійних меншин на всій території ісламської присутності, передусім на Близькому Сході та Південній Азії. Те, що ці заклики мають не декларативний, а практично-настановний характер засвідчили минулорічні напади на святині суфіїв, шиїтів, християн, що потягли за собою десятки смертей¹²¹. Розгорнута кампанія проти релігійних меншин, насамперед мусульманського і християнського коріння напевне матиме безжалюбне продовження, вносячи поточні корективи як в ідеологічні програми ісламістських угруповань, так і в конфесійну структуру регіонів, вектори та інтенсивність міграційних потоків.

Принагідно зазначимо, що питання про історичний досвід та унікальні традиції мирного співіснування християнства та ісламу (насамперед православ'я та ісламу) надзвичайно актуалізувалося. Справа не тільки в тому, що вагома частка цього досвіду є органічною частиною української та російської історії, але і в тому, що весь Близький Схід століттями накопичував цивілізаційний досвід співіснування і взаємодії різних прочитань монотеїзму – ісламського і східно-християнського. Попри всю неоднозначність і суперечливість, тут були втілені дієві форми відносно толерантного співжиття. Сукупність географічних, релігійних, геополітичних чинників свідчать на користь того, щоб саме Православ'я ставало в авангарді християн, які ведуть діалог з мусульманським світом (враховуючи і те, що останніми роками діалогові ініціативи з боку Католицької Церкви та її глави були неефективними, а католицько-мусульманські стосунки систематично вибухали гучними медіа- і політичними скандалами).

Слід очікувати активізації та нового рівня інституалізації політичного ісламу на європейських теренах. За останні півстоліття релігійна ситуація в Європі істотно змінилася: у великих європейських країнах, «стовпах» європейської культури і цивілізації – Великобританії, Франції, Німеччині, Італії, Греції, Швеції, Голландії, Іспанії – іслам вже став другою за кількістю сповідників релігією після християнства; на мапі з'явилися держави з переважаючим числом ісламського населення. Все частіше в лексиці світських і церковних дослідників зустрічається термін «ісламізація Європи».¹²² Мусульманські спільноти все складніше відносити до числа релігійних меншин: іслам уже не «прибулець», іслам у Європі вже «вдома», став складовою частиною європейського культурного ландшафту. Як очікується, до 2030 року частка мусульманського населення в Європі (включаючи Росію) зросте, десь на третину, сягнувши показника у 58,2 млн. Найбільший приріст даватиме триваюча міграція, особливо в країни Західної та Північної Європи.

¹²⁰ Egypt's Christians Prepare for New Political Climate: [Електронний ресурс] / Russell Contreras. – Режим доступу: http://www.nytimes.com/2011/12/01/world/middleeast/egyptian-christians-get-political.html?_r=2

¹²¹ Див.: The International Religious Freedom report 2009-2011: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/>

¹²² Августин (Никитин), архимандрит. Ислам в Европе. – СПб., 2009. – С. 5.

Так, у Британії кількість мусульман зростає від сьогоднішніх 4,6 % до 8,2 %; в Австрії – від 5,7 % до 9,3 %; в Швеції – від 4,9 % до 9,9 %; в Бельгії – від 6 % до 10,2 %; у Франції – від 7,5 % до 10,3 %¹²³.

Нещодавні найсміливіші короткочасові прогнози демографів, складені до 2015 року, корелюються на очах – інтенсивні потоки масової імміграції з країн Північної Африки і Близького Сходу внаслідок серії арабських революцій і маніфестацій вже перевищують прогнозовані. Тож процес політичного оформлення і спрямування мусульманської активності (на всій шкалі від поміркованості до радикальності) буде набирати швидкості. Вже зараз немає жодної європейської країни, де б не діяли або не об'єдналися мусульманські організації.

Жодного сумніву, що разом із нарощенням впливу політичного ісламу буде зростати і його ісламістський сегмент із закликами утвердження релігійного характеру держави і встановлення політико-юридичної системи шариату. Водночас, посилення реформістських тенденцій, які спонукають дослідників вести мову про феномен поміркованого «євро-ісламу», дозволяють очікувати збагачення ідейного підґрунтя ісламських політичних програм: появу конструктивних пропозицій, ідей, шляхів інтеграції мусульманських спільнот в європейське політичне і культурне середовище, соціального партнерства (або принаймні толерантного співіснування). Відтак буде посилюватися конфлікт між поміркованими прибічниками «євро-ісламу», прихильниками курсу акультурації при збереженні базових ісламських цінностей та радикальними течіями, переважно молодіжного складу, що будуть обстоювати своє право вільного і повного додержання релігійних приписів (безвідносно до європейських цінностей та культурного середовища), використовувати будь-яку можливість пропаганди ісламу та його політико-інструментального використання.

Подальше посилення мусульманської присутності в Європі, наближення до Європи кордонів збуреного нині ісламського світу та неясні перспективи боротьби з міжнародним тероризмом зроблять політичний іслам чинником нестабільності на континенті. Перспектива серйозних зіткнень на релігійному ґрунті в європейських країнах є, на жаль, вповні реальною.

Окремою проблемою є нарощення впливу політичного ісламу в Росії, яка не без успіху намагається повернути собі роль сильного геополітичного гравця. Ймовірно, що розвиток політичного ісламу відбуватиметься тут на кількох рівнях: як цілеспрямована експансія закордонних ісламістських угруповань і мереж з далекоглядними намірами; як інституалізація місцевих, регіональних національних і сецесіоністських рухів; як актуалізація протестних антиросійських настроїв; як зміцнення опозиційної релігійно-політичної сили, що відкрито протистоятиме процесам одержавлення Руської Православної Церкви та клерикалізації Російської держави.

¹²³ [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://pewforum.org/future-of-the-global-muslim-population-regional-europe.aspx>

Очікуваними є процеси подальшого загострення християно-мусульманських конфліктів на Африканському континенті, а, разом із тим, множення військово-політичних угруповань ісламістського штибу. Назагал зміни, які сталися протягом останнього століття в релігійному ландшафті Тропічної Африки, є кардинальними: мало який регіон пережив такі масштабні перетворення за такий історично короткий час. Ще на початок минулого століття (1900 р.) як мусульмани, так і християни були тут відносно незначними релігійними меншинами і разом склали менше чверті мешканців континенту (натомість більшість – практикували традиційні Африканські релігії). Від того часу кількість мусульман, що проживають між пісками Сахари і Мисом Доброї надії зростає більше, ніж у 20 разів – від 11 млн. до 234 млн. у 2010 році; а кількість християн – майже в 70 (!) разів – від 7 до 470 млн. Тропічна Африка відтепер є ойкуменою близько п'ятої частини всіх християн світу (21 %) і понад сьомої частини мусульман (15 %). Причому по всьому регіоні точаться конфлікти, як міжрелігійного, так і внутрішньо-релігійного типу (на додаток до інших сучасних проблем – безробіття, бідності, злочинності, корупції та ін.). Чимала частка мешканців 28 африканських країн (аж до 58% у Нігерії та Руанді) вважають конфлікти між релігійними групами у своїх країнах «дуже великою проблемою», у тому числі, кожен четвертий християнин (26 %) і майже кожен третій мусульманин (32 %). Найгарячішими точками лишаються Руанда, Нігерія, Джібуті, Конго, Ліберія, Чад, Гвінея-Бісау, Кенія, Камерун, Гана тощо.¹²⁴

Показово інше: вже зараз понад 40 % населення практично в кожній країні стурбовані екстремізмом релігійних груп, у тому числі своєї власної релігійної більшості. Майже в усіх країнах, де мусульмани складають не менше 10 % населення, вони стурбовані екстремізмом мусульманських угруповань більше, ніж християнських, і навпаки, в кількох країнах з переважаючим християнським населенням (включаючи ПАР), християн більшою мірою турбує «християнський екстремізм», аніж «мусульманський». Немає жодних тенденцій, які б свідчили про зменшення напруги в регіоні та нормалізації міжрелігійної ситуації. Відтак ескалація радикального політичного ісламу в його специфічних *ad hoc* ідеологічних та інституціональних формах на африканському континенті триватиме.

Очевидно, одним із провідних процесів майбутнього стане технологізація політичного ісламу, оперта на сучасні засоби комунікації, інформації та зв'язку. Завважимо, що в останні роки в близькосхідному регіоні зафіксовано відчутний «цифровий прорив». Згідно з результатами досліджень компанії TeleGeography, кількість інтернет-користувачів на Близькому Сході зростає з 2005 р. більш, ніж у 10 разів, збільшуючись в окремих країнах на 600%. Якщо зростання англійської аудиторії у період 2000-2007 рр. становило 31,2%, то арабської – 940,5% (!). Вже у 2008 році найвище місце в рейтингу мережевої готовності серед арабських країн посіли ОАЕ (29),

¹²⁴ Tolerance and Tension: Islam and Christianity in Sub-Saharan Africa: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://pewforum.org/tolerance-and-tension.aspx>.

залишивши позаду Італію (42), Індію (50), Китай (57), Україну (70) чи Росію (72).¹²⁵ Розроблена на державному рівні програма інтернетизації Єгипту та перетворення його на регіонального лідера в галузі ІКТ наочно довела свою ефективність у справі технологічного забезпечення та координації громадянських заворушень. Подальше поширення інформаційних технологій в мусульманських країнах означатиме одночасно і прокладення мереж для поширення екстремістських ідей і практик. Це, у свою чергу, сприятиме активізації політичних процесів та забезпечить появу нової *п'ятої хвилі політичного ісламу* як продукту інформаційної епохи.

Один з провідних американських експертів з проблем мусульманського світу та системи міжнародних відносин з ісламським світом Грехем Фуллер (Graham Fuller), дає такий прогноз стосовно еволюції політичного ісламу та складнощів, які на нього чекають у найближчі два десятиліття:

- ісламістські рухи стикатимуться зі значно більшою кількістю вимог і піддаватимуться все більшому тиску;
- погіршають стосунки між міжнародним ісламом та США;
- зростатиме напруга у відносинах між мусульманами, які мешкають на Заході, та населенням західних країн;
- через це багато ісламістських рухів потраплять «у пастку»: будуть вимушені концентрувати свою діяльність не стільки на вирішенні своїх основних завдань, пов'язаних зі зміцненням мусульманського суспільства, скільки на заходах із самозахисту і навіть атаках відплати;
- ісламісти стануть більш активними у підтримці національно-визвольних рухів мусульманських меншин. Причому найбільш вразливими через використання релігійного чинника в етнічних зіткненнях стануть Росія та Африка;
- доля політичного ісламу нерозривно пов'язана з реформами – він стане головною рушійною силою реформ, особливо у закритих суспільствах;
- політичний іслам буде жититися тими самими силами й проблемами, що й зараз (оскільки ці проблеми навряд чи зникнуть). Якщо ж ісламські рухи ці проблеми ігноруватимуть, то справа реформ перейде в інші руки – найшвидше в руки лівих сил.

Чи можливий більш оптимістичний сценарій розвитку політичного ісламу у найближчому майбутньому в напрямі зменшення його радикально-агресивного сегменту, конфронтаційного характеру, деекстремізації? Вочевидь такий сценарій містить чимало «якщо»: «якщо» міжнародний порядок буде еволюціонувати від нинішнього стрімкого нарощення напруги у зворотній бік, «якщо» загроза тероризму поменшає, «якщо» буде вирішена палестинська проблема, «якщо» в ісламському світі спаде революційна хвиля і

¹²⁵ Волович О. Особливості глобалізаційних процесів в арабському світі та їх урахування в близькосхідній політиці України: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://old.niss.gov.ua/Monitor/october09/05.htm>

постреволюційний хаос, здійснюватимуться системні реформи та покращиться їх економічна й соціальна ситуація; «якщо» Вашингтон, подолавши свої амбіції, впровадить інші засади зовнішньої політики щодо ісламського світу, «якщо» найближчим часом буде віднайдена ефективна і далекоглядна стратегія інтеграції ісламських спільнот у європейське середовище, «якщо»..., «якщо»...

Наразі політичний іслам є вагомим і надто суперечливим чинником регіонального і світового розвитку, виконує роль чи не найбільш динамічної політичної сили в сучасному світі і доволі тривалий буде збурювати і пробуджувати мусульманський світ. Політична, національна і релігійна активізація півтора мільярдної умми, потужна хвиля ісламізації (у сенсі відродження й новоутвердження ісламських інституцій і сфер впливу) в обширних регіонах планети, стрімка інтенсифікація трансконтинентальних міграційних потоків мусульманського населення, тощо – все це свідчить про те, що мусульманська цивілізація вступає у нову фазу свого розвитку. А разом із нею стрімко еволюціонуватиме і політичний іслам.

6. Неорелігійні процеси в контексті світового релігійного розвитку

Неорелігійні процеси розглядаються науковцями в різних контекстах і аспектах. До їх вивчення брались вчені відмінних світоглядних орієнтацій і наукових підходів. Завдяки цьому уявити собі сьогодні неорелігії, їх появу і розвиток в Україні поза світовими закономірностями релігієгенезу неможливо. Вони класично вписуються в сконструйовані різними вченими моделі релігійного розвитку світу, взагалі є наочним підтвердженням еволюції релігії як процесу розширення і поглиблення розуміння людиною себе, світу, Бога.

Своїми особливостями, звісно, характеризується й нинішній етап. Стало зрозумілим, що будь-які локальні трансформації в релігійній сфері тісно пов'язані із глобальними змінами, які відбуваються у сфері духовного життя людства. Вони не тільки часто спричинені світовими подіями, втручанням неукраїнських факторів в релігійне життя України, а й самі кількісно прирощують накопичення тих змін, які перетворюються на закономірності.

У вітчизняному релігієзнавстві досі ми не знайдемо спроб науково переконливої і деталізованої кореляції конкретних тенденцій в неорелігійному просторі України із загальносвітовими закономірностями. Але це потрібно не тільки для того, щоб переконатися, що нові релігійні течії (далі – НРТ) в Україні – це не доморощене, ексклюзивне, унікальне явище, ніколи і ніде не проявлене, а для більш широких узагальнень щодо глобалізації духовної сфери життя людства. Виявляється, що світ – це глобальне село, де не тільки стандартно живуть в однакових будинках, споживаючи універсальну їжу від

МакДональдса, дивлячись клоновані телепередачі тощо, але й надто подібно думають, переживають, сповідують і вшановують богів/Бога.

Саме порівняння світового досвіду та українських реалій дозволить глибше зрозуміти природу неорелігійних явищ, пізнати їхню сутність, ще раз переконатися в тому, що НРТ є наслідком модернізації релігії, результатом пошуку адекватних відповідей на ті чи інші виклики епохи, а не тільки інтелектуальними і богословськими вправами-забавами, жонглюванням релігійними термінами, грою в релігійність, психологічними дослідженнями над масовою свідомістю, альтернативними економічним способом заробляння грошей тощо. Пізнаючи природність неорелігійних процесів, ми усвідомимо креативну сутність людини віруючої, частково або цілком змінимо наше уявлення про неї як істоту, що послідовно, канонічно, правдиво, безпомилково сповідує істини тисячолітньої давнини, пасивно сприймає основи віровчення, ніяк не намагаючись їх прочитати заново, пропустити через свої індивідуальні потреби в істині, зрозуміти своє місце і покликання.

Порівняти неорелігійний процес в Україні із світовими здається на перший погляд простим завданням: потрібно, по-перше, з'ясувати, що то за процеси в релігійному житті світу і виокремити їх закономірності; по-друге, накласти виявленні закономірності на відомі українські реалії і проілюструвати залежність локальних явищ від глобальних. Однак, почавши із з'ясування закономірностей розвитку релігій, перш за все з того, що таке закономірності взагалі і закономірності суспільних, конкретно-духовних процесів зокрема, зустрічаємося з масою труднощів методологічного порядку: що при цьому постає як закономірність, а що є просто тенденцією?

В полі уваги багатьох відомих істориків і філософів релігії часто знаходилися закономірності релігійного процесу. Скоріше вперше конкретно і чітко сформулював свої думки щодо цього відомий історик релігій, професор О.Введенський¹²⁶, який виділяв психологічну, соціологічну, історичну й телеологічну закономірності. Незалежно від О.Введенського, вже в наш час, над загальними закономірностями еволюції релігії роздумував А.Колодний, який написав відповідний розділ до монографії «Академічне релігієзнавство».¹²⁷

З усього багатоманіття визначень, які даються загально-філософськими енциклопедіями та окремими вченими, вимальовується таке розуміння закономірності: це зв'язок – суттєвий, необхідний, що постійно повторюється - явищ чи елементів реального світу (внутрішнього і зовнішнього), який визначає етапи і форми історичного процесу становлення та розвитку, а в нашому випадку – суспільства і духовної культури, який забезпечує стійку тенденцію або направленість зміни системи.

¹²⁶ Введенський А. Религиозное сознание язычества: опыт философской истории естественных религий. Основные вопросы философской истории естественных религий (Prolegomena) // Религии Индии. - Т. 1. - М., 1902.

¹²⁷ Академічне релігієзнавство. - К., 2000. - С. 302-309

Задумуючись над тим, які такі закономірності можна виділити в розвитку релігій, що відображають саме цей зв'язок, прийшлося звертатися за допомогою не тільки до соціальних філософів, істориків філософії й права, але й глянути, як ці *patterns of religious process* розглядаються нашими колегами за кордоном. Вдалося з'ясувати, що всі закономірності виявлялися поступово, різними вченими, починаючи від Гоббса, Юма, Локка, Гельвеція і Канта, не минаючи Гегеля, Мюллера, Тайлора, Фрєзера, навіть Маркса і Леніна, аж до Бергера і Парсонса, Старка, Глока і Девіс Грей, Сорокіна і Колодного. Наведемо деякі найбільш загальні висловлювання, які можна прийняти за спроби формулювання закономірностей релігійного процесу:

- Релігія – це історичне явище, яке виникає в певний час і певному місці, змінюється разом із зміною цих обставин.
- Релігія – це суспільне явище, поява і функціонування якого тісно пов'язані із суспільством.
- Тип релігії залежить від типу суспільства (первісні, родоплем'яні, рабовласницькі, феодальні, капіталістичні, інформаційні, індустріальні, модернові, постмодернові, теократичні, секулярні тощо), завдяки чому змінюється функціональність релігії (зменшення-збільшення).
- Розвиток релігії корелюється із розвитком етносів, їх мови, колективної свідомості.
- Релігія відображає рівень психофізіологічного розвитку самої людини, її розуму, емоційної сфери, мисленневих здібностей.
- Постаючи світоглядом, релігія розгортає гносеологічні можливості людини в пізнанні світу, в розвитку ідеї Бога, в їх інтерпретаціях.
- Релігія, виконуючи регулятивні функції в суспільстві, в спільноті, в житті віруючих, є показником розвитку моралі, рівня міжлюдських відносин.
- Будучи породженням соціальних умов, релігія здатна впливати на них, виступаючи чи інтегратором чи дезінтегратором, ініціювати і гасити соціальні конфлікти.
- При всій автономності релігійних уявлень, вони соціально обумовлені, форма і функції священного віддзеркалюють рівень розвитку індивідуальної і суспільної свідомості.

Закономірності внутрішнього розвитку релігії чудово дослідив Є.Торчінов, який на прикладі даосизму з'ясував, що даосизм поставав на основі проторелігійних вірувань, коли почалося формування релігійної практики і стихійного складання світоглядних моделей. З часом відбулася “раціоналізація” світогляду, підведення під нього філософської бази і писемної фіксації. Потім спостерігається зближення і синтез різних напрямлень і включення в них елементів інших традицій, писемна фіксацій, експліцитне введення в систему доктрини, формування цілісного світогляду, що створює

враження чогось принципово нового. Паралельно цьому відбувається інституціоналізація релігії, організовуються різні напрямлення і школи.¹²⁸

Більш загальну модель внутрішнього розвитку релігії запропонував А.Колодний, для якого однією із головних закономірностей еволюції релігії постала абстрактивізація її основної ідеї, тобто розуміння надприродного, що призвело до самої еволюції релігійної свідомості. Це вилилось у зміні політеїзму на генотеїзм, який переростає в монотеїзм, тобто віру в єдиного всемогутнього Бога. А.Колодний справедливо вважає, що релігія розвивається насамперед на власному “мислительному матеріалі”: будь-яке нове релігійне утворення постає як своєрідний синтез старого і нового, ... надто повільно і складно одержує своє прийняття, а то й зникає зовсім. Будучи відмінним від передуючих йому релігійних форм, нове, в силу живучості старої релігійної традиції, зустрічає з боку останньої всіляку протидію своєму поширенню і може утвердитися, здобути визнання навіть не там, де з’явилося.¹²⁹

Спроба окреслити закономірності, які притаманні як одиничним, так і загальним процесам у сфері взаємин релігій та етносів, здійснена у видрукуваній за редакцією автора цього параграфу колективній монографії «Релігія і нація в суспільному житті України і світу»¹³⁰, серед яких, зокрема, виділена залежність того чи іншого типу релігій та етнічних утворень від географічних і кліматичних умов проживання народів, від стадії розвитку і рівня свідомості людини, її пізнавальних можливостей, від глибини осягнення нею світу земного і світу трансцендентного, від ступеню протидії інтенсивності і результативності етнорелігійного розвитку тощо. Зроблено висновок про те, що релігійний розвиток якоїсь спільноти все менше стає залежним від внутрішніх, іманентних саме їй причин. Він дійсно стає елементом загального, вселюдського релігієгенезу, підпорядковується його законам, тенденціям, часовим вимірам. Було зазначено, що світовий досвід показав історичну закономірність зміни моно- на поліетнорелігійні системи, тобто засвідчив недосконалість, а відтак й історичну обмеженість моноетнічності й монорелігійності, їх збігу і тотожності. Зроблений висновок про те, що цілісність і цінність людства - саме в його етнічному і релігійному різноманітті. Була висловлена думка про незворотність релігієгенезу, про неможливість відновити індоєвропейський чи слов’янський протоетноси, так само як навряд чи вдасться відродити ту національно-релігійну обрядовість, яка виросла на старій основі побуту й господарки. Ті зміни, які відбулися в етнічному і релігійному образі світу, неможливо відмінити. Тому сподівання і заклики до слов’янської єдності (етнічної, політичної, релігійної тощо), а чи ж повернення до язичництва, є утопією. На думку авторів книги, розвиток етнічної та релігійної сфер характеризується тенденціями етнізації й

¹²⁸ Торчинов Е.А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания: [Електронний ресурс]. – Доступ до ресурсу: http://ki-moscow.narod.ru/litra/zen/torchinov_dao/torchinov_dao1-5.htm

¹²⁹ Академічне релігієзнавство. – К., 2000. – С. 304.

¹³⁰ Релігія і нація в суспільному житті України і світу. - К., 2006. - С. 37-56.

космополітизації, партикуляризації й універсалізації, регіоналізації й глобалізації. Історичний конфлікт, який існує між цими тенденціями, має конструктивний характер: в результаті взаємодії, взаємопроникнення цих суперечностей врешті-решт забезпечується реальне існування і розвиток будь-якої релігії.¹³¹

Всі ці фундаментальні висновки в основному стосуються *історичних* закономірностей розвитку релігії. Процеси, які нас цікавлять, пов'язані із зміною релігійних парадигм, із новою епохою в їх розвитку, яка отримала в науці різні назви, зокрема постіндустріальна, постхристиянська, постмодерна, інформаційна тощо. Існуючі теорії прагнуть пояснити сутність нового етапу в розвитку (в т.ч. і духовного) людства. Характеризуючи цей релігійний постмодерн, вчені сходяться на тому, що його ознаками, а відповідно і закономірностями, можна вважати:

1. плюралізм як ознака і плюралізація релігійних світів, як тенденція, закономірність;
2. глобалізм і глобалізація як зміна масштабів процесів, що відбуваються в релігійному полі;
3. секулярність і секуляризація як вивільнення все нових сфер життя з під контроль і впливу Церкви і релігії;
4. універсалізація релігійного життя;
5. синкретизація віровчень і духовних досвідів;
6. містикоізація як альтернатива раціоналізації та інтелектуалізації релігійного життя;
7. харизматизація на теоретичному (посилення ролі Духа святого в житті особи і громади) і практичному (використання дарів Духа Святого в житті) рівні, поява сильних і владних керівників;
8. авторитаризація як посилення внутріобщинної дисципліни, підпорядкування життя особи законом діяльності групи, визнання особливої влади над собою керівника громади;
9. варіантизація, яка дозволяє існувати одночасно двом протилежним тенденціям, наприклад, космополітизація та етнізація, деконструкція і структуризація, глобалізація і локалізація, модернізація/лібералізація і традиціоналізація/фундаменталізація тощо;
10. інформатизація за рахунок освоєння інтернет-простору, що призводить до уявності, коли ми маємо справу не з самим явищем, а уявленням про нього автора/рів сайту чи блогу;
11. толерантизація ставлення до послідовників інших рухів, відмова від єдино істинної обраності і привелегійованості.

Неорелігійний процес в Україні природно вписується в загальносвітові тенденції розвитку релігій. Релігії, народжені цією добою, розглядаються як своєрідний виклик традиції, як творення релігійності нового типу чи навіть нової релігійної культури, як духовний пошук і самовираження постмодерної

¹³¹ Релігія і нація в суспільному житті України і світу. – К., 2006. – С. 56.

людини.

В нову епоху саме особистість та її переживання постають в ролі центру всього, що відбувається в житті. Тому цей особистісний аспект є характернішою ознакою і самої епохи, і явищ, які породжуються нею. “Межова” людина, яка знаходиться на межі епох, на перетині культур, між традиціями, перед багатоманіттям релігій, втрачає чітку орієнтацію щодо цілей свого духовного розвитку. Вона соціально індиферентна, недовірлива і щодо істинності певного вчення, і щодо ефективності якихось обрядів, і щодо реальності авторитету церковної ієрархії. Свідомість такої людини характеризується амбівалентністю, еkleктичним синкретизмом, готовністю одночасно належати до багатьох духовних традицій, тобто є розмитою з точки зору релігійної ідентифікації. Десакралізація релігійного життя призвела до того, що певний духовний вакуум заповнюється альтернативними реальностями. Постмодерна людина сама творить об’єкт своєї віри і має право приймати чи не приймати різні положення тих чи інших релігій як істинні на свій вибір. У постмодерній епосі все старе втрачає свою переконливість, а то й реальність. Її втрачає навіть Бог. Онтологічний Бог замінюється прагматичним, коли він виступає як Бог заради чогось: Бог – заради спорту (Шрі Чінмой), Бог – заради успіхів (“Повне Євангеліє”), Бог – заради самореалізації (New Age) і т.п. Сучасна людина звільняється від тягаря традицій, а вимогою часу стає діяльність, заснована на вільному виборі. Для релігії тим самим з’являється новий шанс, адже на базі релігійного досвіду людина з-поміж багатьох релігійних традицій і культів віддає перевагу тому, що стає для неї справою власного вибору й переконання. Занепад релігії, яка ґрунтується на традиції й авторитеті, може компенсуватися звертанням людини до релігійного досвіду як досвіду “внутрішньої волі”.

Будучи, з одного боку, породженням, а з іншого - наслідком постмодерної парадигми, нові релігії в Україні чи не першими заявили про прихід нової доби, про входження країни до європейського і світового релігійного і духовного простору. Це мало як свої позитивні, так і негативні результати, які не лише вирішили та урізноманітнили, а й ускладнили сповнене соціально-економічною та політичною нестабільністю буття українського суспільства.

Нові релігійні течії і рухи України, без сумніву, урізноманітнили релігійне життя України, а доморощені неорелігії – і життя світу. Всі вони надто неоднорідні за своїм походженням, характером та формами організації і діяльності. За останні 20 років кількість напрямів, представлених в Україні, збільшилася з 9 до 55 (за офіційними даними)¹³² і понад 120 (за власними підрахунками)¹³³. В загальній мережі питома вага інституцій протестантських напрямів, не кажучи вже про неохристиянські громади, порівняно з 2000р.,

¹³² Релігійні організації в Україні станом на 01.01.2011: [Електронний ресурс]. – Доступ до ресурсу: <http://risu.org.ua/ua/index/resourses/statistics/ukr2011>

¹³³ Релігійна панорама. – 2011. – №1.

зросла; в той час як частка православних зменшується щороку на пару відсотків, і це стає вже тенденцією.¹³⁴

Неорелігії типологічно для зручності об'єднують у декілька груп.¹³⁵ Але вони кількісно і якісно виявилися настільки багатоманітними, що Держкомнацрелігій вдався до об'єднання дрібних течій у загальну групу «інші». Часто різниці між окремими релігійними групами, які претендують бути автономними, секулярному державному оку не видні, але для дослідників неорелігійних процесів є важливим свідченням певних змін всередині нових релігій.

Конфесійний плюралізм став реальністю для сучасної України. Як слушно відзначає А. Колодний, сама доба постмодерну «створює велике різноманіття нових конфесій», які не обмежені якимись рамками традиції, розуму і моралі. Ці нові системи вірувань докорінно відрізняються від традиційних [Див.: Релігійні меншини України. За ред. А. Колодного. – К., 2011. – С.29]. Як показує 20-річна історія релігій в Україні, плюралізація релігійного життя зростає якраз за рахунок переважно нових течій, які з'являються на релігійній карті України за рахунок або нових місіонерів, або поділу вже існуючих конфесійних спільнот.

В цьому процесі нічого дивного не має, він абсолютно корелюється із загальними тенденціями сучасного розвитку релігій світу.¹³⁶ Світове християнство доби постмодерну зазнає таких змін, що не можуть не відобразитися на житті християн України.

Дехристиянізація Європи об'єктивно зіграла на руку релігіям американського коріння, які відомі в Україні. Такі протестантські об'єднання стабільно розвиваються, складаючи переважну кількість неохристиянських утворень. Ці організації християнського походження, які часто розглядають як нетрадиційні явища, розвиваються в Україні найбільш динамічно. Але навряд чи є підстави сьогодні з абсолютною впевненістю говорити про нетрадиційність неохристиянства. Історично воно виникає в рамках традиційного християнства з метою його осучаснення. Зарубіжні дослідники неодноразово фіксували сплеск чисельних відгалужень загальнохристиянського, євангелістського характеру, як правило, від протестантських церков. Ці сплески продовжуються до сьогодні (наприклад, харизматизація чи ревайвелізація християнства), а їхні відголоски докочуються і в Україну.

Вчення новоутворених Церков, звісна річ, базуються на Біблії, як основному віросповідному джерелі, і на особі Ісуса Христа, як центральній

¹³⁴ Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин. – К., 2011. – С.10.

¹³⁵ Див. докл.: Академічне релігієзнавство. – К., 2000. – С. 790-794; Дудар Н., Филипович Л. Нові релігійні течії в Україні. Огляд, документи, переклади. – К., 2000. – С. 24-36; Соловійов В. Види класифікації нових релігійних рухів // Українське релігієзнавство. – 2000. - №14. – С. 78-88.

¹³⁶ Єленський В. Релігія «нульових»: підсумки десятиліття: [Електронний ресурс]. – Доступ до ресурсу: http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/40964/

фігурі християнських доктрин. Характерним для неохристиянських угруповань є критика ортодоксального християнства за відхід від первісних традицій; оголошення своєї Церкви винятково істинною, відроджувальним рухом євангельського християнства, навіть месіанським у спасінні Христової віри. Як правило, неохристияни пристойно знають Біблію, оскільки їм дозволено вільно читати й інтерпретувати її. З особливою увагою вони ставляться до книг своїх пророків і вчителів, підносячи їх до рангу віросповідних джерел, часом навіть авторитетніших за Біблію.

Неохристияни визнають авторитет і владу свого духовного лідера, абсолютно довіряють йому (часто це стає причиною різних шахрайств з боку керівника громади). Таких людей вони можуть оголосити навіть пророком або ж посланцем Бога. Неохристиянство від історичного християнства відрізняється в дечому своїм власним розумінням Трійці, природи Ісуса Христа, сутності Святого Духа, пекла, раю тощо, але при цьому сповідаються базові догмати християнства – віра в Ісуса Христа і Святу Трійцю. Найбільші відмінності від традиційного християнства має соціальна концепція неохристиян, яка орієнтує сучасного віруючого не на аскезу, а на успіх, матеріальний, кар'єрний, особистісний, і закликає до соціально активних дій, до участі в культурному, політичному, суспільному житті.

Новопосталі християнські Церкви в Україні, особливо на перших порах їх поширення, прагнули дистанціюватися від історичних Церков. Але з часом зменшили градус своєї критики останніх, почали вводити зрозумілі українцям символи і традиції у свої богослужіння, які на прохання вірних можуть проводитися українською мовою, з повагою ставитися до українських державних і духовних діячів. Все рідше ці Церкви підкреслюють свою наступність від американських чи європейських прабатьків, беруться довести свої історичні, власне українські корені. Так, підкреслюється, що хрещення України-Руси уможливило існування і протестантських Церков на цій території. В такий спосіб відбувається своєрідне привласнення подій тисячолітньої давнини, які прямо не пов'язані із неохристиянством чи протестантизмом.

Головні зусилля неопротестантів спрямовуються на зміцнення людей в вірі, на постійній присутності Церкви, громади в житті особи. На зміну пасивній безликій обрядовості приходять нові і сучасні форми вияву своєї віри. Це нагадує тренінги у вірі: участь у групі прославлення, групове вивчення релігійної літератури, організація різноманітних курсів, фестивалів, конференцій, служінь. Нові християни активні в мас-медіа, в соціальних мережах Інтернету. Твориться нова неохристиянська субкультура, в якій присутні різні жанри і види. Церква та її структури покривають собою фактично все життя віруючого неохристиянина. Його життя не ділиться на мирське і немірське, воно все воцерковлене, охристиянене. Саме за такою тотальністю, цілісністю, всезагальністю приходять в неохристиянство люди.

Аналізуючи темпи зростання неохристиянства, виникає питання про причини, які привели людей до його Церков. Активне зростання

неопротестантизму, а почасти і неоправослав'я чи неокатолицизму, зумовлене, крім згаданого, загальним станом традиційних Церков у світі. Хоча механізм виникнення нових Церков і відрізняється (в першому випадку він є зовнішньо зумовленим, а у другому – народжується як внутрішній протест), але є сенс подумати над кризою традиційних цінностей, з якими пов'язується у свідомості сучасного віруючого християнство взагалі. І це не тільки зовнішні ознаки несучасності християнства, яке не здатне відповісти на гарячі питання дійсності, а й гріх стягання, пристрасті до збагачення, на що «хворіють» деякі священники та ієрархи Церкви, це невідповідність моральних закликів і практики релігійного життя, це зрощення влади духовної і влади політичної, це постійні конфлікти на релігійному ґрунті між основними Церквами тощо.

Неохристияни набували і одночасно усвідомлювали ті ознаки, які надавали їм можливість бути не православними, не католиками, не іншими протестантами, чітко вирізняючи себе від всіх інших християн. Сприймаючи себе християнами, вважають, що вони є найбільш щирими, наближеними, особливими, чистими, бажаними і любимими Богом. Вони визначають себе не релігійними, а віруючими людьми, вкладаючи сюди особливий зміст: ми поза доксою, поза канонами, поза кордонами, поза обмеженнями, поза традицією, оскільки все це трансформувало істинну віру і вчення Ісуса Христа. Така інтерпретація своєї релігійної ідентичності в якийсь момент поставила неохристиян України поза Україною, а враховуючи те, що поштовхом для утворення нової громади виступали, як правило, закордонні місіонери, чия діяльність підтримували неукраїнські релігійні організації, то антитрадиційність неохристиян почала сприймалась як антиукраїнськість.

З часом неохристиянські громади вимушені були адаптуватися до конкретних соціокультурних умов, що свідчить про балансування НРТ між космополітичними і етнізаційними тенденціями розвитку релігій. Перевіркою на патріотизм неохристиян стали події 2004 року, але з того часу вони все більше демонструють свою загальнохристиянськість, розуміючи плінність і партійних, і національних симпатій.

Тісний зв'язок релігійних процесів в Україні, в яких присутні й інші релігійні системи, із світовими закономірностями проглядається надто зримо. Тут і підвищена зацікавленість українців до своїх дохристиянських коренів, що пов'язано із помітною етнізацією суспільної свідомості народів світу, із їхнім бажанням відновити історичну спадщину своїх предків, тим самим часово збільшивши свою присутність в людській історії, долучитися до давніх цивілізацій з амбітною претензією на найдавнішість своєї власної. Така заглибленість в пошуки начала своєї історії, навіть дотрипільської доби, додатково підсилює почуття причетності до спільної європейської долі. І хоча неоязичницькі громади - такі різні, а до того ж і малочисельні - не згуртували всіх переконаних симпатиків сивої давнини, що розсіяні поміж культурними товариствами, професійними спілками художників, письменників, самодіяльними театрами та хорами народної пісні тощо, їхня наявність

яскраво демонструє повернення українців в бік декосмополітизації світу, збереження унікальної природи кожного народу.

Не менш показовою є ситуація з іудаїзмом, індуїзмом і буддизмом, які представлені в Україні тими напрямками, школами, відгалуженнями, що утворилися в країнах їхнього традиційного поширення. Так, скажімо, новий рух прогресивного іудаїзму, представлений в Україні 19 громадами, що складає 8% від усієї кількості зареєстрованих в Україні іудейських громад, є зліпком з загально іудейських тенденцій розвитку. Синкретичні «Іудеї за Христа» також є породженням досвіду міжрелігійного спілкування на світовому рівні.

Складні внутріконфесійні колізії, які переживають всі релігії в Україні, як традиційні, так і нетрадиційні, нові, не тільки є продуктом світових трансформацій, але й самі впливають на них. В Україні релігійне життя ускладнено і ситуацією у світі, і загальним духовно-моральним станом українського суспільства, яке знаходиться в глибокому і тісному зв'язку з іншими суспільними кризовими явищами. Весь цей комплекс амбівалентних за своєю суттю соціально-політичних і духовно-екзистенціальних явищ став своєрідним фоном, сприятливою умовою для поширення й утвердження в Україні нетрадиційної релігійності. Не дивно, що серед відповідей на запитання, які були поставлені в анкеті під час соціопитування, проведеного Відділенням релігієзнавства ІФ НАНУ в 1994-95 роках про причини приходу вірян до НРТ, називалися прагнення духовного життя, моральної чистоти, морально-духовного вдосконалення. В пошуках духовності, як альтернативи бездуховності і зматеріалізованості світу, людина у своїх рішеннях і поведінці мотивується все таки речами духовного порядку, а входження її до нових (неохристиянської, необуддистської чи неоіндуїстської) організацій спричинене переважно прагненням отримати духовне життя, яке відмінне від звичайного, буденного. Соціологічні опитування зафіксували зростання кількості віруючих. Порівнюючи з 2000 роком, віруючих в Україні збільшилося із 58% до 71%.¹³⁷ Істотно зросла і кількість тих, які ідентифікують себе з певними конфесіями та Церквами, в т.ч. і з нетрадиційними.¹³⁸ Своєю належністю до неорелігійних груп українці голосують за ті цінності, які є пріоритетними для віруючих. І вони не просто їх сповідують, а утверджують практикою щоденного життя, перебуваючи в нових релігійних громадах.

Чи не найбільший вплив неорелігійний процес України зазнав від глобалізації релігійного життя або релігійної глобалізації. За 20 років Україна, до того будучи достатньо духовно гомогенною державою, перетворилася на полірелігійну, де представлені практично всі релігійні напрями – від багатобожного язичництва та індуїзму до монотеїстичних іудаїзму, християнства і строго єдиногобожного ісламу. Крім того, релігійний світ сучасного українця включає безбожний буддизм та даосизм, багатоликі японські та далекосхідні релігії, екзотичні латиноамериканські й навіть

¹³⁷ Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин. – К., 2011. – С. 32.

¹³⁸ Там само – С. 34.

африканські культури. Все це стало можливим завдяки розширенню світових кордонів, меж власного буття. В духовний світ людини вторглися чужі культурні і духовні світи, які зацікавили її, надали шанс вирватися із застарілих територіальних або часових меж.¹³⁹

Глобалізація сприяла перетворенню локального у всезагальне релігійне явище. Вона одночасно і збільшувала, і зменшувала світ, синкретизуючи в свідомості конкретного індивідуума отримані знання про східні і західні релігії, про науку і релігію, про дієву активність християнства і споглядальність буддизму.

Завдяки глобалізму НРТ поступально поширилися у світі. І справа не тільки в засобах і швидкостях інформування про новосформовані Церкви, течії, рухи, а й в тому, що глобалізм став тим прапором, на якому були написані універсальні ідеї нових релігій, які зробили можливим спілкування людей різних національностей, різного віку і рівня освіти тощо, зрештою об'єднавши їх ідейно. Вони порозумілися на тому, що в переддень нової епохи людину не можна сприймати інакше, як божественною істотою за своїм походженням і творцем власного Всесвіту за функціональним призначенням.

Глобалізм зробив ці постулати вседоступними, поширюючи тенденції модернізації на релігійне життя всього світу, синкретизуючи як віровчення, так і культові практики, форми діяльності віруючих людей і релігійних організацій. Глобалізм культивує спільність, а не особливість історичного розвитку різних народів, різних релігій, утверджує однокореневе походження всіх релігій і духовних практик, наполягає на прамонорелігійне минуле всіх людей. Глобалізм зацікавлений в уніфікації, стандартизації, тотожності всіх суспільних процесів, в т.ч. і етнорелігійних. Саме глобалізм утверджував думку про свободу релігій і віросповідань, прагнучи зробити всі релігії рівноправними, незважаючи на час їх походження, повноту традиції, розробленість теологічних положень, довершеність релігійних практик. Релігія в сучасному світі перестає бути прив'язаною до свого етно-національного коріння, вона постає як продукт винятково духовного розвитку індивідуальної людини. Виникає загроза зникнення національної релігії, національної Церкви. Замість вкоріненості і стабільності етнорелігійних утворень, все більш популярними стають багатонаціональні форми релігійних організацій (найяскравішим прикладом цього є Всесвітня віра багаї). Національні відділення таких всесвітніх релігій мало чим вирізняються по країнах. Спільна символіка, подібність архітектурних споруд, уніформа проповідників робить їх пізнаваними в будь-якій країні світу (незалежно від того, хто вони є, скажімо, мормони чи сайєнтологи).

Глобалізація постала загрозливим фактором для процесу культурної самоідентифікації неорелігій та їх послідовників. Соціологічні опитування фіксують, що неовіруючі загалом не ідентифікують себе із українською традицією, оскільки ні мова, ні релігія, ні самосвідомість, ні патріотизм, ні

¹³⁹ Горкуша О. Сучасні світоглядні запити у світлі релігійних сподівань // Новітні релігійні рухи в Європі та Україні. Зб. наук. матеріалів. – К., 2006. - С. 45-50.

відчуття історичного зв'язку поколінь, ні інші показники не характерні для них як неодмінні. Ідентифікування себе як українця за національністю постає скоріше як дань належності до держави, ніж до певного народу.

Але ця денационалізація має історичне коріння, бо, як правило, члени НРТ – денационалізовані елементи колишньої комуністичної епохи. Вони народилися в типово радянських сім'ях, де розмовляли “общепонятным русским языком”, не отримали ніякого національного виховання ні дома, ні в школі, були далекі від релігії та національних традицій. Вся система освіти виховала з них стійких інтернаціоналістів з елементами шовінізму (для росіян) і вторинності, меншовартості (для українців). Всім цим людям притаманна перш за все так звана радянська ідентичність, яка розкривалася через певні показники: рідна і розмовна мова (незалежно від національності) – російська, змішані шлюби, формування радянських традицій і свят, всі єдині в сім'ї братських народів, як правило, атеїстичні, соціально активні. Фактично культурна ідентифікація була зведена до ідеологічної і політичної (вірність і відповідність комуністичному ідеалу).

Але якщо громада неохристиян існує на Заході України, де мова спілкування – і буденного, і духовного життя - українська, то для цих віруючих релігійне обов'язково національно означене. Там, де українська мова, в кращому випадку, постає як етнографічний релікт, переважають космополітичні мотиви.

Як бачимо, загальносвітова тенденція протистояння національного і релігійного відбивається і в реальному житті нових релігій України. Але поступово на зміну пошуку своєї ідентичності в рамках етнічного і космополітичного приходять не просто пошук в нових культурних координатах, а спроби творення нових ідентичностей, які базовані на релігійній вірі та цінностях демократичних суспільств. Частіше всього вибір громадянами України тієї чи іншої релігійної спільноти не пов'язаний з пошуками культурної ідентичності у формі національного самовизначення. Він спирається на внутрішні мотиви духовних пошуків, в т.ч. й релігійних. Нових віруючих фактично не цікавить їх національна належність. Всі опитані в ході соціологічного дослідження респонденти переконані, що їх група в процесах національного відродження участі не бере, бо ніяк себе з національним вони не пов'язують, вважають, що світове громадянство вище від національного, що метою життя є не мирське, а винятково духовне, потойбічне.¹⁴⁰ Тому на питання: чи приводить участь в НРТ до кризи і руйнуванню традиційної культурної ідентичності їх віруючих, потрібно відповісти негативно: як можна зруйнувати те, чого не існує?

Ще донедавна такі висновки виглядали як об'єктивна реальність, але після подій, пов'язаних із двома останніми виборами президентів, відбулися зміни і в цій сфері. Особливо неовіруючі гостро відчули небезпеку тоталітаризації соціального устрою і приходу до влади олігархічних сил. Не

¹⁴⁰ Архів матеріалів конкретно-соціологічного дослідження ВР ІФ НАНУ. - К., 1994-1995 рр.

так цінності національного, як громадянського життя, опинилися під загрозою, яка викликала масовий рух протесту, що викристалізував нову – не національну, а політичну українську ідентичність, базовану на вірі і моралі, цінностях громадянського суспільства. Так, неохристияни підтримали новий вибір України, заявивши про своє бажання творити новий світ для нової людини. Деякі з них активно пішли у владу, щоб наблизити прихід нового царства на землі. Буддисти заявили про зв'язок Помаранчевих подій 2004 року із духом їхньої релігії, із традиціями Сходу. Язичники очікували відміни християнства і введення рідновіри як офіційного світогляду для громадян України.

Наявність активної соціальної позиції, яку займають майже всі неорухи, їх участь в політичному житті країни не виглядає чимось неприродним. Останнім часом не тільки нові, але й історичні Церкви вимушені включатися до політичних дискусій та вдаватися до нерелігійних дій. Деякі неорелігії формулюють доктрини нового світового порядку (Церква «Нове покоління», Всесвітня віра багаї та ін.), який нібито може і повинен наступити завдяки активності свідомо віруючих людей. Виходячи з цього, саме нові релігії є ініціаторами різних міжрелігійних зустрічей, на яких вони прагнуть зняти напругу у відносинах представників традиційних релігій, демонструють доброзичливість до всіх деномінацій, готові пожертвувати своїми традиціями заради залучення до цих заходів конфліктуючі сторони. НРТ постають послідовними захисниками релігійної свободи, свободи віросповідань, а навіть свободи совісті. Оскільки свобода – це основна умова існування нових релігій.

Пріоритет свободи – характерної ознаки епохи постмодерну – проявляється як у віровченні, так і в культовій практиці. Дозволено вільно тлумачити, по-своєму розуміти, індивідуально прочитувати священні писання, існуючі догмати, традиційні поведінкові моделі. Саме тому неорелігії – як у світі, так і в Україні – характеризуються віросповідним плюралізмом, коли робиться спроба поєднати непеєднані речі (прагматизм західнохристиянської традиції і пасивне споглядання далекосхідних шляхів самовдосконалення, монотеїстичність авраамістичних релігій і множинність східних ідейних конструкцій тощо). Результатом такого нагромадження різних світоглядних постулатів стає релігійний синкретизм. В практичній сфері допускається полісимволізм з новим його трактуванням, одночасне використання різних форм вшанування природного начала чи сакральних явищ, істот. Допускається присутність в громаді представників різних релігій з різним релігійним досвідом. Відповідальність за повсякденне життя покладається не на громаду чи її лідера, а на самого віруючого, від якого не вимагається регулярних демонстрацій своєї релігійності чи належності до даної групи. Свобода, довільність – ось видимі ознаки НРТ. Але заявлена свобода самої неорелігії (від традиції) та її сповідників (від догматичних побудов та примусового обрядовірства) є ілюзорною, оскільки на зміну відкритим методам контролю над громадою вірних приходять завуальовані, приховані механізми керування і впливу. Включаються різноманітні психотерапевтичні

методи ефективного управління масами, колективом, окремою людиною, яка в ситуації глобальної несвободи, отримавши право чинити так, як вона вважає за потрібне, фактично є вільною тільки в межах того, що дозволяється даною організацією, її лідером. При майже одностайній підтримці принципу релігійної свободи, НРТ, критикуючи зовнішній церковний контроль над людиною чи організацією, виступаючи за звільнення духовної сфери від жорсткого керування, не дуже схвалюють внутрішню свободу людини і свободу в релігії: майже всі вони засуджують появу незгодних лідерів та розкол у власних інституціях, болісно переживають відхід якоїсь частини віруючих від основного церковного тіла.

Поступово будь-яка нова релігія ускладнюється, вводиться в тісні рамки догмату і канону, в її надрах назріває нова хвиля опозиції, яка творить ще новішу релігію, роблячи процес релігієтворення нескінченним, не прямолінійним, висхідним, а зигзагоподібним. Нові рухи, як і взагалі будь-які релігії, розвиваються нерівномірно. Незважаючи на глобалізацію у світі, країни різних цивілізаційних груп не можуть випереджати закони історичного розвитку. Так і поширені там релігії, функціонуючи в ієрархічно структурованому суспільстві, залежать від ступеня його інтелектуального і морального розвитку, не кажучи при цьому про економічний, науково-технічний чи соціально-культурний потенціал.

При всій своїй універсальності, нові релігії несуть в собі особливості і специфіку тієї базової релігії, яка лежить в їх основі. Незважаючи на всю свою новизну, НРТ, навіть синтетичні/штучні їх форми, є спадкоємцями якихось духовних традицій. Цим вони демонструють неперервність і тяглість релігійного досвіду людства, який постійно накопичується, незважаючи на такі різноманітні його форми.

РОЗДІЛ II

ЕТНІЧНИЙ ФАКТОР РЕЛІГІЙНИХ ПРОЦЕСІВ

1. Релігія як чинник формування етнонаціональної свідомості

Релігія, як вважають соціологи релігії, завжди була динамічною системою, важливим фактором соціальних змін. За родоначальником соціології релігії Е.Дюркгеймом, вона визначається як пов'язана система вірувань та обрядів, які відносяться до священних речей і поєднують в єдину моральну систему спільноту (Церкву) всіх, хто їх приймає й поділяє. Звідси основна функція релігії – солідаризація груп, суспільства.¹⁴¹

За переконанням Е.Дюркгейма, соціологія релігії в контексті позитивістської методології задала своєрідний вектор для аналізу соціальної функції релігії, запропонувавши розглядати релігію як глобальну культурну схему, що відображає всі найважливіші характеристики індивідуальної та суспільної свідомості, які притаманні певному етапу еволюції людини й людства. Основоположники соціології релігії зробили акцент на тому, що певний тип релігії визначає як суспільну свідомість, так і суспільну діяльність. Так, теологічний етап еволюції, за ними, характеризується пануванням релігійно-міфологічної свідомості, яка одушевляє явища навколишнього світу, а все, що в ньому відбувається, пояснює прямою і постійною дією надприродних сил. Відповідно у сфері соціальної організації на цьому етапі панують жрецтво і військова еліта, які визначають шляхи та засоби формування суспільної свідомості. Теологічна свідомість, за цією концепцією, проходить такі етапи еволюції: фетишизм, політеїзм, монотеїзм. Як вважають ці соціологи релігії, на зміну теологічному етапу проходить метафізичний (філософський), а його змінює позитивний (науковий).

Характерно, що О.Конт, розчарувавшись в розумній (науковій) побудові суспільного життя, зробив спробу нового “релігійного синтезу” як засобу вироблення об'єднуючої людей ідеології – позитивної релігії людства як єдиної “Великої Істоти”. О.Конт в такий спосіб запропонував релігію як природний об'єктивний елемент суспільної еволюції, як основу суспільного порядку і детермінанту суспільної структури на певному історичному етапі.

Зауважимо, що Е.Дюркгейм, вводючи в арсенал методів дослідження релігії свій функціоналістський аналіз, за основу формування суспільної свідомості пропонував поставити колективну практику (суспільство). Таким

¹⁴¹ Цит. за: Соціологія. Енциклопедія / Сост. А.А.Грецов и др. – Мн., 2003. - С. 1062.

чином, солідаризація групи, суспільства, що включає в процес інші суспільні функції релігії – світогляду, регулятивну та комунікативну, визначає соціальне призначення релігії. Згідно цій теорії, релігія, як комунікативний та солідаритивний механізм, не може зникнути ніколи, оскільки не зникає потреба суспільства в регулярному підкріпленні своєї цілісності.

Характерно, що традиція Конта-Дюркгейма, яка задала соціології релігії функціоналістський напрям, розуміє релігію, як спосіб вираження і функцію соціальних відносин та сил”¹⁴².

Слід відзначити, що соціальна поведінка людини обумовлена системою цінностей, які їй пропонуються як синтез релігійних (загальнолюдських) та суспільних. Тому важливо мати на увазі, в контексті функціоналістського методу М.Вебера, що існує мотивація вчинків людини певними переконаннями, в тому числі й тими, які включають релігійні приписи. Є сенс нагадати, що М.Вебер поставив формування капіталістичних відносин у повну залежність від протестантської етики. Доцільно також зауважити на двовекторності в аналізі релігії М.Вебера, згідно якому існує взаємозалежність функціонування та трансформації системи: *суспільство – релігія*.

В цьому контексті можна також говорити про важливу роль релігії у формуванні свідомості вірних через таку її функцію як *легітимізуючу*. Легітимізація (космізація), за П.Бергером, є формою узаконення як наявного суспільного порядку, так і самого індивіда. Релігія, за ним, дає людині систему норм і цінностей, захищає її від хаосу, надає сенс всьому, що існує, і, зрештою, дає відчуття реальності, об’єктивності зконструйованого людиною світу, підіймає профанність самої людини до сакральності Бога.¹⁴³ Вона, тим самим, робить людину відповідальною як за себе, так і за благо батьківщини.

Тут можна нагадати, що, згідно Е.Канту, релігія не просто формує громадянські засади, але й регулює відносини як в конфесії, так і між співгромадянами. Релігія це робить, як вважав німецький філософ, оскільки постає як пізнання наших обов’язків у формі божественних приписів, але не як санкцій, а як існування законів будь-якої вільної поведінки.¹⁴⁴

Разом із тим, можна погодитися з думкою ряду науковців, що релігія, хоч вона і є явищем конфесійним, як культурний архетип (система цінностей) виступає водночас інтегратором зусиль етносів на окремих територіях, стає загальною ідеологією для досягнення тієї чи іншої історично визначеної мети. Навіть в міжнародних документах і з свободи совісті акцентується увага на інтегративній та духовній функціях релігії. Так в ст.2 Рекомендації 1804 (2007) «Держава, релігія, світське суспільство і права людини» зазначається: “Організовані релігією, як такі, є невід’ємною

¹⁴² Там само. - С. 1062.

¹⁴³ Там само. - С. 1063.

¹⁴⁴ Там само. - С. 850.

частиною і ланкою суспільства і повинні розглядатися як інститути, створені громадянами та для громадян, які мають право на свободу релігії, а також як організації, що є складовою громадянського суспільства зі всім своїм потенціалом, що дозволяє служити орієнтиром в етичних і громадянських питаннях і виконують певну роль в масштабах всієї нації, незалежно чи то релігійна чи світська частина. В ст.3 цього ж документу констатується про визнання Радою Європи такого стану, коли релігія виступає у всьому її різноманітті як одна із форм етичного, морального та ідеологічного самовиразу частини європейських громадян з врахуванням різниці між самими релігіями і особливо кожної із країн.¹⁴⁵

Характерно, що етнорелігійні проблеми опинилися в контексті тих смислових значень, які людство для себе визначає як життєво необхідні на найближче майбутнє. Релігія сьогодні не стала приватною справою окремої людини. Вона виявляє достатню вітальність на політичній і громадській сцені, в мобілізації великих людських спільнот, збереженні старих та наданні нових ідентичностей етнічним спільнотам. Релігія в постмодерному суспільстві все більше повертається до публічного життя. Свою публічну роль вона виконує переважно через церкву, виходячи із її соціальної природи (за Деніелом М. Дойчландером), яка визначається як суттєвий аспект її людської природи. В даному випадку під Церквою розуміється колектив громадян, об'єднаних спільними інтересами, метою і діями. Церква, таким чином, постає як суспільний інститут, що вступає у взаємодію з іншими суспільними інститутами, включаючи державу як інтегральну суспільну інституцію, об'єднуючу всі інші суспільні інститути.¹⁴⁶

Зрозуміло, що релігія насамперед є явищем соціальним, а тому вона постійно чи опосередковано взаємодіє із структурними елементами всього суспільного організму. Її зв'язки із соціумом, його різними підсистемами, мають, як вважає вітчизняний релігієзнавець Л.Виговський, не статичний, а динамічний характер, тобто такий, який постійно під впливом певних суспільних чинників видозмінюється як в часовому, так і в просторовому вимірах. Зазначимо, що релігійний комплекс, з метою власного виживання, змушений більш-менш адекватно відображати фактичну ситуацію в суспільстві, узгоджуючи свою діяльність з тими суспільними та індивідуальними потребами, що зумовлені соціальними змінами в соціумі.¹⁴⁷ Мова в даному випадку може йти про підняття рівня національної свідомості в умовах розбудови української державності. Це важливо тим більше, оскільки богослови сьогодні вже розглядають людину як суб'єкта, осереддя та мету суспільства.¹⁴⁸

¹⁴⁵ Релігійна свобода: релігії в постмодерному суспільстві – соціально-політичні, правові та конфесійні аспекти. Науковий щорічник. - С. 321-322.

¹⁴⁶ Дойчландер Деніел. Світський уряд: Боже інше Царство. – Горлиця, 2002. - С. 1-2.

¹⁴⁷ Релігія і Церква в сучасних українських реаліях. Наук. збірник. – К., 2007. - С. 18.

¹⁴⁸ Там само. - С. 20.

На безпосередній зв'язок релігії з етнічною ідентифікацією вказувало бачато вчених. Так, М.Костомаров, зокрема, писав: “Хто був католиком – то був уже поляком; хто вважався і звався русином, той був православним, і приналежність до православної віри була очевидною ознакою приналежності до української народності”. П.Куліш був також переконаний, що без Божої руки не можливе українське пробудження. М.Міхновський же був переконаний, що з релігії треба робити будівельний матеріал для формування нації.¹⁴⁹ Ідеолог українського націоналізму Ю.Вассиян бачив в релігії засадничий принцип, спільний для всіх форм життєвого прояву етносів.¹⁵⁰

Слід мати на увазі, що релігія відіграє велику роль у формуванні етнонаціональної свідомості в переломні часи. Як вважають українські релігієзнавці, в умовах падіння старих цінностей і вивільнення пригнічених різноспрямованих зацікавленостей окремих прошарків і груп (після довготривалого атеїстичного експерименту – *В.Д.*), відсутності надійних інтеграторів церква з її глибоко ешелованою структурою, століттями відпрацьованим механізмом трансляції доволі складних ідей у тканину масової свідомості набувала особливої привабливості, яка бралася на озброєння як політичною елітою, так і церковною ієрархією.¹⁵¹ Це давало можливість консолідувати різні етнічні ідентичності, які ми сукупно називаємо український народ, особливо в часи формування державності України.

Як репрезентант та чинник формування етнонаціональної свідомості, релігія виступає через систему цінностей у вигляді приписів чи соціальних доктрин, вчення (хоча й на ґрунті священних писань), які вона опосередковано пропонує через Церкву. Останні відображають погляди і настанови релігійних організацій не лише щодо способу життя вірних, але й з приводу їх обов'язків щодо суспільства в цілому, тобто соціальної відповідальності (легітимізуюча функція релігії – *В.Д.*). Виходячи з релігійного уявлення про людину та її гідність, соціальні доктрини пропонують основні методологічні принципи, які орієнтують адептів як громадян в їхніх соціально – політичних поглядах, діях з формування громадянського суспільства.

Чому саме релігія та Церква можуть сьогодні виступати інтегратором етнонаціональної свідомості? По-перше, до них нині найвищий рівень довіри у суспільстві. По-друге, як показують соціологічні дослідження, у масовій свідомості громадян наявні різноспрямованість і навіть протилежність прагнень та позицій стосовно подальшого розвитку країни і суспільства. Не має тут одностайності навіть у політичній і науковій еліті. Само собою виходить, що інтегратором етно-національних зусиль може

¹⁴⁹ Там само. - С. 243.

¹⁵⁰ Вассиян Ю. До головних засад націоналізму // Націоналізм: Антологія – К., 2000. - С. 153.

¹⁵¹ Там само. - С. 259.

стати та сила, до якої стабільний ступінь довіри – релігія та церква. Близько 60 % громадян України, як свідчить моніторинг 2000-2007 рр. певною мірою довіряють Церкві, громадським же організаціям лише 32 %.¹⁵²

Релігія, залежно від конкретно-історичних умов свого функціонування в суспільному організмі, може виступати в ролі важливого, а інколи й вирішального фактору етно- і націєтворення, інтеграції зусиль різних етносів з вирішення соціальних проблем.

Як вважають вітчизняні релігієзнавці, навіть світові релігії при їх космополітизмі, за конкретних історичних умов в тій чи іншій країні можуть набирати етнічних рис, виявляти тенденцію до етнічної ідентифікації, а відповідно, можуть виступати в ролі етноінтегруючої ідеології.¹⁵³

Історичний досвід переконує, що релігії (в тому числі й світові), незважаючи на міжнаціональний чи наднаціональний зміст багатьох із них, були підпорядковані етнічному процесові насамперед тому, що завжди могли виявлятися лише в національних формах, які відповідали духові нації національній індивідуальності.¹⁵⁴

Зауважимо, що релігії взагалі не існує є лише її окремі типи. Але всі вони, функціонуючи в певному географічному, соціальному, побутовому та культурному середовищі, здобувають етнічне забарвлення. Ми це бачимо навіть в назвах Церков, які існують на теренах України (УПЦ МП, УПЦ КП, УАПЦ, УГКЦ тощо). Тому в будь-якому випадку релігія постає виразником етнонаціональної свідомості. Адже сама система релігійних вірувань певного етносу за умов проживання на певній території заповнює традиційні форми світогляду, звичаїв, традицій, елементів автохтонних вірувань. Тому основні віроповчальні положення виражаються мовою даної території і в прийнятих символічних формах, які постають як невід'ємний елемент культури і самосвідомості місцевого етносу та підпорядковані практичній реалізації його національного інтересу й духовних потреб.

Релігійні ідеї, навіть маючи понадетнічний характер, що характерно і для християнства, все-одно реалізуються в національній формі, бо ж, як переконаний відомий релігієзнавець А.Колодний, носії релігійності з необхідністю належать до певного етносу. Етноконфесійна специфіка релігії, яка формується через взаємодію її з етнічними чинниками, суттєво допомагає усвідомленню нацією своєю самоцінності й самодостатності.¹⁵⁵

Релігія та її репрезентанти – Церкви нині виступають активними чинниками духовного відродження. Зріс їх суспільний статус. У громадській думці переважають оцінки релігії як визначального компонента духовної культури, невід'ємної складової духовності особистості.

¹⁵² Релігія і нація в суспільному житті України й світу. Колект. монографія За ред. Л.Филипович. – К., 2006. - С. 94.

¹⁵³ Академічне релігієзнавство. За ред. А.Колодного – К., 2000. - С. 368.

¹⁵⁴ Історія Церкви християн Адвентистів Сьомого Дня в Україні. – К., 2004. - С. 571.

¹⁵⁵ Релігія та соціум. Часопис. – Чернівці, 2008. - № 2. - С. 42-43.

Релігія завжди посідала помітне місце в системі ціннісно-сміслових орієнтацій українців. Звідси висока декларація релігійності, щоправда на побутовій основі (періодичне відвідування богослужінь, відзначення релігійних свят, шлюб тощо). Рівень усвідомлення ролі та значення релігії хоча й аморфний, все ж таки орієнтує українців на традиційні Церкви, оскільки саме їм притаманні традиції та менталітет українського народу (50% населення – православні).¹⁵⁶ Це можна вважати певною мірою етнічною ідентифікацією. Щоправда українці не зовсім орієнтуються у своїй конфесійній приналежності (за винятком протестантів – *В.Д.*) і традиційно себе називають християнами. Загалом, згідно одному із досліджень, до традиційної віри, яка є ідентифікацією українськості, відносять себе понад 85 % опитуваних.¹⁵⁷ Власне, саме тому близько третини населення підтримує ідею національної зорієнтованості Церков.¹⁵⁸

Як слушно зауважує А.Колодний, в людській історії свою суспільну присутність і функціональність релігія виявляє насамперед через її національний контекст. Вона, на його думку, покликана формувати у представників певних етносів осмислене уявлення про їх національну ідентичність, захищати їх, оскільки ігнорування останньої веде до дезорієнтації особи в її суспільному бутті, а то й суспільної нестабільності.¹⁵⁹ Доцільно зауважити, що відродження будь-якого етносу, як свідчить історія, стимулює активізацію релігії і суспільної діяльності конфесій. Ми це можемо побачити, коли звернемося до соціальних доктрин та програм Українських Церков.

Як зазначається в «Основах соціального вчення церкви АСД» (далі – Основи), “в умовах проголошення свободи совісті й зміцнення в нашій державі норм громадянського суспільства, Церква усвідомлює свою долю відповідальності за вибір шляху, яким піде Україна, а тому намагається зробити посильний внесок у вирішення духовних та соціально значущих для всіх громадян питань”.¹⁶⁰ Хоча вірні цієї деномінації сповідують віру в незаперечність близького другого приходу Христа, соціальна доктрина орієнтує на участь у суспільному житті, встановлення такого порядку речей, де б людина могла реалізувати своє високе призначення, розвивати свою особистість. В «Основах» йде мова також про відповідальність сім’ї за виховання дітей, про моральне здоров’я і процвітання суспільства.¹⁶¹

Церква АСД акцентує увагу на тому, що адвентисти, як свідомі громадяни своєї держави, повинні займати активну життєву та соціальну позицію. Окрім того, вона закликає всіх громадян виявляти любов до ближнього, і в першу чергу до тих, хто потребує допомоги й підтримки.

¹⁵⁶ Релігійна панорама. – 2008. - № 5. - С. 2 обкл.

¹⁵⁷ Україна релігійна. Книга перша: Стан релігійного життя України. – К., 2008. - С. 94.

¹⁵⁸ Там само. - С. 102.

¹⁵⁹ Релігія та соціум. Часопис. – Чернівці, 2008. - № 2. - С. 42.

¹⁶⁰ Історія Церкви християн Адвентистів Сьомого Дня в Україні. – К., 2004. - С. 6.

¹⁶¹ Там само. - С.14-30.

Адвентисти дотримуються новозавітного принципу – завжди вірно служити суспільству, використовувати свої дари й таланти для блага суспільства й народу. При цьому вони закликають всіх до відкритості й розвитку відповідальної ініціативи в ім'я загального добра.¹⁶²

З метою профілактики злочинів та моралізації суспільства Церквою АСД розроблено ряд програм, запроваджено періодичні церковні видання духовно-просвітницького й соціально-правового характеру. Церквою повсюдно робиться посильний внесок у виховання духу толерантності щодо носіїв різних культурних та релігійних традицій: вона виступає проти поширення етнічної й релігійної фобії.¹⁶³ Прагнучи формувати здоровий духовно – моральний світ українського громадянина адвентистська Церква впроваджує програми з профілактики шкідливих звичок, звільнення від алкогольної, наркотичної та нікотинної залежності, займається роз'ясненням норм екологічної етики, виступає популяризатором здорового способу життя.¹⁶⁴

Подібну позицію ми спостерігаємо і в соціальній доктрині Лютеранської Церкви. Представляючи нацменшину, ця деномінація працює над формуванням у своїх adeptів почуття приналежності до українського народу. Так, вона веде мову про пошану до уряду держави та добросовісне громадянство. Шанобливе ставлення до держави лютерани аргументують тим, що в Україні створено достатньо демократичне законодавство, яке гарантує як свободу релігійного волевиявлення, так і широкі можливості для церкви реалізувати свій духовний і благодійницький потенціал.¹⁶⁵

Специфічно формує елементи етнонаціональної свідомості РУНВіра, яка включила у свої заповіді ряд положень, які вимагають від вірних поваги до своєї Вітчизни та рідної землі. У сьомій рунвіровській заповіді, наприклад, йде мова про необхідність шанувати духовність своїх предків. Заповідь десята вимагає жити для добра Вітчизни. Про необхідність обороняти свої скарби і не привласнювати чужі йде мова в заповіді тринадцятій. Найбільший скарб твого життя, стверджується тут, твоя Вітчизна, твоя Рідна Віра, твої діти. Обороняй свої духовні і матеріальні скарби. Найкращий спосіб обороняти свої духовні і матеріальні скарби, це Мудро їх збагачувати, самовдосконалювати і підпорядковувати їх інтересам народу.¹⁶⁶

Зауважимо, що приналежність до юрисдикції Церкви, яка знаходиться на території іншої країни, нівелює етнонаціональний чинник, як це є з УПЦ МП, і формує у віруючих усвідомлення приналежності до іншого народу. УПЦ МП, як і ряд інших Церков, постають могутнім чинником оросіянення,

¹⁶² Там само. - С. 30-55.

¹⁶³ Там само. - С. 62, 72.

¹⁶⁴ Там само. - С. 87, 123-127.

¹⁶⁵ Дойчландер Даніел. Світський уряд: Боже інше Царство. – С. 138-187.

¹⁶⁶ Докаш В.І., Лешан В.Ю. Загальне релігієзнавство. Навчальний посібник. – Чернівці, 2005. - С. 203-205.

оскільки біля 70 % богослужінь в Московсько-Православній Церкві ведеться російською мовою. Та й заняття в духовних навчальних закладах, видрук богословської літератури, преса, радіо і телепередачі у багатьох церквах ведуться російською мовою.¹⁶⁷

Проблемою формування етнонаціональної свідомості є й те, що в Україні наявний цілий букет міжконфесійного і міжцерковного протистояння (в православ'ї, мусульманстві, іудаїзмі, рідновірстві, баптизмі, між православними й католиками).

Узагальнюючи, підкреслимо, що назва *«Церкви українська»* ще не означає, що ця Церква за своєю суттю дійсно є українською і служить благу України. Скоріше всього це залежить від того, який рівень свідомості та відчуття етнічної приналежності є у її керівника.

2. Доля української ідентичності в умовах поліконфесійного світу

Українці опинилися сьогодні перед низкою взаємопов'язаних гуманітарних викликів. З одного боку, відчувається потреба віднайдення власної ідентичності (національної, духовної, культурної) в поліфонічній світоглядно, культурно та конфесійно Україні та у світі, що стрімко глобалізується і водночас актуалізує оригінальні внутрішні смисли. З іншого боку, віднаходити та утверджувати свою ідентичність доводиться у складних умовах, до яких багато хто виявився неготовим: поруч хтось усвідомлює себе як інакшого (це може відбуватися і з одновірцями, і з однодумцями), і при цьому також намагається відповідно до своїх поглядів розбудовувати й відстоювати життєвий простір довкола. Пригадування і розвиток власних традицій стикається, синтезується, існує немов би в «паралельних світах» з іншими традиціями, старими й новими, серед яких є як культурні набутки, так і вражаючі безкультурні пониження. І все це відбувається у взаємодії досить відмінних «ближніх», у ході їх культурного та політичного самовизначення як всередині власної держави, так і відносно ширшого, геополітичного контексту.

Сучасний період суспільного розвитку українців відзначається як доформуванням, так і трансформацією індивідуальних та колективних ідентичностей: національних, культурних, духовних, політичних, конфесійних. Можливо, йдеться не про всіх. Однак ці процеси для тих, кого вони стосуються, стимульовані вітчизняними суспільними потрясіннями останніх років та неоднозначними, ба навіть кризовими економічними,

¹⁶⁷ Україна релігійна. Книга перша: Стан релігійного життя України. – К., 2008. - С. 7.

політичними та культурними явищами в навколишньому світі, помітно інтенсифікуються, підпадаючи під уважне вивчення дослідників¹⁶⁸.

Приступаючи до аналізу долі української ідентичності в поліконфесійному світі, ми виходимо з того, що українську ідентичність об'єктивно визначає сукупність базових прикмет, котрі належать українцям, характеризують їх та вирізняють серед інших народів, усвідомлюються саме як такі українцями (а також й іншими народами) та становлять основу самоідентифікації українців.

В академічному філософському дискурсі усталене визначення ідентичності як тотожності, а процес встановлення ідентичності визначається, відповідно, як ідентифікація¹⁶⁹. Підкреслюємо цю принципову позицію, солідаризуючись з колегою В.Лісовим, щоб відразу відмежуватися від суб'єктивістських поглядів на ідентичність як на те, що довільно визначається окремими індивідами (ідентичність виключно як ототожнення себе, оскільки в такому разі йдеться скоріше про процес самоідентифікації, котрий може бути більш чи менш адекватний). Адже, якщо у разі особистої, персональної ідентичності як унікального індивіда, такий підхід може мати місце, то етнічна або національна ідентичність – наслідок діяльності багатьох поколінь, що формується протягом тривалого історичного періоду й не підлягає швидким, а тим паче волюнтаристським змінам. У цьому ми поділяємо думку О.Картунова¹⁷⁰, котрий критично ставить до перебільшеного «присвійного» акценту у визначенні етнонаціональної ідентичності низкою західних етносоціологів (В.Ісаєв, Дж.Рейтц, Дж.Едвардс), та за більш слушні вважає пропозиції інших науковців (Дж.Хааса, В.Шаффіра), що враховують як об'єктивні, так і суб'єктивні, зовнішні та внутрішні фактори у сутнісних визначеннях етнонаціональної ідентичності. Показово, що більшість західних вчених все ж вважають, що така ідентичність підтримується у першу чергу

¹⁶⁸ Лях В.В. Свобода і пошук нових форм ідентичності в добу глобалізації // Мультиверсум. Філософський альманах. – Вип. 57. – К., 2006. – С. 3; Лях В.В. «Конфлікт цивілізацій» і проблеми ідентичностей // Україна і Ватикан в контексті культурно-цивілізаційного діалогу: історія і сучасність. За ред. П.Яроцького, Л.Филипович та С.Кияка. – К., 2009. – С. 23-34; Колодний А. Національна церква як вияв національної ідентичності: український контекст // Релігійна свобода: свобода релігії і національна ідентичність – світовий досвід та українські проблеми. Науковий щорічник. – К., 2002. – С. 21-26; Крымский С.Б. Контуры духовности: новые контексты идентификации // Вопросы философии. – 1988. – № 4. – С. 40-49; Киридон А.М. Конструювання української ідентичності в умовах євроінтеграційного вибору // Україна і Ватикан в контексті культурно-цивілізаційного діалогу: історія і сучасність. – С. 73-79; Євсєєва Тетяна. Українська та православна ідентичність як історичний чинник формування і збереження української нації // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник. Кн.2. – Львів, 2005. – С. 469-479 та ін.

¹⁶⁹ Ідентичність // Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002. – С. 233-234.

¹⁷⁰ Етнічна ідентичність (концепція) // Мала енциклопедія етнодержавознавства. За ред. Ю.Римаренка. – К., 1996. – С. 35.

завдяки об'єктивним характерним рисам, при певній участі суб'єктивних, а також і взаємодії перших та других.

Зрозуміло, визначень етнічної і національної ідентичності існує багато, що зумовлюється як методологічним розмаїттям самих концепцій ідентифікації, так й ідеологічними преференціями тих, хто визначає. У контексті даного релігієзнавчого дослідження немає потреби детальнішого заглиблення в класифікаційні дискусії стосовно співвідношення етнічної й національної ідентичності (якщо націю розглядати суто як явище політичне), оскільки у нашому випадку українці виступають державотворчим етносом, на основі якого і складається українська нація. Найбільш функціональним гадаємо буде визначення Е.Сміта¹⁷¹, котре по суті співпадає з думкою вітчизняних науковців: національна ідентичність базується на спільній історичній території (рідний край, батьківщина), спільних міфах та історичній пам'яті, спільній масовій громадській культурі, єдиному правовому та економічному просторі з вільним пересуванням. О.Олійник¹⁷² підкреслює як важливий складник почуття спільності минулого й сучасного у громадянському суспільстві кожної конкретної держави (з чим, очевидно, є проблеми в українців, і не в останню чергу – внаслідок їх складної релігійно-церковної історії).

Не завжди серед характерних визначників саме національної (а не етнічної) ідентичності окремо згадуються спільні традиції та звичаї, звички й забобони (або вони включаються у склад спільних міфів та історичної пам'яті та у склад масової культури). Однак, якщо йдеться про релігієзнавчі дослідження, ми вважаємо за доцільне все ж виділяти такі фактори, що свого часу формувалися під великим впливом релігійної свідомості у різноконфесійних її виявів. Адже без врахування цих факторів аналіз впливу релігійно-церковних чинників на долю української ідентичності відбуватиметься у звуженому предметному полі – лише переважно до анклавів конфесійно визначених віруючих, тоді як царина традицій та звичаїв і по досі охоплює більший контингент. Мова в типовому перерахунку маркерів етнонаціональної ідентичності згадується дискусійно (як важливий складник, але в окремих випадках не визначальний), а от, власне, релігія відзначається науковцями як така, дія котрої може бути як конструктивна, так і деструктивна.

Зрозуміло, релігія слушно не виноситься у низку прикмет, котрі визначають національну ідентичність, оскільки лише в небагатьох народів існує національна, одна (чи сповідувана більшістю одноплемінників) релігія. Однак роль релігії та Церкви у формуванні та трансформаціях національної ідентичності може бути не просто помітною, але й вирішальною, як про те свідчать безліч історичних прикладів. Національні та релігійно-конфесійні ідентичності можуть не просто химерно перетинатися або розходитися, але й

¹⁷¹ Сміт Ентоні Д. Національна ідентичність. - К., 1994. - С.10-27.

¹⁷² Національна ідентичність (етнічна) // Мала енциклопедія етнодержавознавства. – С. 98.

болісно конфліктувати – в межах однієї нації, однієї родини чи й навіть одного сумління. Окрім того, у предметному полі вивчення національної, в даному разі – української ідентичності, правомірно розглядаються проблеми варіативності українських ідентичностей релігійно-церковних, а то й ширше – ідентичностей духовно-культурних, їхніх кореляцій з суспільно-політичними та геополітичними орієнтаціями та ін.

Досліджуючи сучасний стан речей, варто наголосити, що кризи ідентичностей, проблеми самоідентифікації у суспільному співжитті й взаємодії людей, притаманні різним історичним періодам та спільнотам, зазвичай загострюються в так званих перехідних суспільствах. До останніх можна віднести й сучасну Україну. Реконструкція та відстоювання ідентичності (національної, культурної, релігійної, конфесійної) відбувається в умовах соціальних переформатувань, впливу світових глобалізаційних процесів, нових демократичних надбань, серед, за виразом С.Кримського¹⁷³, креолізації культурних цінностей, перетворюваних на товар масової культури. В чомусь це подібне на аналогічні проблемні процеси в інших державах євроатлантичного культурного кола (про які пишуть закордонні дослідники¹⁷⁴), а в чомусь – доповнюється нашими оригінальними проблемами.

Відколи на зміну радянській нівеляції та примусовій, під страхом, «єдності» прийшли плюралізм думок та реальна поліконфесійність – свобода совісті та більша свобода дій стала не лише позитивним здобутком, але й неабияким випробовуванням. Разом з більшою відкритістю світові Україна відкрилася як його досягненням, так і проблемам. І перші, і другі часом бувають неадекватні її рівню поточного суспільного розвитку, її особливим потребам. Досягнення даються надто легко, а проблеми так само легко «запозичуються», замість самостійно зароблятися й вирощуватися, або ж відкидатися. Після періоду нав'язуваного єдино-правильного світогляду та державного атеїзму прийшли нові виклики. Серед них – відносини Церков, старих і нових, між собою, з владою, з атеїстами, інаковірними, після підпільної діяльності чи «внутрішньої» еміграції – діяльність в суспільстві вільному, зокрема й у виборі світогляду, моралі й совісті чи їхньої відсутності.

Власне, перед такими викликами постали самі ж їхні співтворці: віруючі й невіруючі, прихожани та ті, хто просто відносить себе до тієї чи іншої релігійно-церковної, духовно-культурної традиції, і це стало предметом

¹⁷³ Кримський С.Б. Під сигнатурою Софії. – К., 2008. – С. 296.

¹⁷⁴ Наприклад: Дьюрем К. Релігійна свобода і національна ідентичність: нотатки про американський досвід // Релігійна свобода: свобода релігії і національна ідентичність – світовий досвід та українські проблеми. Науковий щорічник. За ред. А.Колодного і М.Бабія. – К., 2002. – С. 8-14; Каспер В., кардинал. Свобода віросповідання та національно-культурна ідентичність // Релігійна свобода: свобода релігії і національна ідентичність – світовий досвід та українські проблеми. – С. 5-8.

виправданої уваги релігієзнавців¹⁷⁵. В ході пошуків відкликів на перераховані виклики актуалізувалася складна проблема: співвідношення потреб співжиття в плюралістичному, полісвітоглядному, поліконфесійному та мультикультурному суспільстві з потребами національного культурного й духовного відродження та розвитку, усвідомлення й реалізації національної ідентичності.

Із врахуванням вищезгаданого визначення базового фундаменту національної ідентичності розглянемо, як впливають на долю української ідентичності реалії сучасної поліконфесійності України і світу.

Поліконфесійність самої України (нерівномірна регіонально) в умовах поліконфесійності її оточення, з різнорідними зовнішніми впливами різної інтенсивності, спрямованості та міри корисності для українських націєдержавних інтересів, виливається в те, що діяльність різних Церков буває неоднозначною щодо відтворення української ідентичності як спільної для всіх українців. Зрозуміло, крім невеликих релігійних громад автентичного коріння, що не мають одновірців поза Україною, всі решта тією чи іншою мірою пов'язані чи залежні від іноземних центрів або принаймні «материзни» (культурного й національного впливу місця походження і творців).

В сучасну інформаційну добу такі впливи можуть бути й дистанційними, не обмеженими ані національними, ані державним, ані культурними кордонами. Враховуючи, що вплив релігій, конфесій, Церков та релігійних організацій відбувається не лише прямий (на віруючих), але й опосередкований культурним переданням, то він стосується практично всіх.

Відтак простежимо долю української ідентичності під дією останнього, тобто проаналізуємо те, як цей вплив може відбиватися на складанні української ідентичності множиною індивідуальних самоідентифікацій, враховуючи, як ставляться різні Церкви та релігійні організації (й ширше – чинники тих чи інших духовно-культурних традицій) до базових маркерів української ідентичності. Такий підхід, що зосереджує увагу на об'єктивних критеріях, «тут і зараз», гадаємо є більш надійним, ніж оцінки міри україноцентричності Церков та релігійних організацій переважно з огляду на їх віроповчальні та інституційні особливості, історично складені поза Україною.

1. Спільна історична територія, батьківщина. Усвідомлення цього фактору як базового маркера української ідентичності формально не

¹⁷⁵ Наприклад: Ювсечко Я. Проблема ідентичності віруючого в сучасному суспільстві // Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць. Випуск 466-467. – Філософія. – Чернівці, 2009. – С. 249-252; Шевченко В.В. Україна духовна: постаті, події, явища. – К., 2008. – С. 355-382; Мадей Н. Феномен конфесійної ідентичності в українському суспільстві // Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України. Колективна монографія. За ред. Л.Филипович. – К., 2009. – С. 216-222; Лютко Оксана. Трансформація конфесійної складової ментальності в умовах демократизації суспільства // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник. – Львів, 2008. – Кн. I. – С. 753-760.

підважують будь-які Церкви та релігійні організації. Однак їх частина наголошує скоріше на моральному ставленні до того шматка землі, на якому Бог розпорядився народитися й жити вірним (неопротестанти, східні течії на теренах України), а не плекає до материнських теренів якогось особливого святоблिवого сентименту, як це роблять рідновіри та українські національні Церкви Київської традиції: УПЦ КП, УГКЦ та УАПЦ. Натомість Російська Православна Церква (далі – РПЦ), а також її складова частина - частина УПЦ МП, схильна, прямо не відмовляючи українцям у їхній історичній батьківщині, нав'язувати їм бачення її як спільної колиски «братніх народів».

2. Спільні міфи та історична пам'ять. Цей маркер національної ідентичності майже не береться реально до уваги новими в Україні релігійними організаціями: його мінімум не обговорюють, а то й намагаються замінити зовсім іншими (східні, екзотичні релігії). Частина Церков (зокрема, РКЦ) подекуди додає в малюнок спільної історичної пам'яті відповідні конфесійні складові, але тут йдеться хіба про нагадування того, що було, хай і локально (наприклад, старокиївські легенди про диво святого Яцека¹⁷⁶ чи спільна праця православних і католиків з викуплення християн від мусульманського полону). Але найбільше зусиль з підтримки спільних міфів та історичної пам'яті прикладають, зрозуміло, вищеназвані Церкви Київської традиції, хоч такі дії наявні і в УПЦ МП (наприклад, підтримка розуміння Голодомору як Геноциду митрополитом УПЦ МП Володимиром¹⁷⁷). Натомість РПЦ основні свої зусилля у цьому плані кладе на те, щоб сконструювати для українців спільні міфи та історичну пам'ять – спільні з росіянами та всіма представниками «русского мира». Слід відзначити, що, хоч рідновіри намагаються вивчати та навіть певною мірою відживлювати спільні давні міфи українців, однак, оскільки вони вважають їх замуленими пізнішими християнськими домішками та пропагують їх по-своєму очищеними від них, а всю християнську історію вважають фатальною помилкою, то це не надто працює на усвідомлення й історичної пам'яті українців як спільної та спадкоємної.
3. Спільна масова громадська культура. В Україні вона як спільна досить умовна, її можна назвати і постхристиянською, і постатеїстичною, і постколоніальною. Разом із тим, в ній не вихолощені зовсім риси українськості: частина українців намагається їх реанімувати та осучаснити. Нові в Україні релігійні організації цим

¹⁷⁶ Браславець Олексій. Київ католицький. Київ православний. – К., 2001. – С. 18-21.

¹⁷⁷ Слово Блаженнішого Митрополита Володимира з нагоди Дня пам'яті жертв голодомору та політичних репресій // Українська Православна Церква. Офіційний веб-сайт: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://orthodox.org.ua/uk/node/865>.

не заклопотані. Однак, об'єктивно своїм намаганням виховувати добропорядних людей, вони частково «працюють» й на виховання добропорядних громадян і, опосередковано, можуть певною мірою сприяти реанімації (в рамках загальнолюдських цінностей) цінностей українських, котрі вписуються в аксіологічний ряд традиційного суспільства з його родинними ідеалами. На практиці, однак, адепти нових релігій здебільшого не є такими, що плекають свою українську ідентичність, і не вписуються в масову громадську культуру. Частково це можна сказати і про Свідків Єгови та низку інших протестантів (особливо адвентистів). Виняток становлять хіба що українські лютерани, котрі підкреслюють себе саме як українців. Разом із тим, всі віруючі та християни традиційніших конфесій зокрема – якщо це дійсно віруючі, а не «приносні» обрядові ірці – явно не складають (принаймні поза Західною Україною) помітного анклаву чи кількох анклавів у ареалі масової громадської культури українців. А ті українські громадяни, які відносять себе до тієї чи іншої релігійно-церковної традиції «зі спадку» чи «в душі», складають таку масову громадську культуру, котру з натяжкою можна вважати і українською, і свідомою громадянською. Вона уражена постколоніальним синдромом, і РПЦ (частково й УПЦ МП, особливо на місцях – в східних та південних теренах України) цьому сприяє.

4. Єдиний економічний та правовий простір. На цей маркер національної ідентичності вплив Церков та релігійних організацій є здебільшого опосередкований: через культурно-цивілізаційні вектори їх пастирської виховної та соціально-гуманітарної діяльності. Хіба що варто відзначити спільні¹⁷⁸ та окремі¹⁷⁹ Звернення Церков у підтримку правової держави, гуманного законодавства тощо.
5. Спільні традиції та звичаї. Незважаючи на велике розмаїття регіональних їх виявів, існує типовий «перелік» всеукраїнських, в кількох основних варіантах комбінацій різних характерних складових. Частина традицій та звичаїв дожили, трансформовані, ще з дохристиянської доби в українських теренах, частина давно обросла виразними конфесійними рисами. Однак і до наших часів, хай і у видозміненому вигляді, живуть, відтворюються, заново відкриваються та творчо освоюються наступними поколіннями

¹⁷⁸ Інтерв'ю з главою УПЦ КП Філаретом (Денисенком) кореспондента газети «Україна молода» // Бюлетень релігійної інформації. – 2006. – № 7-8 (142). – С. 49-56; Документи Української Греко-Католицької Церкви // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989-2008). – Львів, 2008. – С. 3-450, тощо.

¹⁷⁹ Спільні Звернення Предстоятелів Української Греко-Католицької Церкви та інших Церков і релігійних спільнот України // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989-2008). – Львів, 2008. – С. 455-524.

українців обрядові звичаї кульмінаційних моментів людського життя (народження, шлюб та смерть) та основних свят календарного циклу, виготовлення українських сакральних і повсякденних страв, оберегів тощо. Нове життя отримали українські рушники та вишиванки, українських вертеп та вечорниці. Ці вияви української душі, вдачі й космосу не надто зауважуються новими в Україні релігійними рухами й організаціями, стримано або з ігнорацією сприймаються (за нечисленими винятками) протестантами, а от давніше укорінені в українським землях Церкви тією чи іншою мірою їх використовують чи й плекають та пропагують. Рідновіри намагаються відтворювати українські звичаї без християнським домішок, проте їх пропозиції відроджувати саме такі традиції (підкреслено опонентні християнським) як спільні не знаходять помітного відклику. У римо-католиків можна зустріти творче поєднання українських традицій з іншими європейськими.

6. Мова. Зрозуміло, рідновіри спілкуються українською. Українська мова служіння є важливою для українських національних Церков УГКЦ, УПЦ КП та УАПЦ, де це є пріоритетом як «зверху», так і «знизу», тобто від віруючих. Така мовна політика природно втілюється ними й на практиці. Послідовна в цьому питанні РКЦ: мова народу, серед якого вона служить, є першою в богослужбних практиках, нею видаються все конфесійні (у кожній країні перебування) видання, ведуться радіо- та телепередачі, здійснюються святкові служби, в парафіях (крім місць компактного проживання іншого етносу) українською мовою проводяться більшість щоденних служб, і служби цією мовою ставляться у найбільш масовий по відвідуваності час. Протестантські Церкви здебільшого проголошують гнучку мовну політику пристосування до мовних потреб своїх вірних, але на практиці поза західною Україною це часто виливається в пріоритет мови російської. Як правило, на вітчизняних теренах є російськомовними неопротестанти та прихильники східних чи екзотичних релігій та рухів. Мовна політика УПЦ МП характеризується непропорційною двомовністю видань (україномовних набагато менше), переважно російськомовним богословським дискурсом та церковнослов'янським богослужінням. Віруючі УПЦ МП, як правило, є повністю україномовними переважно в Західній Україні. Хоч мова і не є конче обов'язковим для визначення національної ідентичності фактором, однак, як маркер дуже важливий, при використанні релігійними організаціями вона виграє в очах віруючих.

Кожен з наведених пунктів можна ілюструвати характерними конфесійними прикладами: як з настанов Церков, так і з практичної діяльності їхніх віруючих, і стосуються ці приклади як співпраці, так і конкуренції або й протистоянь. Цікаво, що останні помітно відбуваються й

по лінії не суто міжконфесійній, що частково утруднює як їх вивчення, так і оцінку в плані впливу на долю української ідентичності.

Так, найбільш гучна (сказати б, широко розпіарена) полемічна активність у заклопотаності ідентичністю українців належить не тим Церквам, котрі переймаються нею як українською ідентичністю (УГКЦ, УПЦ КП, УАПЦ), а Московській Патріархії начолі з її теперішнім патріархом Кирилом. Пропагандистське вістря цієї критичної активності спрямоване найбільше начебто не на конкурентні україноцентричні Церкви, і навіть не на Церкви західнохристиянські чи інші релігії, а на «бездуховний Захід», споживацьку євроатлантичну цивілізацію, якій протиставляється благодатний для українців православний «русский мир»¹⁸⁰. Такий технологічний прийом «коригування» предметного поля дискусії принаймні частково спрацьовує, переключаючи увагу інших Церков та ширшої громадськості на критику збитків глобалізації (яка представляється логічною проблемою розвитку Західного світу, без відповідальності самих критиків). При цьому вигідно відтіняється «немеркантильна святість» «русского мира», а наступальна агресивність його пропаганди ставить всі опонентні чинники у менш вигідну та менш результативну захисну позицію (зокрема і з доведення того, що українська ідентичність – оригінальна та не вписується в конструкт «русского мира»).

Зі свого боку, той самий «Захід», генетично західнохристиянський, вплив якого практично як мінімум не менш помітний, ніж окремо взяті впливи католицької чи протестантських Церков, виступає як спільнота реально поліконфесійна й суттєво секуляризована, плюралістична і полісвітоглядна. Для українців він актуально представлений у першу чергу Європою - і то не лише в силу географічного знаходження, але й в силу євроінтеграційних спроб України, котрі обумовлюються конкретними вимірами й вимогами. Серед останніх – приведення у відповідність з міжнародними (виробленими в євроатлантичній культурно-цивілізаційній парадигмі) нормами весь правовий комплекс, дотичний демократичних свобод, релігійно-церковного розвитку та духовно-культурних явищ публічного життя. На практиці, утім, це виливається не лише у прийняття (або редагування) відповідного національного законодавства, але й застосування певних прийомів та технологій, що часом призводять до сумнівних результатів і на теренах їх походження, вже не кажучи – не завжди доцільні в особливих українських обставинах.

Міжцерковні суперечки навколо різних проблем української ідентичності (або її дотичних) не часто набувають всеукраїнського розголосу і тим паче – такого, що виходить за межі українського контексту, й не притягають послідовну увагу пересічних українців (серед яких реально воцерковлених – меншість). У кращому разі, українські громадяни слідкують

¹⁸⁰ Характерний приклад: Выступление Святейшего Патриарха Кирилла в Одесской национальной юридической академии: [Електрон. ресурс]. - Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1227570.html>.

за найбільш одіозними зіткненнями чи визначними подіями, де різні Церкви виявляють ту чи іншу виразну позицію стосовно ключових питань розвитку українського суспільства. Однак широкої громадянської дискусії стосовно того чи іншого впливу різних Церков на становлення української ідентичності не стається – принаймні, такої, котра б конструктивно продовжувалася поза біжучим моментом гарячих новин. Складається таке враження, що абсолютна більшість українським громадян, котрих ці питання цікавлять хоч якоюсь мірою взагалі, визначилися зі своїми церковно-конфесійними симпатіями, і не надто прагнуть за відповідними дискусіями слідувати, не те, що брати в них участь.

Інакше трапляється у випадках, коли йдеться про вияви протистояння не просто між різними Церквами та їх впливами, а про дискусію з ініціативи чи за участі різних церковних чинників та учасників різних духовно-культурних орієнтацій навколо ширшого культурно-цивілізаційного контексту. І це природно, адже така полеміка відразу зачіпає більшу кількість людей, котрим небайдужі питання духовного й культурного розвитку України, відтворення української ідентичності в наступних поколіннях.

Найбільшим подразником відповідних дискусій серед церковних чинників виступає нинішній очільник Московської Патріархії. Письмово та усно, під час надто частих останніми роками своїх візитів в Україну, патріарх Московський Кирило висловив чимало міркувань, прямо та опосередковано дотичних формування й підтримання української ідентичності, якою він заклопотаний, зокрема, з огляду «наступу на всю православну цивілізацію з боку чужого їй Заходу».

Так, під час липневого 2010 р. візиту в Україну патріарх Кирило, підкреслюючи багаторазово¹⁸¹ важливість збереження духовної єдності «русского мира», в основі якої лежать православні цінності, висловився досить прозоро щодо бажаного, з його точки зору, сценарію розвитку України: «Отже коли ми говоримо про сучасну Україну і про сучасну Росію, ми повинні розуміти, що існує величезна кількість викликів цим цінностям. Часто вони пов'язані з політичною орієнтацією, з культурною орієнтацією, з впливом інших культур на національне життя. Щоб зберегти у єдності народ (у даному випадку ми говоримо про Україну), важливо зберегти базові цінності і на основі цих базових цінностей гармонізувати ті верстви суспільства, які увібрали у себе пізніші культурні традиції, і які, по-перше, іноді наполягають на цих культурних відмінностях, а по-друге, хочуть ці культурні відмінності поширити на іншу частину українського

¹⁸¹ Інтерв'ю Святішого Патріарха Московського і всієї Русі Кирила українським тележурналістам 19 липня 2010 г. : [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.patriarchia.ru/ua/db/text/1223637.html>; Слово Святейшого Патріарха Кирилла в Свято-Троїцьком кафедральному соборі Днепропетровська 24.07.2010: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://patriarh.in.ua/ru/node/919>.

суспільства»¹⁸². Попри відносну політкоректність виразів, в них не важко відчитати, що йдеться про виклики від українців з виразною україноцентричною (це ж і є ті культурні відмінності, котрі вони хочуть поширити) та єврооптимістичною орієнтацією (і це остання є «пізнішою традицією»?). Такі українці зовсім не прагнуть «гармонізуватися» з тими, для кого базовими цінностями є духовна єдність «руського мира» та російськомовна пострадянська денационалізована ідентичність. Відтак дотепники в інтернет-обговореннях меседжів Московського патріарха іронізували з цього приводу: віднині відомий засіб переконування – «демократизатор» комплектуватиметься з «гармонізатором».

Наполягаючи на особливому спільному духовно-культурному шляху народів цивілізації «руського мира», патріарх Кирило засуджує як спосіб організації суспільного життя і націоналізм, і європейську світську модель, підкреслено вип'ячуючи її поточні кризові явища¹⁸³, а також критикуючи ліберальну демократію з її законодавчо закріпленими правами людини¹⁸⁴. Отже, було виразно продемонстровано: для Московської Патріархії існує єдиний патріотизм – «Святої Русі триєдиних народів», що і стало предметом критики представників українських Церков¹⁸⁵, провідних науковців-фахівців¹⁸⁶, а також багатьох журналістів, патріотичних українських полісил

¹⁸² Інтерв'ю Святішого Патріарха Московського і всієї Русі Кирила українським тележурналістам 19 липня 2010 г. : [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.patriarchia.ru/ua/db/text/1223637.html>.

¹⁸³ Слово Святейшого Патріарха Московского и всея Руси Кирилла на встрече с общественностью Одессы: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://patriarh.in.ua/uk/node/867>.

¹⁸⁴ Выступление Святейшого Патріарха Кирилла в Одесской национальной юридической академии: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1227570.html>.

¹⁸⁵ Патріарха УПЦ КП Філарета: Мрії патріарха Кирила не справдяться: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.cerkva.info/uk/intervju/665-int-ekspres.html>; Філарет: політика Кирилла отвернет верующих Украины от РПЦ: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.focus.ua/society/133672>; Відстоюючи українське православ'я: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.cerkva.info/uk/intervju/647.html>; архієпископа Ісідоренка: Візит московського першоієрарха – застереження від небезпечних тенденцій постсоветського православ'я: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.uarc.org.ua/ua/?newsId=706>; Інтерв'ю архієпископа Ігоря Ісідоренка журналістові газети Нація й держава: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.uarc.org.ua/ua/?newsId=717> та ін.

¹⁸⁶ Віктор Єленський. Липень: про компроміси: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/expertthought/authors_columns/vyelenskyi_column/36905; Православная церковь в новых политических условиях. Пресс-конференция в «Главреде» : [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://glavred.info/archive/2010/07/21/101725-3.html> (Л.Филипович, Д.Степовик); Розвінчання торжества Кирила: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://zik.com.ua/ua/news/2010/08/03/239644>

та громадськості. Очевидно, слушні зауваги релігієзнавців¹⁸⁷, що патріархові Кирилу варто було б поспілкуватися і з опонентами, котрі інакше уявляють собі розвиток Українського Православ'я й України взагалі, залишилися риторичними. Адже, як впливає з його дій, Московському патріарху йдеться не про порозуміння, а про пропаганду свого концепту – «русского мира», від участі в котрому він розглядає цілком залежною долю української ідентичності.

Варто мати на увазі, що погляди, які наполегливо пропагує в Україні нинішній Московський патріарх, не є лише його думкою. Вони представлені в основних соціальних документах РПЦ, зокрема, в Основах соціальної концепції¹⁸⁸ та Основах вчення про гідність, свободу і права людини¹⁸⁹, якими має керуватися й УПЦ МП. А в цих документах виразно проглядається бачення належної розбудови суспільства як спільноти з православним російським світоглядом, тоді як міжнародно прийняті, в тому числі й законодавчо, основні засади і принципи організації суспільства трактуються не лише як недосконалі (в силу їх секулярності), але й як ментально чужі. Виписані в соціальних документах РПЦ риси християнського патріотизму, відповідно, крім загально християнської своєї основи, представляються, зрозуміло, як характеристики патріотизму російського (про що говорять й наведені його приклади¹⁹⁰). Відзначимо: на нашу думку, бачення РПЦ ідеального суспільства та ідентичності мешканців «русского мира», що будується на російському досвіді, – це справа її та росіян (принаймні, росіян – її вірних), однак для України та українців воно навряд чи є як природним, так і доцільним в сьогоденні.

Відзначимо, що в УПЦ МП є спроби інакшого богословського осмислення української ідентичності, суттєво відмінні від «свято-русської». Так, єпископ УПЦ МП Олександр Драбинко¹⁹¹ представляє Київ, на протипагу імперському Третьюму Риму, як Новий Єрусалим, підкреслюючи в

(А.Юраш); Український ефір - «русский мир» : [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.day.kiev.ua/304359> (І.Лосев) та ін.

¹⁸⁷ Филиппович Л. Своим приездом в Украину Патриарх Кирилл «приватизировал» праздник Крещения Руси: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://portal-credo.ru/site/?act=authority&id=1457>.

¹⁸⁸ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>.

¹⁸⁹ Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html>.

¹⁹⁰ Зокрема: П. Церковь и нация, П-2 // Основы социальной концепции Русской Православной Церкви: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>.

¹⁹¹ Єпископ Переяслав-Хмельницький Александр. Киев – Новый Иерусалим. Очерки о киевской градософии. Доклад на IX Международных Успенских Чтениях «Память и надежда: горизонты осмысления и пути осознания», Киево-Печерская Лавра, 27.09.2009: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://orthodox.org.ua/uk/node/5683>.

цьому вже здавна відомому порівнянні характерні для центру українського православ'я соборні, демократичні риси. Щоправда, не можемо не визнати певної слухності й у думці¹⁹², що міфологеми другого та третього Римів та другого Єрусалиму є такими, котрі «грають» якраз в силу своєї контраверсійності, а тому об'єктивно потребують одна одну. Водночас, таку позицію, як і киевоцентричність УПЦ КП, критикує¹⁹³ архієпископ УПЦ МП з Тульчина Іонафан Єлецьких, котрий є ревним популяризатором концепції «русского мира».

Зрозуміло, опозиційні оцінки проблем української ідентичності дають УПЦ КП, УАПЦ й УГКЦ, наголошуючи на потребі глибше пізнавати свої національні традиції та відстоювати всі складові сучасних маркерів національної ідентичності. Однак, сам Московський патріарх фактично ігнорує дискусію з іноконфесійними опонентами, намагається апелювати до українців взагалі, як до представників спільної з росіянами православної цивілізації, та виходити як на опоненту на, згідно, неконфесійну аудиторію: бездуховних споживачів глобалізованого світу, який загрожує ідентичності всіх православних народів, і зокрема – українського. Патріарх Кирило оцінює сучасний хід подій в глобалізованому світі як нав'язування православним народам чужої їм західної бездуховної споживацької світоглядної моделі. Наприклад, у своєму виступі на телеканалі Інтер під час чергового свого візиту в Україну він оголосив¹⁹⁴, що криза як суд потрібна перш за все бездуховній, споживацькій «благополучній західноєвропейській та американській цивілізації», а інші (в даному разі – українці) мають розсудити те, чи варто бути частиною такої цивілізації.

За словами Патріарха Кирила, цей «великої сили цивілізаційний проект», «русский мир» призначений на те, щоб генерувати ідеї (що й відбувається) та кидати світоглядні виклики, на які іншим доведеться відповідати. Щодо патріаршого ставлення до єдиної Європи, то вона можлива лише за «новими лекалами», спільно накресленими, а не тими, що створені без участі спільної «нашої з Вами великої цивілізації, самостійної та самобутньої». Тобто, Патріарх Кирило відносить українців до однієї, спільної з росіянами цивілізації та духовної ідентичності, європейська цивілізація представляється для українців чужою, а глобальний світ різко

¹⁹² Катерина Щоткіна. Культурный роман: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/authors_columns/kshchotkina_column/38612.

¹⁹³ Арх. Ионафан (Елецких): Новая «киевская идея» как альтернатива и антипод Русского Мира: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: belarus.regnum.ru/news/1338821.html.

¹⁹⁴ Виступ Патріарха Кирила у прямому ефірі телеканалу «Інтер» : [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: http://old.risu.org.ua/ukr/resources/religdoc/uocmp_doc/patr-kiril_visit_2009/speech_inter.

критикується¹⁹⁵ за лібералізм (в т.ч. і західнохристиянські Церкви) та витіснення релігії з публічного життя.

Що ж стосується західних впливів, то вони, дотичні долі української ідентичності, неоднорідні конфесійно та світоглядно, і також значною мірою «розходяться» з суто міжконфесійною, актуальною для України дискусією стосовно проблем ідентичності. Утім, плюралізм та конкуренція ідей є для Європи характерною рисою, котра й сприяла європейському динамізму та свободі, що після століть колоніального існування більшості українців у Російській імперії та десятиліть – у тоталітарному СРСР зрозуміло далеко не всім громадянам незалежної України. Це відбилося суттєвою мірою на суспільному сприйнятті «руського мира» контра «західний світ», який часом також спантеличує з огляду на інтереси збереження української ідентичності.

Ідентифікаційно-орієнтаційні проблеми українців у контексті переплетення різнорідних світоглядних і конфесійних впливів, та з огляду на складності євроінтеграції були і є в центрі уваги науковців¹⁹⁶. Досвід відповідних досліджень, як і досвід вирішення цих проблем, в Україні явно не гірший. Принаймні, до останнього часу спроби утвердження практикованій на поліконфесійному та мультисвітоглядному Заході політкоректності та толерантності в ситуації, коли в українському суспільстві актуалізувались самоідентифікаційні процеси як в національній, так і в культурно-духовній царині, стосувалися (і не без успіхів), законодавчої сфери, спільних гуманітарних справ, врегулювання міжконфесійних конфліктів, що й стало предметом вивчення дослідників (А.Колодний¹⁹⁷, М.Бабій¹⁹⁸, П.Яроцький¹⁹⁹, В.Єленський²⁰⁰, В.Пісоцький²⁰¹ та ін.). Відповідні

¹⁹⁵ Інтерв'ю Святішого Патріарха Московського і всієї Русі Кирила українським тележурналістам 19 липня 2010 г. : [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.patriarchia.ru/ua/db/text/1223637.html>.

¹⁹⁶ Шевченко В.В. Православно-католицькі взаємини в проблематичному розрізі ідентифікаційних вимірів сучасності (український контекст) // Україна і Ватикан в контексті культурно-цивілізаційного діалогу: історія і сучасність. – К., 2009. – С. 90-98; Єленський В. Тенденції релігійних змін у світі ХХІ століття та їхні імплікації в українському контексті // Україна релігійна. Книга друга: Прогнози релігійних процесів України. – К., 2008. – С. 314-339; Марчишак Арсен. Традиційні християнські конфесії та їх перспективи в умовах глобального світу // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник. Кн.2. – Львів, 2006. –С. 386-392; Свистунов С. Глобалізація і загострення протистояння релігійного лібералізму і традиціоналізму в Україні // Державно-церковні відносини в Україні у контексті сучасного європейського досвіду. Збірник наукових матеріалів. – К., 2004. – С. 176-184 та ін.

¹⁹⁷ Колодний А. Толерантизація міжконфесійних відносин в Україні // Україна релігійна. Книга друга: Прогнози релігійних процесів України. – С. 78-83.

¹⁹⁸ Бабій М. Толерантність: теоретичні і практичні засади // Українське релігієзнавство. – 1996. – № 4. – С. 13-23.

¹⁹⁹ Яроцький П. Міжконфесійна толерантність, правова коректність в інституалізаційно-конфесійних означеннях і стосунках // Релігійна свобода: мас-медіа,

наявні в нас способи розв'язання цих питань виглядають оригінальними і, скажімо так, не настільки дискусійними, як деякі інтерпретації та спроби зняття проблем спілкування співгромадян відмінної національної та конфесійної ідентичності, що вже почасти почали запозичуватися в Україні з-за кордону.

Йдеться про неоднозначні пропозиції творити злагоду шляхом згортання «згори» публічності виявів релігійної, конфесійної та національної приналежності, що вже мандрують й Україною. Можливо, на тлі панівних в сусідній Росії тенденцій посилення клерикалізації, чи, точніше, посилення застосування цезаропапістської спілки РПЦ та російської світської влади, характерний для Європи наголос на секулярній політкоректності та толерантності видається більш ідеальним, ніж він часом буває, втілюваний на практиці.

В цей же самий час в Україні від християнських Церков в особах їх очільників та речників, в тому числі й активістів-мирян, все частіше можна почути і прочитати критику втрати чи відсування автентичності на догоду чомусь, що оцінюється як чуже-негативне. Йтися може про «золотого тільця», секуляризм, «західну моду», тощо. Щодо останньої – негативний вплив «розбещеного Заходу» як наступ на питомі православні цінності критикують здебільшого в колах УПЦ МП²⁰², хоча, в більш поміркованому варіанті робить це й Патріарх УПЦ КП Філарет²⁰³. Низка християнських Церков України ухвалила спеціальну Заяву²⁰⁴ щодо необхідності поважати релігійні традиції та ідентичність. В цілому ж українські православні, як і католики та протестанти, більше засуджують розмивання ідентичності як

школа і церква як суспільні фактори утвердження. Наук. щорічник. За ред. А. Колодний. - К., 2001. – С. 156-160.

²⁰⁰ Єленський В. «Повстання релігій», міжрелігійні відносини і толерантність в сучасному світі // Релігійна свобода. Міжконфесійні відносини в умовах суспільно-політичних трансформацій в Україні. Наук. щорічник. За ред. А. Колодного і М. Бабія. – К., 2005. – С. 43-48.

²⁰¹ Пісоцький В. Толерантність як спосіб вирішення міжконфесійних конфліктів // Українське релігієзнавство. – 1997. – № 6. – С. 20-25.

²⁰² Православная молодежь в условиях современной глобализации. Доклад Архиепископа Львовского и Галицкого Августина, Председателя Синодальной богословской Комиссии УПЦ на 3 Международном Соборе православной молодежи : [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://archiv.orthodox.org.ua/page-629.html>.

²⁰³ Доповідь Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета на Помісному Соборі з нагоди 2000-ліття Різдва Христового 9-10 січня 2001 р.: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://hram.kiev.ua/index.php? mode=books&cat=14&parent=625&it=184>; Про духовне відродження українського суспільства в умовах глобалізації світу: Декларація Помісного Собору УПЦ КП, 15 липня 2004 р. : [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: http://old.risu.org.ua/ukr/ resources/religdoc/uockp_doc/uockp_councildeclaration2004.

²⁰⁴ Заява Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій щодо необхідності поважати релігійні почуття, символи і традиції // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989-2008). – Львів, 2008. – С. 495-496.

відхід від християнських норм та спадку, хоч, зрозуміло, україноцентричні Церкви підкреслюють загрозу і для української ідентичності як такої.

Проте, на відміну від Європи й Америки, в пострадянській Україні аж до останніх років не було помітно відчутно (а тому, напевно, й не обговорювалось) протистояння чи протиставлення певної ідентичності – як національної, так і релігійної, конфесійної, культурної – якійсь іншій, як «усереднено-нав'язуваній». Тобто, досі стикалися різні ідентичності: різнонаціональні й різноконфесійні, чи релігійні та атеїстичні, але по «другому боці барикад» були теж не вчора народжені, відомі, й здебільшого вже «доморощені».

Натомість тепер і в Україні маємо «новинку», яку поки важко означити термінологічно. Щодо «західного вжитку» її вже називають подекуди «ноюю тоталітарною релігією політкоректності», або ж тоталерантністю. Наведемо характерні приклади цього феномену. Так, різдвяні та навіть традиційні новорічні символи та привітання заперечуються як нетолерантні до атеїстів та представників нехристиянських релігій. Натомість пропонується, подекуди й офіційно нав'язується, нейтральна альтернатива у вигляді «сезонних» свят та привітань, в яких водночас вихолощуються й національна атрибутика. Найбільше британське видавництво «Oxford University Press» відредагувало фундаментальний словник англійської мови для молоді, вилучивши християнську термінологію (Бог, церква, святий тощо), бо ж, мовляв, навколо – мультикультуральне суспільство²⁰⁵. Навіть в новому перекладі Біблії, підготованому англіканською Церквою, вилучені згадки про засудження гомосексуалізму²⁰⁶. А в Італії трапляються випадки, коли, як приклад уроку толерантності, знімаються хрести в шкільному класі, куди поступив учень-мусульманин²⁰⁷. Характерно, що до таких випадків місцева громадськість ставиться неоднозначно або й із засудженням. Більш того: ті, заради кого це начебто робиться, вважають це «перегинанням палиці», як то було в Італії²⁰⁸.

Подібні випадки утисків чи й образ традиційної для європейців духовної тотожності збирає всеєвропейська організація «Європа для Христа» (з ними можна познайомитися на сайті цієї організації²⁰⁹). Зрозуміло, традиційні віруючі, чия ідентичність передбачає повагу до святощів, котра є невід'ємною від їх самоповаги, а також і частина тих, хто поділяє християнську культурну традицію, сприймають елімінацію та вихолощення з культурного середовища християнських символів та смислів як наступ на свою свободу совісті та як розмивання національної духовної культури.

²⁰⁵ Релігійна панорама. – 2009. – №4. – С. 36.

²⁰⁶ Англіканська Церква підготувала новий переклад Нового Заповіту // Релігійна панорама. – 2006. – №10. – С. 34.

²⁰⁷ Вчителька зняла зі стіни хрест заради учня-мусульманина // Релігійна панорама. – 2001. – №11. – С. 26.

²⁰⁸ Там само.

²⁰⁹ [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.christianophobia.eu>

Очевидно, для держав «Старої Європи», країн європейської (чи й євроатлантичної) цивілізації йдеться про певні неоднозначні, ба навіть кризові явища у їх розвитку. Релігієзнавці відзначають ті з них, котрі стосуються конфліктів застосування різних демократичних норм, дотичних до виявів релігійно-духовної ідентичності та світоглядних, моральних переконань²¹⁰. Зрозуміло, такі конфлікти стали можливими внаслідок тривалих у Європі процесів змиршення, посилення релятивізму та релігійного індивідуалізму, навіть практичного атеїзму, котрі, як це зауважують дослідники²¹¹, стають предметом осмислення тамтешніх церковних чинників. Йдеться про системні проблеми культурно-цивілізаційного розвитку. Так, нинішній папа Бенедикт XVI²¹² вважає деструктивним перенаголошення ідеї свободи як такої самоцінності, котра не потребує моральних обумовлень, адже це призводить до егоїзму, дезінтеграції та зрештою втрати сенсу життя, послаблення вітальності та втрати культурно-духовної ідентичності. Але, як слушно підкреслює П.Павленко²¹³, вже самі європейці починають бити на сполох, розуміючи, що загрожений весь європейський соціокультурний комплекс, з національною ідентичністю європейських народів включно. За останні рік-два державні чинники низки європейських країн – від Німеччини до Великобританії та Франції - заявили про крах в їхніх державах політики мультикультурності.

Проте тепер вже й в Україні можна побачити й почути випадки, подібні до описаних в західних європейських країнах, і то не лише з телебачення або в Інтернеті. Наприклад, вже на різдвяно-новорічні свята 2008 р. з'явилися

²¹⁰ Павленко П. Змиршення християнства і криза християнської цивілізації // Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України. Монографія. За ред. Л.Филипович. – К., 2009. – С. 12-21; Белова Ю. Християнство в культурній самоідентифікації європейців // Християнство: контекст світової історії і культури. Науковий збірник. За ред. А.Колодного і П. Яроцького. – К., 2000. – С. 127-130; Зімняк-Галайко М., Галайко Ю.. З Богом!.. Чи без? Дискусія навколо преамбули Конституції Європейської унії // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник. – Львів, 2005. – Кн.2. – С. 486-495; Киричук О. Церква в Європейському союзі // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник. – Львів, 2005. – Кн.2. – С. 519-526; Горкуша О. Особистісна свобода і свобода релігії (проблема самоідентифікації) // Релігійна свобода: свобода релігії і національна ідентичність – світовий досвід та українські проблеми. Науковий щорічник. За ред. А.Колодного і М.Бабія. – К., 2002. – С. 73-79; Лютко О. Трансформація конфесійної складової ментальності в умовах демократизації суспільства // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник. – Львів, 2008. – Кн. I. – С. 753-760.

²¹¹ Яроцький П. Релігія у країнах Східної та Центральної Європи після соціалізму // Релігійна панорама. – 2009. – № 12. – С. 41-46.

²¹² Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Вера – Истина – Толерантность. Христианство и мировые религии. – М., 2007. – С. 326-328, 344-356 та ін.

²¹³ Павленко П. Етнізація суспільного життя і християнський космополітизм // Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України. Колект. монографія. За ред. Л.Филипович. – К., 2009. – С. 193-196.

політкоректні вітальні листівки вітчизняного виробництва, на яких замість різдвяних та новорічних привітань написано «Season's Greetings», а серед побажань фігурують мир, надія, радість, краса й доброта «сезону», та відсутні будь-які елементи національної святкової атрибутики²¹⁴.

Критика подібної гіпертрофованої політкоректності дедалі виразніше звучить від українських Церков. Так, Патріарх УПЦ КП Філарет, виступаючи 2008 року з різдвяними настановами, перед всеукраїнською телеаудиторією висловив серйозне занепокоєння затиранням українських духовних традицій, наводячи приклад вилучення згадок про Різдво Христове у святочний час. Природно, його хвилюють насамперед вихолощення християнських засад української духовності. Однак, часом від самих Церков трапляються неоднозначні пропозиції перегляду національних особливостей релігійних традицій (наприклад, пропозиція люстрації вертепу²¹⁵), що викликає питання²¹⁶ в середовищі етнографів та шанувальників українських традицій. Вітчизняні релігієзнавці²¹⁷, у свою чергу, також не обходять увагою різні проблеми духовно-культурного розвитку в умовах певного зіткнення, конфліктності практичного застосування релігійної й світоглядної свободи, з одного боку, та відстоювання українських духовних і культурних традицій, національної ідентичності, з іншого. Як відзначає А. Колодний²¹⁸, українці в духовному плані надто м'які, не вміють належно захищати свій світогляд, свої звичаї. А це, зауважимо, небезпечно, коли, за його ж виразом²¹⁹, актуалізувалася проблема екології українського етносу, збереження традиційних виявів його культури й духовності.

²¹⁴ Із «сезонними святами?»: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://narodna.prawda.com.ua/discussions/47780f4ad4f32>.

²¹⁵ Звернення до спільноти УКУ: Шукаймо справжніх витоків лиха! // Український католицький університет: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://ucu.edu.ua/news/5816/>

²¹⁶ Вертепного Жида «заборонять»? [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/monitoring/society_digest/45953/; Ігор Іванченко. Декілька слів на захист Жида // Бандерівець: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://banderivets.org.ua/?page=pages%2Fzmistd0%2F201112%2Farticle04>.

²¹⁷ Филипович Л. Українські візії релігійної свободи і національної ідентичності // Релігійна свобода: свобода релігії і національна ідентичність – світовий досвід та українські проблеми. Науковий щорічник. За ред. А. Колодного і М. Бабія. – К., 2002. – С. 30-33; Єленський В. Релігійна свобода і національна ідентичність: Україна // Там само. – С. 14-21; Кралюк П. Принцип свободи совісті в контексті націогенезу й національної ідентифікації // Там само. – С. 71-73; Здіорук С. Проблеми оптимізації релігійної свободи і національної ідентифікації в Україні // Там само. – С. 26-29; Кулагіна Г.М. Релігійна та етнічна ідентичності за умов релігійної свободи України // Релігійна свобода: функціонування релігії в умовах свободи її буття. Науковий щорічник. За ред. А. Колодного і М. Бабія. – К., 2004. – С. 64-68.

²¹⁸ Колодний А.М. Україна в її релігійних виявах. Монографія. – Львів, 2005. – С. 213.

²¹⁹ Там само. – С. 217.

На проблему розмивання ідентичності (національної, духовної, культурної) звертають увагу окремі відомі в Україні суспільні діячі та їх громадські об'єднання. Показово, що серед них є як люди, що позиціонуються віруючими (християни тієї чи іншої конфесії), так і ті, що не підкреслюють своєї релігійної чи церковної приналежності. При цьому звертається увага на загрози наступу насамперед інонаціонального (О.Тягнибок²²⁰), примітивного і профанного (О.Забужко²²¹), або ж – озвучується ціла низка загроз (учасники проекту «Україна – зона культурного лиха»²²²). Але, якщо дивитися на справді комплексну проблему порівняльно (відносно її виявів у Європі й Америці), то можна зауважити: у щойно згаданих випадках стурбованості йдеться скоріше про протистояння національної культурної та духовної ідентичності інонаціональним чи ненаціональним примітивним зразкам маскульту, що не зовсім дорівнює ситуації на Заході.

Так чи інакше, спроби «примирювати» носіїв та симпатиків різних ідентичностей, зокрема національних та духовних, шляхом створення якоїсь нової, «усередненої», та витіснення автентичної ідентичності із публічного життя, не завжди спрацьовують у самій Європі. На нашу думку, спроби прищепити толерантне ставлення до іншого тільки тому, що той інший вже знаходиться поруч, можуть бути дещо сумнівними як в принциповому плані, так і в плані практичного здійснення, а в українському суспільному контексті явно грішили б історичною й сучасною несправедливістю.

Вітчизняні релігієзнавці звертали на це увагу в контексті проблем релігійно-духовного розвитку України. Наприклад, В.Шевченко²²³ слушно зауважує, що некритичне засвоєння європейських зразків не може бути виправдане в Україні априорі. І це, на наш погляд, не лише тому, що в православній традиції є власні нюанси розуміння прав людини, як на тому наголошують дослідники²²⁴. Ми приєднуємось до колеги К.Недзельського²²⁵, який абсолютно правомірно підкреслює, що слід ще добре подумати про те, в

²²⁰ Новорічний бойкот: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://blogs.pravda.com.ua/authors/tiahnybok/4778e92b1686c>.

²²¹ Христос родився! : [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://blogs.pravda.com.ua/authors/zabuzhko/478357e89bf69>.

²²² Україна – зона культурного лиха. Розділи програми: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.cultura.net.ua/programm.php>.

²²³ Шевченко В.В. Україна духовна: постаті, події, явища. – К., 2008. – С. 369.

²²⁴ Маринович М. До проблеми сприйняття релігійної свободи і прав людини сучасною українською думкою // Релігійна свобода і права людини: Богословські аспекти. У 2-х т. – Т. 1. – Львів, 2000. – С. 7-16; Яннулос А. Східне православ'я і права людини // Там само. – С. 219-233; Гаракас С.С. Права людини з перспективи східного православ'я // Там само. – С. 234-248.

²²⁵ Недзельський К.К. Глибинно-психологічна рефлексія етнонаціональних суперечностей і релігійної толерантності українців // Релігійна свобода: міжконфесійний діалог як складова становлення громадянського суспільства. Науковий щорічник. За ред. А.Колодного, Г.Попова і Л.Филипович. – К., 2007. – С. 41.

яких випадках толерантність приносить користь, а в яких навпаки - може завдавати шкоду. Наголосимо, що варто також задатися питанням доцільності ситуації, в якій українці мусять переважно в односторонньому порядку практикувати толерантність, частково – коштом власної ідентичності.

І стосується це не лише західних впливів з їх політкоректним підходом, але й східних – агресивної пропаганди «руського мира». Утім, міра конфліктності зіткнень різних впливів та різних світоглядів й конфесійних парадигм сприйняття української ідентичності залежить найбільше від поточного стану усвідомлення, змісту й можливостей вияву ідентичностей національних, духовних, культурних. Державні чинники (як і всі свідомі українські громадяни) в дотичній цього питання діяльності мали б керуватися в першу чергу націєдержавними інтересами власного народу. Позитивом відповідних дискусій, що точаться, є те, що їх учасники виразніше пізнають власну ідентичність, й розглядають спірні моменти з точки зору інтересів її розвитку. Тобто, маємо феномен актуалізації самоідентифікації, «відкриття» власної ідентичності, «утисненої» в некомфортних умовах обмеження.

Отже, враховуючи суперечливі явища у співжитті мешканців полірелігійного, мультиконфесійного та полісвітоглядного суспільства, яким нині є українське і яким є міжнародне оточення, та аналіз колегами²²⁶ спроб залагодження ситуації, мусимо констатувати наявність складного для вирішення конфлікту між потребами, з одного боку, відродження й розвитку національної ідентичності, національної духовності, та, з іншого боку – потребами співжиття і спілкування у полівимірному в плані духовних та культурних орієнтацій суспільстві. Цей конфлікт не є невідворотно присутнім в будь-яких відносинах, але подекуди виразно відчувається в тих чи інших суспільних подіях.

Його зняття ускладнюється на вітчизняних теренах переплетінням проблем розбудови демократичного громадянського суспільства співвідповідальних громадян з проблемами звільнення від колоніального спадку та впливу. Адже демократична європейська модель потребує толерантності до інакшого (що зобов'язує й юридично, з підписанням Україною відповідних правових міжнародних документів). Водночас, у самій Європі загострюються вищезгадані проблеми зіткнення ідентичності та політкоректності, які критикує²²⁷ ідеолог альтернативного цивілізаційного

²²⁶ Бабій М. Толерантність: етноконфесійний вимір // Етнос і релігія: теорія і контекст сьогодення. – К., 1998. – С. 28-29; Яроцький П. Етноконфесійна толерантність – морально-етичний дискурс третього тисячоліття // Християнство і мораль. Науковий збірник. – Тернопіль, 2001. – С. 89-93; Єленський В.Є. Релігія та формування модерної української нації // Релігія і нація в суспільному житті України й світу. За ред. Л.Филипович. – К., 2006. – С. 242-262 та ін.

²²⁷ Слово Святейшого Патріарха Московского и всея Руси Кирилла на встрече с общественностью Одессы: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://patriarh.in.ua/uk/node/867>; Інтерв'ю Святішого Патріарха Московського і всієї Русі Кирила

проекту «русского мира», що пропонує інакшу суспільну модель – Московський патріарх Кирило. І цю критику буває важко заперечувати навіть українським єврооптимістам, котрим не імпонують ані збитки європейської політкоректності, ані опозиційні пропозиції сановного критика.

Так чи інакше, дискусії навколо зазначеного конфлікту стимулюють актуалізацію національної ідентичності – власної та спільнотної, що, у свою чергу, прискорює увиразнення, в тому числі й у практичних діях, свідомого культурного і політичного вибору українських громадян – вибору відповідного бажаного суспільного середовища та доступних форм його розбудови.

Висновуючи, підкреслимо: доля української ідентичності в умовах поліконфесійного світу залежить від багатьох чинників. Власне, українська ідентичність в її релігійно-конфесійних варіантах різної «включеності» та в її різноманітних духовно-культурних прикметах, як результат самоідентифікацій українців, розуміється дещо неоднорідною територіально й у різних соціальних прошарках, що утруднює її реалізацію, тобто – повсякденне життя згідно самовизначення як українець. Не всі типові довгий час маркери української ідентичності, зокрема й релігійно-духовні, були й залишились продуктивними для розвитку українського спільнотного життя та для здобуття й утвердження української державності.

В сучасному світі, що глобалізується, в умовах небачених у доінформаційному суспільстві засобах конкуренції різних ідей, культур та культів, виживає й залишається запитаною ідентичність, котра спирається як на власні кращі традиції (зокрема, й духовні і культурні), так і на відповідне запитам часу «розгортання» в повсякденних справах та стосунках, відтворення у нащадках.

Зараз українська ідентичність в поліконфесійних державі та світі зазнає найбільшої загрози від агресивної пропаганди «русского мира», де православ'я (у трактуванні РПЦ) відіграє роль легітимізатора. Водночас, не всі впливи поліконфесійної та полісвітоглядної Європи і країн євроатлантичного цивілізаційного кола є корисними для усталення української ідентичності. З одного боку, свобода релігій, совісті та світогляду корисні для роздумів над своєю ідентичністю й місцем та оригінальними рисами свого народу серед інших. Але з іншого – пропаганда сумнівних як європейські цінностей перенаголошеного ліберального кшталту, котрі вже піддаються критиці й перегляду в самій старій Європі на високому офіційному рівні (політика мультикультурності, з її подекуди доведеною до абсурду та самознищення політкоректністю, у т.ч. і в релігійно-духовній сфері), не сприяє практичним заходам з відродження української ідентичності. Адже замість вільного розвитку культурного та релігійно-духовного розмаїття це може призводити до нівеляції цього розмаїття та

стимуляції натомість невибагливих шаблонних споживацьких зразків, що особливо небезпечно в пострадянській Україні.

У свою чергу, пропагандисти «руського мира», користуючись такими збитками спроб прилучення України до світу вільного розвитку та експериментів (котрі можуть бути більш чи менш вдалим), пропонують українцям спільний світ православної цивілізації, котрий є альтернативним «бездушному західному світові». Зацікавлені ж пропагандисти культу споживацтва апелюють, крім як до інстинктів та емоцій споживачів, до його «західних стандартів» (хоч якраз діячі західнохристиянських Церков, починаючи з римських пап, критикують такі збитки розвитку євроатлантичної цивілізації, генетично західнохристиянського світу).

Проте доля української ідентичності залежить все ж таки найбільше від її носіїв: всіх, хто ідентифікує себе як українець. Чим більше серед них буде свідомих та активних (як воцерковлених, так і всіх, хто цінує українські духовні й культурні традиції), чим більше вони співпрацюватимуть у доступному кожному розширенні й укріпленні українського простору, починаючи з власних родин, та чим переконливіше відповідно діятимуть в суспільстві, тим більше шансів українській ідентичності зберегтися, та гідно виявлятися й відтворюватися в сучасному поліконфесійному і полікультурному світі.

3. Функціональна природа етнорелігійних стереотипів на українських теренах

Релігійне життя в будь-які епохи супроводжують не тільки реальні факти, але й суб'єктивне сприйняття їх. Фіксується не стільки реальність, скільки уява про неї. Серед поширених уявлень особливе місце належить стереотипам, які, з одного боку, систематизують та узагальнюють уявлення про світ, допомагаючи людині адекватно сприймати та інтерпретувати буття, а з іншого – консервують ці уявлення, що іноді заважає людині вписатися в нові умови життя. Історія породила чимало релігійних стереотипів, завдяки яким відбулося конституювання і збереження етносів, націй, релігійних спільнот, конфесій. Разом із тим неконтрольоване панування, а особливо використання цих стереотипів в теорії і практиці суспільного та індивідуального буття, призвело до ускладнень у функціонуванні етнорелігійних спільнот, до їх боротьби, навіть руйнації, в результаті чого зникли одні й з'явилися інші етноси, нації, релігії і церкви.

Реальність суспільства, в якому ми живемо, наповнена безліччю стереотипів - етнічних, політичних, гендерних, вікових, культурних, мовних, релігійних, які заважають набуттю новітньої ідентичності як колективним, так й індивідуальним суб'єктам. Стереотипи виникають, закріплюються,

функціонують, знищуються, відроджуються і на буденному, і на теоретичному рівнях. Вони тісно пов'язані із міфами, і не тільки історичними, а й сучасними (соціальними, культурними, етнічними, релігійними тощо). На відміну від останніх, які є колективною формою узагальненого відображення дійсності у вигляді чуттєво-конкретних персоніфікацій і олюднених істот, що існують у свідомості як абсолютно реальні, стереотипи, будучи своєрідним способом уявлення про інших людей та їх оцінки у фіксованих і негнучких термінах, базуються на певних характеристиках тих чи інших груп людей, певним чином сприйнятих особливостей останніх, виходячи з вузьких припущень про їхнє походження, національність, расу, темперамент, здатність до мислення чи праці тощо.²²⁸

Не зупиняючись на причинах і механізмах формування стереотипів, що само по собі могло б стати цікавим дослідженням, зазначимо, що стереотипи виникають в результаті взаємодії - випадкової чи регулярної, одномоментної чи постійної - різних етнорелігійних спільнот. Більшість стереотипів – історичного походження: подія, що колись відбулася і вплинула на формування якогось враження, тягнеться шлейфом позитивних чи негативних споминів і накладається на уявлення сучасного покоління. Стереотип – це форма спрощення чи перебільшення якихось ознак групи людей, що подається стисло, небагатослівно, у вигляді короткого умовисновку. Саме тому частіше всього стереотипи розуміються як узагальнена перцепція перших вражень про якусь групу, яка вирізняється своєрідною, незвичною, іншою поведінкою, думками, мовою. І саме в такій якості вони можуть спровокувати упередження, фальшиві припущення щодо національних або релігійних ознак певної групи людей. Стереотип може існувати у вигляді спрощеної концепції, вульгаризованої думки або уяви, невідповідного дійсності зображення про якісь спільні для певної групи ознаки. Стереотипи частіше всього мають негативну конотацію, але є багато і позитивних стереотипів стосовно тих чи інших груп людей. Є стереотипи, які притаманні тільки якійсь одній культурі, циркулюють серед якогось одного народу чи групи людей, а є такі, що присутні в багатьох культурах, переходячи з культури в культуру.

Всі ці короткі характеристики стосуються і сучасних українських релігійних стереотипів, переважна більшість яких також родом з минулого. Напрочуд життєвими виявилися стереотипи, сформовані ще в дорадянський період, зокрема про єдність трьох братніх слов'янських народів та їхню генетичну православність, про прозелітичність католицизму та його ворожість щодо незахідних народів та некатоліків, про наявність особливої Східної політики Ватикану, метою якої є знищення православ'я та вселенське панування, про чужість протестантизму духові народу та його традиціям,

²²⁸ Див.: Pickering, Michael. Stereotyping and Stereotypes // Blackwell Encyclopedia of Sociology. Ritzer, George (ed). Blackwell Publishing, 2007 // Blackwell Reference Online: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.sociologyencyclopedia.com/public/tocnode?query=Pickering%2C+Michael.+Stereotyping+and+Stereotypes>

зокрема про їх сектантськість та аполітичність, яка виявлялась в нібито антидержавницьких (антиімперіалістичних, антиросійських) настроях протестантів.

Досі впливовими є радянські стереотипи, зокрема про духовну спільність та безрелігійність нової історичної спільноти людей – советського народу, в т.ч. й належного до неї українського, атеїстичність його духовних лідерів (Т.Шевченка, Л.Українки, І.Франка). Уява про релігію як недовговічний «духовний дурман і поработитель» будівника комунізму доповнювалася нав'язаними образами віруючих людей досоціалістичних епох, церква поставала як спільнота осіб похилого віку, неосвічених, відсталих. Уніати сприймалися як зрадники українського народу та слуги Ватикану, протестанти - як посіпаки американського імперіалізму, мусульмани як вороги християн, які готові знищити все, що не відповідає цінностям феодальних суспільств, іудеї як ритуалісти, які бездумно виконують обряди, віруючи в силу мертвих істин, які винні в розп'ятті Ісуса Христа, тощо.

Але й в пострадянську епоху виникло і закріпилося у свідомості сучасної людини чимало стереотипів щодо релігійної сфери, зокрема про вроджену релігійність українця, яка переважає за своїм рівнем всі інші народи, про його архетипову православність, естетичну залежність від східного християнства, нездатність до раціонального сприйняття надприродного, про особливу прив'язаність до обряду, традицій і звичаїв, про ненависть Богдана Хмельницького і козаків до католиків та іудеїв, про русифікацію галичан з боку РПЦ, про межовість України між різними країнами та народами, а відтак культурами і типами духовності, про особливу місію бути містком між православ'ям і католицизмом тощо. Кожний із згаданих висловів не може вважатися абсолютно істинним і переконливим: виникає багато застережень, уточнень, пояснень. Незважаючи на це, можна виокремити найпоширеніші нині в українському суспільстві стереотипи.

Так, активно експлуатуються в сучасній Україні стереотипи щодо католиків. Серед існуючих у масовій свідомості уявлень про католицизм, католицьку церкву знайдемо і такі, що продуковані буденною свідомістю, і такі, що закріплені в суспільній свідомості у вигляді концепцій, теорій, ментально-конфесійної норми. Переважна більшість антикатолицьких стереотипів є наслідком православної творчості. Щоб дізнатися про циркулюючі нині стереотипи щодо католиків, достатньо ознайомитися із православною літературою, заглянути на будь-який православний сайт, почитати інформаційні повідомлення про міжцерковні зустрічі, послухати інтерв'ю будь-якого православного ієрарха.

Своєрідним переможцем у народному негативному сприйнятті католиків може бути функціонування в певних колах самого слова «католик», походження якого «любителі» останніх виводять від слова «кат» (укр., як пояснюється для неукраїномовних, «палач»). «Католик» намертво приріс до «поляка», і якщо немає як причепитися до сучасного поляка

(дружній сусід, який підтримує Україну), пам'ять всяк посилається на історичного – пана, гнобителя, нищівника православ'я тощо. Ясно, що після таких потрактувань католицизму та їх носіїв важко віднайти в Україні людину, а тим більше православну, яка б вважала католика братом. Нелюбов до католиків у переважній більшості українців невмотивована, якась підсвідома, нічим не аргументована, хіба що за давненими сумнівними історичними аргументами, закріплена традицією антикатолицької радянської пропаганди. І досі зберігаються - як релікти народної творчості та комуністичної ідеології - негативні висловлювання про Папу Римського, католицьких монахів, їх підступності у намірах і діях щодо українців. Як колочка у свідомості багатьох українців сидить враження про Ватикан як центр клерикального антикомунізму і «оголтелой боротьби» проти СРСР, як натхненника холодної війни проти соцтабору, як надійна опору капіталізму та імперіалізму, як організатора «крестового походу против комунізму» тощо. Посилені завзятою антирелігійною пропагандою КПРС, дореволюційні православні стереотипи щодо католиків стали чи не основною перешкодою для місіонерської діяльності римо-католиків в Україні на початку 90-х років м.ст., для відновлення тих нечисельних громад, які існували в часи Російської імперії.

Найяскравіше антикатолицькі установки культивуються в сучасних біляправославних інституціях, братствах, рухах. Навіть в середовищі освічених людей відкрито маніфестується чужість католицизму культурі і ментальності українського народу. «...Православ'я, яке ніколи не “відколювалося”, а є істинним продовженням заснованої Христом Церкви, зберегло найповніше дух любові Христової...», - пише Олександр Яровий, кандидат філологічних наук у статті «Два різні добра. Уявлення про добро: східна та західна перспектива».²²⁹

Навіть поверхове знайомство із деякими джерелами дає можливість узагальнити стереотипові уявлення про Ватикан і Католицьку Церкву. Ватикан звинувачують в тому, що він вважає весь світ місіонерським полем для своєї Церкви, що він не рахується з тим, що існують території, які традиційно складають юрисдикцію помісних православних Церков. Проголошується, що католицька експансія і прозелітизм – суть Східної політики Ватикану, направленої проти православних народів. Вважається, що Ватикан розмиває кордони канонічної території православ'я і тепер претендує утвердитися на Сході, духовно підпорядкувати собі потенційних віруючих православних християн. Ватикан, говорять, конкурує на чужих територіях із автохтонними християнськими Церквами, здебільше із православними. Переважну більшість українців переконують в тому, що католицький Захід вороже налаштований щодо православного Сходу, а відтак будь-які ініціативи переговорів, діалогу, екуменічні заходи

²²⁹ [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: http://pravoslavnye.org.ua/index.php?action=fullinfo&r_type=&id=8487

сприймаються громадською думкою як ересь, яку поширюють католики, що хочуть під своє крило зібрати всіх християн і стати над ними.

Безумовно, завдяки присутності РКЦ в незалежній Україні, зростанню кількості її громад, діяльності католицьких орденів і священників думка про католицизм істотно змінюється. Ті, які уважно спостерігають за релігійним життям в державі, відзначають руйнування багатьох стереотипів, особливо на Заході України, де налагоджена солідарна співпраця різних конфесійних громад. Схід, зокрема Дніпропетровськ, Харків, частково Південь, зокрема Одеса та Севастополь, зустрілися із складнощами у поверненні культових споруд, що історично належали РКЦ. Не останню роль у конфліктах зіграли соціальні установки тих, хто знаходиться в полоні певних стереотипів щодо РКЦ і перебуває при владі. Тут панує думка про генетичну чужість католицизму духовності народу всупереч зростанню кількості віруючих-католиків і появі все нових католицьких громад.

В українському суспільстві особливо популярними є антигреко-католицькі стереотипи. Греко-католикам дістається і за те, що вони надто релігійні, і за те, що виразно національні. «Уніат», як і «бандера», до сьогодні в окремих регіонах України звучить як образа. Уніатство тривалий час вважалося ганебним дітищем Ватикану, змовою польських панів проти українського народу, засобом окатоличення і ополячення українців. Уніати подавалися слугами австрійського та польського магнатства, духовними наставниками українських буржуазних націоналістів. Персональним нападкам піддавалися митрополит Андрей Шептицький і патріарх Йосиф Сліпий за їхні антирадянські настрої. Вкрай негативні стереотипи щодо греко-католиків поширені переважно в незахідних областях України. Ще й нині і в друкованих ЗМІ, і в Інтернеті, особливо московсько-православних, можна віднайти тисячі провокативних висловлювань, подібних тим, які живуть в інтернет-форумах та коментарях: «Цель униатов - полное уничтожения Православия. Поэтому срочно нужно топить всех униатов в Днепре» (Валерий), «Украина должна быть православной, поэтому всех католиков, псевдо, греко и пр. – чемодан, вокзал, Магадан» (Игорь).

Процес подолання стереотипів – надто складний і тривалий. Найскоріше звільнитися від негативного сприйняття греко-католиків, незважаючи на масштабну пропаганду радянської влади, вдалося Галичині, де за життя одного покоління (1946-1989) радянська влада сформувала проти уніатів як впливову православну громаду, так і вільнодумчий альянс інтелігенції. Після виходу з підпілля УГКЦ за ці 20 років повністю відродила свою структуру, інституції, парафії. Проте збереглися помітні складнощі в утвердженні греко-католиків в центральних, південних і східних областях України. Можна, як анекдот, згадувати питання представників Севастопольської міської ради: «А греко-католики – це християни?» чи невіршеність питання про надання дозволу побудови греко-католицьких храмів в Луганській та Харківській областях. В умовах державного визнання принципу свободи совісті та віросповідань останнє виглядає надто дивним.

Нічим іншим, як засиллям застарілих релігійних стереотипів, такі речі пояснити не можна. На відміну від Галичини, де антиуніати використовують конфесійні та історичні аргументи в захисті своїх релігійних прав, східні борці проти унії оперують ідеологічними і політичними важелями, які були задіяні ще в тоталітарні часи.

Важко у свідомість сучасного українця вживається поняття «український католик». Ще важче – поняття «український протестант». І це насамперед із-за того, що масово протестантизм в Україні вважається неукраїнським явищем. Більшість звичайних українців переконані, що протестанти виживають лише завдяки західним фінансовим потокам. Непоодинокими звучать думки про те, що протестанти - це чужинці, які хоча й мають право на існування, але без права представляти українську релігійність, не кажучи вже про якесь домінування в духовній сфері. Один «ліберал» пише: «Ну навіть я не можу спокійно дивитись на очевидну антидержавну позицію деякий протестантських течій, ну не сприймаю я (*і не звинувачуйте мене у відсутності християнської любові*) злочинних методик, котрі вони практикують... Душогуби...». Інший доповнює: «Не будьте наївними... Вони - зайди на нашій землі...». Відповідаючи на запитання про перспективи примирення між конфесіями, порозуміння між церквами, цей «християнин» пише: **«Примирення не буде!!! І слава Богу!!!»**. А ось реакція іншого пересічного християнина на заклики протестантського лідера про піст і молитву: «...вони (заклики – ЛФ) мають виходити від духовних лідерів України, а не від протестантських лідерів, які вільні від знань традицій, духовності, передань нашого українського народу. Ці цінності відстоювались кров'ю і життям наших пращурів. А тут приходять якийсь Паночко і рветься "порулити" духовним життям нашої нації. Не ведіться на призови чужинців з чужою ідеологією, які б гарні ці призови не були. Нам потрібно відроджувати свою (православну) віру і духовність. Іменно віру, а не релігійність, яка випробувана часом».

«Украина стала государством только благодаря Православию, а протестанты - это чужеземцы, которые имеют право на существование, но не имеют право доминировать в духовной жизни, - переконаний ще один учасник форуму. - Иисус Христос сам исполнял все законы Моисея и сказал, что ни одна иота не преидет из Закона. Поэтому без Православия спасения невозможно. Да здравствует каноническая Украинская Православная Церковь и Митрополит Владимир!!!». Мова та стилістика викладеного свідчать про те, що подібний фанатизм формується не українськими по духу церквами, характерною ознакою яких загалом була певна конфесійна терпимість.

Не вільні від стереотипного сприйняття їх і православні. Найпопулярнішим стереотипом є уява про Україну як православну державу. Хоч жодний законодавчий акт і не фіксує державний статус православної церкви, остання прагнула поводити себе як надбудовний духовний елемент держави. Сама Церква не заявляє про те, що православ'я є державною

релігією, але деякі добровільні ідеологи і партійні лідери, що підтримують православну церкву, озвучують такі думки. Ініціативи вищої світської влади щодо встановлення помісної православної церкви тільки підсилюють стереотип державності православ'я. Православ'я подається як винятково позитивна сила в історії народу, з відродженням якої пов'язують духовне майбутнє України. Православність автоматично сприймається як українськість і навпаки. Для самоідентифікації українців, яких 70 років переконували в їхніх генетичній безвірності, сама думка про дотичність до християнської, зокрема православної, ойкумени видалася чи не найреволюційнішою з усіх демократичних гасел післягорбачовської перебудови. В процесі віднайдення своєї тожсамості, коли потрібно було повертати вкрадені іншими державами історію, мову, культуру, цінності, майбутнє, ця ідея виявилася конструктивною, оскільки допомогла багатьом побудувати, а для деяких і наново вибудувати свою культурну ідентичність, де релігія відіграла роль осереддя, навколо якого утворювалася вся культура українців. В усвідомленні історичності і духовності українського народу цей стереотип, який пережив декілька етапів у своєму формуванні, зрештою вписався у запропоноване зовсім національно не орієнтованого Л.Кучми гасло «Україна – не Росія». Але такого рівня усвідомлення замало для повноцінної культурної ідентичності. У конфесійних вимірах тожсамість України врешті концептуалізувалася у формулу: самостійна частина спільного православного простору. Як складова Вселенського православ'я, Українська Православна церква все ще шукає своє історичне лоно, з якого народилася і Київська церква, і Київська митрополія, і Московський патріархат, і Київський патріархат. В православній свідомості переважно на буденному її рівні панують уявлення про канонічність тільки того православ'я, що знаходиться в євхаристійній єдності із РПЦ, а відтак всі інші православні – не благодатні і розкольники. І ці стереотипи здолати православній свідомості навіть складніше, ніж католикам, протестантам та віруючим інших віросповідань.

Основний дискурс в сучасних ідентифікаційних пошуках-дискусіях в Україні – це жорстка, нав'язлива, мрійливо-романтизована демаркація християнського Сходу і Заходу. Переважна більшість дискутантів переконана, що Православний Схід протистоїть агресивному Заходу, а отже католикам і протестантам. «Західна безбожна й антилюдяна духовна отрута заливає східні простори...». «Явище папізму з його зовсім необмеженою владою не йде з московитами ні в яке порівняння!».²³⁰ Чи не єдиною церквою в Україні, яка прагне здолати цей розподіл, є греко-католики, які живляться вірою у свою особливу роль в об'єднанні християнського Сходу і Заходу.

В пошуках своєї ідентичності населення України сьогодні продукує переважно ексклюзивістські стереотипи, які виключають певну спільноту з усталізованих культурних ареалів. В умовах ослаблення власної традиції,

²³⁰ [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: http://pravoslavye.org.ua/index.php?action=fullinfo&r_type=&id=8487

занепаду аж до відсутності стійких навиків вироблення своєї культури, мови, духовності більш оптимальними видаються інклюзивістські стереотипи, які б замість непродуктивного виокремлення і незалежнення від усіх і вся були замінені креативним ототожненням себе із історично успадкованими й відомими релігійними системами, якщо останні гармонійно включають особистість і спільноту до космосу людської культури. Але різнополюсна орієнтація певних регіонів залежно від їх розташування та конфесійних пріоритетів фактично спрямована на розхитування релігійної геополітичної ситуації. Традиційна карта розміщення послідовників тих чи інших релігій або конфесій піддається істотному перегляду, що не вирішує, а скоріше ускладнює проблему ідентифікаційної належності України.

4. Релігія – складова етнічної самоідентифікації

Проблема етнічної самоідентифікації стала особливо актуальною в XX-XXI століттях внаслідок світових глобалізаційних процесів. Вона давно вийшла поза рамки суто наукової і набула соціально-політичного значення, особливо щодо т. зв. національних меншин, які проживають у діаспорі.

Характер етносамоідентифікації особистості визначають три відмінні, однак тісно взаємопов'язані чинники. Ними є релігія, культура та держава. Релігія або нова релігійна ідея стає домінантою формування нового етносу. Саме релігія визначає основні культурні характеристики кожного народу. Релігія та культура (в широкому розумінні цього терміну) проявляються в певному державному просторі, тому характер їхнього функціонування значною мірою залежить від держави. Однак відносини держави та культури – це результат взаємодії двох векторно протилежних процесів: з одного боку – це тенденція до формування єдиного просторово-часового – державного – поля культури з уніфікованими нормами, цінностями, світоглядом та світобаченням (одна держава, один народ, одна культура); з іншого – прагнення різних етно-релігійних груп зберігати свою просторову нішу та розвивати власну релігійно-культурну та правову специфіку.

Те, що релігійна ідея стає домінантою формування нового етносу і надалі залишається первинною в його життєдіяльності, не випадково: по-перше, вона визначає місце народу в Божественному Промислі, його призначення у виконанні цього задуму – це зовнішній план; по-друге, формує специфічний простір культурних зв'язків всередині етносу та його зв'язків з Богом (етно-національну специфіку) – це внутрішній план.

Держава за своєю суттю є поза національною і позаетнічною. Тому людина державна служить не народу, нації, а державі, а всі інші чинники є другорядними. Національна ідея, звичаї, традиції і т.ін. підтримуються настільки, наскільки це відповідає інтересам держави. Національна ідея у своїй

основі є релігійною та моральною, ідея державна – політичною, антирелігійною та аморальною: правий той, хто виграв, на чиему боці сила.

Тому і Церква, як організована форма функціонування релігії в державному просторі, завжди є національною. Ще А.Річинський наочно показав, що не існує „якоїсь понаднаціональної Церкви. Це – гола абстракція. Існують лише різні національні типи християнства, і лише в їх сукупності реалізується універсальна християнська ідея... Проповідь „наднаціонального” християнства служить лише для маскуванню національної гегемонії інших”.²³¹ Походження відмінних типів християнства залежить від різниць духовної вдачі народів, тоді створення своєї особливої релігійно-національної культури стає природною метою зрілої нації”.²³² Відповідно, зречення – свідоме чи ні, відмова від власної етнорелігійної та культурної ідентичності, що найчастіше диктується „етнічним матеріалізмом” передусім політичної та економічної еліти етносу, призводить врешті решт до його розчинення та повної асиміляції з оточенням.

Релігія виступає одним з основних чинників етногенезу. Так, О. Шпенглер вважав, що формування нових етносів на початку нашої ери відбувалося на основі єдності віросповідання.²³³ Однак, цей процес завжди був дзеркальним: формування нового етносу на основі нової релігійної ідеї – християнської, зрештою призводило до появи нового феномену – певного етно-національного типу християнства з притаманними лише йому догматичними та культовими особливостями. Тому цей процес точніше було б назвати не етногенезом, а етнорелігієгенезом.

Про вагомість конфесійної ознаки свідчить те, що упродовж всього середньовіччя для абсолютної більшості людей найважливішою у взаємовідносинах була конфесійна, а не національна ознака. Якщо візьмемо за приклад вірмен, то побачимо, що для них вже з кінця XI – початку XII ст. поняття етнічної приналежності та конфесійний чинник злилися в одне нероздільне ціле: правдивим вірменином може бути лише той, хто знаходиться в лоні національної Апостольської Церкви. Таким чином, тих вірмен, які внаслідок тих чи інших причин втрачають цю конфесійну приналежність, перестають вважати правдивими вірменами, і це в першу чергу стосується вірмен-католиків.

Підкреслимо, не мова, не судочинство, не звичаї, а саме конфесія виступає синонімом етнічної ідентифікації. Чисельні приклади, коли політичні колізії докорінно змінювали життя вірмен, і вони, мандруючи світами, змінювали расовий тип, мову, право, побут, і попри це усвідомлювали і відчували себе вірменами. Однак, саме прийняття унії в 1630 р. верхівкою української єпархії Вірменської Апостольської Церкви суттєво змінило історію вірменської діаспори в Україні. Значна частина вірмен, які не

²³¹ Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості. – К.-Тернопіль, 2000. - С. 370.

²³² Там само. - С. 367-368.

²³³ Шпенглер О. Закат Европы. – Мн., 1999. – Т. II. - С. 225.

прийняли унії, покинула Річ Посполиту. Ті, що залишилися, після тривалих міжусобиць прийняли унію. Зміна конфесії викликала кризу всередині вірменських громад, наслідком якої було поступове знищення традиційної вірменської національної самосвідомості та асиміляція з поляками та українцями. Однак тут спостерігається цікаве явище: асиміляція проходить до певної межі, і повної втрати своєї первинної етнічної самоідентифікації у місцевих вірмен не відбувається. Не забуваючи остаточно про своє походження, вірмени в Україні фактично отримують нову етнічну ідентифікацію, стають польськими, російськими, українськими вірменами.

Очевидно, в діаспорі саме релігія, а точніше буде сказати – Церква (релігійна організація), як етнозберігаючий чинник, набуває особливого значення. Наявність власної релігійної автономії набуває особливої ваги, оскільки християнська Церква, окрім релігійних функцій, перебирає на себе й функції держави – контроль, юрисдикцію (судочинство). Відомо, що в країнах ісламу саме церковні керівники були й офіційним повноважними юридичними представниками своїх громади.

Водночас, саме у діаспорі проблема різновекторності етнорелігійного й етнокультурного життя та життя державно-політичного набуває навіть гострих форм [Див.: Филипович Л. Етнологія релігії. – К., 2000]. З одного боку, самі переселенці прагнуть певного синтезу з новим оточенням, що диктується новими політико-економічними реаліями, а також співпадає з прагненням держави включити емігрантів в систему своїх соціально однорідних (в ідеалі) зв'язків. З іншого ж боку, це вже інша – не рідна, держава, інакші зв'язки. Тож включення до нової системи на «рівних» з автохтонами може призвести до зникнення національної меншини, як етносу, на новій Батьківщині. Тому переселенці прагнуть будь за що зберегти свою неповторність та самобутність, однак зафіксувати це вже в новій державно-правовій системі. Так, вірмени в Україні вже в 1364 р. отримують право самоврядування та власного судочинства, а в 1367 р. - релігійну автономію.

З точки зору етнорелігієгенезу успішність унійних змагань на наших теренах пояснюється тим, що у вірмен під впливом місцевих умов відбуваються трансформація етноконфесійної свідомості та відповідна реструктуризація внутрішніх системних зв'язків етносу, внаслідок чого складається дещо відмінний стереотип поведінки. Всі ці чинники й зробило можливим успішне проведення унії української гілки Вірменської Церкви з Римом.

Унія також підсилила і прискорила трансформацію стереотипу поведінки. Зміна конфесії викликала розрив старих системних зв'язків, а оскільки не була зміною релігії, тому не викликала руйнації етнічної домінанти. Тобто, всі кореляції відбувалися до певної межі: на зміну мовній, культурній, конфесійній асиміляції приходить нове усвідомлення себе як вірмен. Однак, це вже не вірмени Польщі чи України, а, в залежності від ступеню етноса до ідентифікації, польські чи українські вірмени, або поляки чи українці вірменського походження. Причому цей, так би мовити, повторний

процес етнічної самоідентифікації відбувається на вищому інтелектуально-культурному рівні, можливо, внаслідок своєрідного етнічного синкретизму. Відтак «вторинна етносамоідентифікація» вже визначається не стільки зовнішніми соціальними чинниками, засвоєними стереотипами поведінки, скільки внутрішнім самовизначенням людини, власним вибором людини, що залежить від певного інтелектуально-культурного й духовного рівня та внутрішньої роботи особистості.

Якщо для вірмен, які проживають на Батьківщині, рідна земля, соціальне оточення, своя держава були запорукою збереження своєї традиційної етнічної (національної) самосвідомості, то для вірмен діаспори соціальне оточення відігравало цілком протилежну – нівелюючу роль щодо традиційної етнічної свідомості. Єдиним дієвим протиставленням цьому могло стати лише свідоме вивчення, відтворення та збереження своєї історичної та культурної спадщини. Тож не дивно, що саме ці вірмени створюють потужний імпульс для вивчення, розвитку та популяризації вірменської культури, історії, літератури, мистецтва, прикладом чого можуть бути вірмени Львова ХІХ-початку ХХ століття, європейські мхітаристи та ін.

Відтак, які критерії можна покласти в основу етно-національної ідентифікації емігрантів, що вже не перше покоління живуть на іншій – не материнській землі? Сукупність основних етно-національних ознак – територію, назву, мову, релігію (конфесійність), право? Однак, історія знає непоодинокі приклади, коли ці ознаки мінялися, а первинна етнічна самоідентифікація зберігалася.

Л. Гумільов вважав, що базою етнічної традиції є стереотип поведінки, а не основні ознаки. Стереотип поведінки, у свою чергу, з'являється не випадково, а виробляється в процесі адаптації людей до оточуючого соціального та природного середовища.²³⁴ А соціальна адаптація у значній мірі визначається етнопсихологічними якостями людей. Це пояснює, чому в діаспорі, де зазвичай міняються чи не всі основні ознаки, що були притаманні представникам певного етносу на їх рідній землі – мова, релігія, держава, вони продовжують ідентифікувати себе так, як і їхні предки. Та поступово в емігрантів, внаслідок життя в нових природних та соціальних умовах, з'являються нові риси, починає формуватися новий стереотип поведінки і, зрештою, нова етнічна ідентичність. Хоча стверджувати, що головні ознаки не мають особливого значення для самовизначення та самозбереження етносу, також було б перебільшенням. Адже, далеко не поодинокі й інші випадки, коли позбавлення народу рідної мови, релігії, власних культурних та історичних традицій призводило через декілька поколінь до повної асиміляції такого етносу з панівним етносом держави.

Питання етно-національної самоідентифікації людей у діаспори ускладнюється тим, що, зазвичай, за основу для порівняння беруть культуру історичної прабатьківщини. Та кожна національна культура – явище складне й

²³⁴ Гумилев Л.Н. Этносфера. История людей и история природы. – М., 1993. - С. 224, 227, 540-541.

багатопланове. Її можна досліджувати, використовуючи різні критерії. В контексті нашої проблеми, національну чи етнічну культуру доцільно поділити на два великих різновиди: 1. автохтонну національну культуру (базисну, витокову, яка також змінюється в часі), вона притаманна корінному етносу, що проживає на своїй Батьківщині; та 2. культуру діаспори – субкультуру (в значенні – складової більшої культурної цілісності) частини народу, яка емігрувала на постійне проживання в іншу країну. Культура діаспори – витоково похідна від рідної національної, є зазвичай цілісним оригінальним феноменом, який виникає внаслідок взаємодії, органічного синтезу культури емігрантів та домінуючої культури країни, що дала їм притулок. Це по-суті процес етнічної дивергенції, коли від етносу відокремлюється певна його частина, яка згодом формує незалежну етнічну цілісність. Внаслідок етнічної дивергенції з'являються нові споріднені («дочірні») етнічні системи, які зберігають відчуття єдності.

Зазвичай діаспору розглядають як маргінальне щодо культури історичної прабатьківщини явище. Однак феномен діаспори можна розглядати і з точки зору еволюції всього людства. Відкриття лауреата Нобелівської премії Іллі Пригожина довело існування нового принципу – порядку через флуктуації, який виявився базисним механізмом розгортання еволюційних процесів у всіх сферах – від атомів до Галактик, від окремих клітинок до людей, суспільств та культур. Явище діаспори можна віднести до «механізмів, які роблять еволюцію «нестабільною» (а відтак і реально існуючою), тобто, еміграція стає вихідним пунктом нового розвитку, «нового глобального взаємообумовленого порядку».²³⁵ Еміграція людей (особливо, масова) порушує рівновагу етнічної системи, як свого власного автохтонного етносу, так і соціуму, в якому ці емігранти утворюють діаспору. І тут, і там це призводить спочатку до зростання ентропії (хаосу) в системі, а потім – до рестабілізації вже на новому рівні та утворення нових системних зв'язків. Тобто, еміграція змінює не лише тих, хто покидає свою Батьківщину, а й тих, хто там залишається, а також соціум, який прийняв емігрантів.

Емігранти на чужині попадають у сферу дії «сильно незбалансованих зв'язків», оскільки в перший період життя в нових умовах не вони визначають характер нових соціальних зв'язків, а новий для них соціум задає основні параметри включення в систему. Однак, ця кризова ситуація стає імпульсом (і обов'язковою умовою) для прискореної самоорганізації жителів діаспори за двома основними напрямками (як будь-яка кризова, конфліктна ситуація згідно з теорією конфліктів Г. Зіммеля): вона підсилює внутрішні, зміцнюючи зв'язки етнічної групи, що забезпечує її згуртованість, мобільність та самозбереження та водночас змушує інтенсивно інкорпоровуватися в нову для неї соціальну систему в якості автономної складової. Нова система і нова самоорганізація міняють «роль та зміст зв'язків». Міняються вірмени, що емігрували на наші землі, але й міняється і той соціум, що їх прийняв.

²³⁵ Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой. – М., 1986. – С. 47-48.

Процес культурної етносамоідентифікації неможливо відокремити від релігійної етносамоідентифікації (принаймні, до XVIII ст.). Адже саме релігійні настанови, приписи лежать в основі тих чи інших традицій, звичаїв, права (судочинства), саме вони формують певний тип світобачення та світовідчуття. Тому в діаспорі головним чинником збереження первинної етносамоідентифікації стає релігія та національна Церква.

5. Міжконфесійний та внутрішньоцерковний перерозподіл віруючих в Україні

Початок XXI століття позначився для України світоглядним плюралізмом, ціннісною невизначеністю, що, з іншого боку, корелювало із високим рівнем релігійної свободи, толерантністю у релігійній сфері. Розчарування українців діяльністю органів державної влади набуло значних масштабів і не додало оптимізму у світосприйнятті: стало помітно менше сподівань на краще, зросла кількість тих, хто намагається не думати про завтрашній день, нинішній час більшість громадян визначають як час злодіїв, шахраїв та жебраків, надто незначна частина опитаних віддає належне моральним авторитетам, таланту, професіоналізму, на думку переважної частини населення провідну роль у житті українського суспільства відіграють мафія, злочинний світ, підприємці, бізнесмени, лідери політичних партій і чиновники, натомість істотно зменшилося визнання населенням ролі робітників, селян, інтелігенції, керівників державних та сільськогосподарських підприємств²³⁶. Показники соціально-психологічного стану суспільства (аномійної деморалізованості, цинізму, тривожності, національної дистанційованості, соціального самопочуття) постійно перебувають у негативній шкалі виміру. І хоча Україна ніколи не була «релігійною пустелею», особистісний пошук релігійних орієнтирів сьогодні надто активізувався. Про це свідчить значний рівень довіри громадян до релігійних інституцій на відміну від інших суспільних організацій. За даними Центру Разумкова, з 2000 року рівень повної довіри до Церкви не опускався нижче 22-33%, тоді як для громадських організацій та профспілок цей показник складав 4-7%, до засобів масової інформації України – 10-14%²³⁷.

Відтак, маємо відповідні статистичні дані по Україні: станом на 1 січня 2011 року релігійна мережа представлена 55 віросповідними напрямками, у

²³⁶ Бекешкіна Ірина. Роки незалежності – позитиви і негативи. Ставлення до демократії: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.mediaschool.parlament.org.ua/uploads/content/Alumni/0000Bekeshkina.pdf>

²³⁷ Єленський Віктор. Релігійність українського суспільства: головні тенденції змін: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://dc-summit.info/razdely/vera/1594-religijnist-ukrainskogo-suspilstva-golovni-tendencii-zmin.html>

межах яких діє 35 861 релігійні організації. Серед останніх – 33 977 мають юридичний статус, а 1884 діють поза реєстрацією. За двадцять років незалежності України відбулося збільшення інституційної структури релігійних напрямків та організацій у 2,7 рази, або, у кількісним показником – на 22 644 одиниці²³⁸. При цьому темп приросту релігійних організацій першого десятиліття незалежності нашої держави перевищує темп приросту наступних десяти років майже вдвічі. Так, за перші десять років незалежності релігійна мережа зросла на 104,82% , а за останні десять років – на 54,8%.²³⁹ Екстремум зростання припадає на 2005 рік і становить 6,74%, відповідно, екстремум спаду – на 2008 рік: 1,84%. На 2010 рік збільшення релігійної мережі становило 1,93%. Маємо відносно стабільний приріст загальної кількості, а відтак – уповільнення темпу зростання релігійної мережі, що пояснюється насиченістю інституційного забезпечення релігійних організацій та релігійною самовизначеністю населення.

Дані соціологічних досліджень щодо релігійного самовизначення населення України також засвідчують надто високий відсоток його релігійності: 2003 р. – 60%, 2006р. – 74,7%, 2008 – 86,4%²⁴⁰. На 2011 рік частка тих, хто визначає себе релігійними, у середньому по країні наближається до 90%. Помітні значні регіональні розбіжності, а саме – кількість релігійних осіб зменшується відповідно до просування із Заходу України на Схід. Традиційно зберігається тенденція, коли найрелігійнішим залишається Захід, а менш релігійним – Схід. До того ж, на Заході не лише греко-католики демонструють свою релігійну переконливість, а й православні виявляють більшу послідовність у своїх релігійних вподобаннях. На думку М.Паращевіна, такі особливості обумовлені не лише психологічними особливостями західного регіону, а й історичними чинниками. До них відносяться: 1) тривале перебування Західних областей у складі держав з іншою віросповідною традицією (католицизмом), з активною асиміляторською політикою. Тут релігійність постає засобом збереження локальної ідентичності; 2) менш тривалий час існування Західних областей у складі СРСР з його атеїстичною традицією. Вхідження до СРСР відбувалося за часів, коли найагресивніший період антирелігійної політики вже завершився.

За даними соціологічного дослідження²⁴¹, найбільше релігійних організацій зафіксовано у Західному регіоні України й помітно менше – у Східних та Південних її областях. Станом на початок 2008 року на Східні

²³⁸ Владиченко Лариса. Аналізуючи таблиці... Облік і динамік розвитку релігійної мережі України. 29.03.2011: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/analitica/8960-analizuyuchi-tablici-oblik-i-dinamika-rozvitku-religijnoyi-merezhi-ukrayini.html>

²³⁹ Релігійна мережа України в її статистичному обліку // Релігійні меншини України. - К., 2011. -С. 54

²⁴⁰ Національна безпека і оборона. – 2003. - № 3. – С. 32; Паращевін М. Релігія та релігійність в Україні. – К., 2009. – С. 17.

²⁴¹ Паращевін М. Релігія та релігійність в Україні. – С. 8.

області припадало лише 9,1% релігійних організацій, тоді як на Південні – 20,6%, на Центральні – 30%, а на Західні – 40,3%. Такий розподіл є непропорційним щодо кількості населення, що проживає у цих регіонах. Відповідність між часткою населення від усього населення країни та часткою релігійних організацій від загальної їх кількості має місце у Центральному регіоні. Натомість на Заході кількість релігійних організацій значно переважає численність населення регіону. Це ілюструє показник кількості релігійних організацій на 100 тис. мешканців. Так, у Західних регіонах на 100 тис. населення припадає 127 релігійних організацій, у Центральних – 75, у Південних – 57, а у Східних – 32. Найбільшими ці показники є в Тернопільській (155 організацій на 100 тис. населення), Закарпатській (148 організацій) та Чернівецькій (135 організацій) областях. Відповідно, найменшими – у Харківській (29 організацій на 100 тис. населення) та Луганській (31 організація) областях.

Такі дані могли б засвідчувати меншу включеність населення Сходу та Півдня у релігійне життя. Втім зрозуміло, що слід зважати й на кількість активних віруючих у кожній організації. Подеколи, прямої відповідності тут не спостерігається.

Переважає більшість релігійних організацій належить до чотирьох Церков – УПЦ МП, УПЦ КП, УАПЦ, УГКЦ. Станом на початок 2011 року релігійні організації цих чотирьох Церков складають 61,2% від їх загальної кількості. Зокрема, 34,4% всієї релігійної мережі України складають організації УПЦ МП, 12,65% - організації УПЦ КП, 10,7% - організації УГКЦ, 3,4% - організації УАПЦ. Помітно представлені в Україні й протестантські напрями християнства. Загалом їх близько 30%, формально – навіть більше, ніж, наприклад, громад УПЦ КП, УГКЦ та УАПЦ разом узятих. Однак слід врахувати, що на відміну від останніх, протестантські громади є невеликими за кількістю віруючих.

За останні десять років стабільно збільшувалася й кількість священнослужителів, приріст яких склав 52%. Розподіл священнослужителів по регіонах загалом співпадає з регіональним розподілом кількості релігійних організацій. На початок 2011 року на Західні області припадало 40% священнослужителів, на Центральні – 28%, на Південні – 19%, на Східні – 13%. Якщо на чотири домінуючі в Україні Церкви припадає 61,2% релігійних організацій, то священнослужителі цих Церков становлять 51,2% загальної кількості служителів культу у державі. До УПЦ Московського Патріархату належать 9 708 священнослужителів, до УПЦ Київського Патріархату – 3021, до УГКЦ – 2 455, до УАПЦ – 699. Служителів протестантських напрямів близько 42% від їх загальної кількості в країні, а деякі протестантські організації за кількістю священників навіть переважають православні і греко-католицьку Церкви. Так, Всеукраїнський союз об'єднань євангельських християн-баптистів нараховував 3023 священнослужителів, в організації Свідків Єгови їх було 1928, а у Всеукраїнському союзі Церков християн віри євангельської – п'ятидесятників - 2316.

Статистичні дані не підтверджують поширених уявлень щодо масової присутності служителів культу, які не є громадянами України. Статистика засвідчує, що хоча кількість священиків-іноземців щороку дещо збільшується, проте їх частка від загальної кількості священиків практично не змінюється, складаючи десь 2-3%. Священиків-іноземців більше у Західних та Центральних областях (у кожному з регіонів близько 32% від загальної кількості) та Східних (10% від загальної кількості) областях.

Розбудовується також мережа релігійних навчальних закладів. Найбільше їх у Києві (44 заклади), у Львівській (18 закладів), Донецькій, Одеській та Тернопільській областях (по 11 у кожній). Відповідно, збільшувалася й кількість осіб, що навчаються у цих закладах.

Релігійні організації дедалі масовіше представлені в інформаційному просторі України, де з 2002 року постійно збільшується кількість періодичних видань, що їм належать. За останні п'ять років кількість таких видань збільшилася на 23%. Найбільша кількість періодичних видань належить УПЦ МП – 29%. Однак протестантські періодичні видання загалом переक्रивають останні, на них припадає біля 40%.

За часів незалежності України спостерігаємо стійке, хоч і з різною динамікою процесу, зростання всіх сегментів релігійної мережі. Чинником тому є постійний і досі не задоволений попит на діяльність релігійних організацій, а також – потреба людей у релігійних цінностях та відповідних практиках.

Абсолютна частина жителів України (91%) християнського віросповідання (православні, греко-католики, протестанти). Зокрема, 39% віруючих належать до трьох головних православних Церков (Московського та Київського Патріархатів та Автокефальної Православної Церкви), 44% вказали, що вони православні без чіткої причетності до певної Церкви (так звані «нецерковні» православні), 8% є греко-католиками.

Дослідженнями зафіксовано регіональні особливості конфесійної структури. Окреме місце посідає Західний регіон, в якому значну частину віруючих (31%) становлять греко-католики. Найбільше православних знаходиться серед віруючих Центрального регіону (92%), а на Півдні та Сході країни православних віруючих дещо менше (87% і 89% відповідно). Якщо розглядати православних, що належать до трьох головних Церков та «нецерковних» православних, регіональні відмінності будуть більш помітніші. У цьому разі виокремлюється Східний регіон, де «нецерковні» православні складають значну частку – 58%, тоді як на півдні їх 48%, а у центрі – 45%. Натомість кількість «церковних» православних є найбільшою серед віруючих Центрального регіону (47%), і найменшою – серед віруючих Східного регіону (31%).

Якщо розглядати лише православних віруючих, то й тут маємо суттєві відмінності по регіонах. Для православних віруючих Заходу і Центру характерне звернення до Української Православної Церкви Київського патріархату, а для православних Півдня та Сходу – до Української

Православної Церкви Московського Патріархату. Однак більша частина православних всіх регіонів ідентифікує себе як «нецерковних».

За національною приналежністю маємо такі дані. Серед росіян, що мешкають в Україні, частка православних більша, ніж серед українців (89% проти 82%). Проте зважатимемо на той факт, що українці переважають у Західному регіоні країни, до того ж значна їх частина – греко-католики. Порівняно з росіянами, серед українців більше «нецерковних» православних, і менше – «церковних». Ця тенденція зберігається й у регіональному вимірі: росіяни активніше декларують свою церковну приналежність.

Отже, більшість населення України належить до православного напряму християнства. Водночас – це не є церковне православ'я, адже переважна кількість православних вважають за можливе сповідувати віру самостійно, не належачи до певної Церкви. Особливо така ситуація властива Східним областям країни, де серед віруючих найбільша частка тих осіб, які виховувалися у нерелігійному середовищі (39%).

Незважаючи на своєрідний «релігійний ренесанс» та запевнення служителів культу про активне долучення людей до релігійної духовності, виникає сумнів щодо глибини релігійних переконань віруючих. Аналітики наголошують на поверховості звернень до релігії, використання її скоріше як магічного інструменту, ніж як шляху до самовдосконалення та самоочищення. У свідомості віруючих має місце розведення повсякденного життя та релігійного, а відсутність цілісності між ними призводить до відведення релігійному життю цілком певного місця та часу; вірування багатьох християн слід назвати еkleктичними. Більше того, у рівні релігійності різних конфесійних груп віруючих України існують відмінності. Так, греко-католики випереджають православних за ступенем релігійної самосвідомості, а саме: вони виявляють більшу послідовність, твердість у вірі, демонструють більшу переконливість, сталість віри, прив'язку сенсу життя до Бога, ціліснішу віру у різні складові християнського віровчення (рай, пекло тощо), мають велику довіру до Церкви, готовність до втручання релігійних лідерів у політичне життя, тощо. Водночас близько 40% греко-католиків, як і інші віруючі, готові йти до Бога без допомоги Церкви.

Окрім цього, спостерігаємо конфесійне здрібнення, коли на релігійній карті України щороку з'являються нові релігійні утворення, динамічно розвивається євангельський протестантизм, а ще більше – харизматизм²⁴². Отже, сказати, що конфесійна карта України вже склалася, не можна.

Це актуалізує проблему дослідження причин появи і шляхів поширення нових релігійних течій в Україні. На нашу думку, виникнення їх і утвердження зумовлюється такими чинниками.

- Антропологічною кризою сучасності. Їй властиві певні риси, а саме: 1) динамізація соціальних процесів, прискорення ритму суспільного життя; 2) поява, за Ф.Фукуямою, ідей історичного песимізму, «кінця

²⁴² Конфесійне багатоманіття України: формування і стан // Релігійні меншини України. – К., 2011. – С. 45.

історії», що свідчить про невизначеність шляхів соціального прогресу та соціуму; 3) переповнення буття сучасної людини інформацією та зниження зацікавлення знаннями, втрата цінності знань; 4) набуття людиною значення товару або речі під впливом масової культури та виробництва (за Е.Фроммом: «У координатах вартісних відносин особа нагадує товар», виступає «одновимірною людиною» (Г.Маркузе), позбавляється індивідуальності); 5) втрата сенсу життя, внутрішній вакуум, духовний занепад під впливом технізації соціуму. Антропологічна криза підриває засади збереження та розвитку соціальності, блокує самоздійснення індивіда²⁴³. Як справедливо зазначав В.Франкл: «На відміну від тварин, інстинкти не дають людині чіткого знання про те, що їй необхідно, а традиції вже не зобов'язують вчиняти так, як потрібно. Втративши знання про все це, індивід позбавився чіткого уявлення про свої бажання»²⁴⁴. Подолання антропологічної кризи та продукуюваної нею нестійкості, розбалансованості соціуму можливе лише за участі соціальних суб'єктів, одним із яких постає релігія. Зокрема, нові релігійні течії демонструють розрив з історичною традицією будь-якого штибу, створюють нові релігійні доктрини, що принципово змінюють парадигми релігійної свідомості і, відповідно, - буттєві смисли особистості. Реагуючи на проблеми людини, неорелігії висувають на перший план антропологічну проблематику, що відрізняє їх від традиційних релігійних систем західної культури;

- Запитальною практичною духовністю, яку у різних варіантах формують неорелігії. Технологічне мислення цивілізації відповідає лише на питання: «Як?», формує «закриту свідомість», коли «знання без усвідомлення» набуває форми відповіді на питання про сприятливий спосіб діяльності, але також не визначає справжній стан речей. Тенденція до розумового споживання орієнтована на отримання істини на кшталт готового повідомлення про чуже розумове зусилля. Сенс життя зникає як дещо зайве. Зростає «метафізична немічність» людини, а людство втрачає контроль над власною еволюцією та способом буття.

Натомість релігійна духовність дозволяє досліджувати смислові контексти реальності. Простежуючи залежність духовності від вирішення проблем матеріального світу, неорелігії звертають увагу на перспективи подолання страждань і конфліктів між людьми, формують нову ціннісно-смислову реальність як сферу буття людини, враховують її духовні потреби. Зазначимо принагідно, що можливість обговорення цінностей і норм – це суттєва перевага нетрадиційних релігій порівняно з їх традиційними аналогами. Однак, з іншого боку, це небезпечно появою нігілістичної

²⁴³ Лукьянец В.С., Соболев О.Н. Гуманитарная революция // Практичная філософія. – 2004. - № 3. – С. 51-77.

²⁴⁴ Франкл В. Человек в поисках смысла. – М., 1990. – С. 25.

тенденції звільнення від нормативних принципів взагалі. За таких умов релігійні організації перетворюються на своєрідні клуби за інтересами. Традиційні духовні цінності зневажаються, що не завжди формує цілісну картину життєвого світу особистості відповідно до ментального контексту її існування.

- Властиві неорелігіям риси, як-то: епатаж, екзотичність, особлива мова, містична утаємниченість виконують соціальне замовлення певної частини населення, формують новий стиль життя людини постмодерну, яка отримує емоційно насичене соціальне існування у релігійній групі;
- вчинкова діяльність особи у неорелігіях трансформується в іншу форму активності – у форму таких відносин, що вимагають від людини дистанціювання і навіть протиставлення своєї поведінки щодо зовнішньої дійсності. Нові релігійні течії сприяють самореалізації тієї особистості, яка здатна взяти на себе роль харизматичного лідеру, реалізувати свій потенціал за допомогою нестандартного мислення, працювати над собою, керуючись установкою на зміну себе. Іншими словами, залучення до нових релігій дозволяє людині компенсувати прагнення до володарювання;
- виконується соціальне замовлення певної частини населення, пропонується «новий стиль життя» для людини постмодерну, яка шукає засоби власного виживання та знаходить їх через входження до групи подібних до неї людей, отримує емоційно насичене соціальне існування.;
- в умовах колосального зростання потоку інформації вдовольняють потребу сучасної людини у психічній адаптації до швидкозмінюваного світу та сприяють опануванню цим світом у собі;
- пропоновані неорелігіями моделі спілкування побудовані на засадах актуальної нині ідеї «релігій багато – Бог один». Однак така ідея не може стати підґрунтям для міжкультурного діалогу, оскільки не враховує обопільні інтереси його учасників, не забезпечує рівноцінний обмін цінностями матеріальної і духовної культури. Вірогідним результатом такої орієнтації стає знецінення досягнень власної культури. Йдеться про проблему збереження національної духовності, яку С.Кримський, І.Бичко та А.Бичко розглядають як усвідомлення кінцевості людського існування через здійснення величчю духу, надають йому оптимістичного забарвлення, що контрастує з песимізмом постмодерністських західних проєктів;
- в Україні «традиції почувають себе незатишно», оскільки існує значний прошарок населення, що зневірився у власних можливостях, здібностях, вважають свою націю «третьосортною». Як правило, представники цієї частини українства висловлюють сумнів щодо вагомості надбань українців у галузі культури, плазують перед

громадянами зарубіжних країн. У такій ситуації нові релігії можуть сприяти формуванню психології залежної людини, заважатимуть вихованню самоповаги, потреби у самоствердженні.

Надалі можемо прогнозувати «природній відбір» релігійних течій, що виникають спорадично. Перспективу залишитися на релігійній карті Україні скоріше за все матимуть ті з них, що враховують національну специфіку країни та для яких харизматичність нинішнього релігійного лідера не стане вирішальною передумовою для подальшого їх існування.

У цілому, нові релігії орієнтуються на східний спосіб світосприйняття, пропонують певне подолання започаткованого християнським дуалізмом світорозуміння. Ними синтезуються ідеали християнства та релігійних традицій Сходу, що уможлиблює казати про відмову від «західного провінціалізму» та збагачення досвідом Сходу у релігійній сфері. Однак проблема кризи людини християнської культури, скоріше, полягає у прагненні розв'язати проблеми духовності через релігійність, а не у пропонованому новими релігіями зміненому, спрощеному стані свідомості.

Зважаючи на нові соціальні відносини, що капіталізуються, вимагають практичного ставлення до життя, на «антропологічну кризу», індивідуалізацію світоглядних виборів особи, можна казати про формування феномену громадянської релігії в Україні, яка має низку властивих рис:

- відсутність у віруючого зацікавлення богослов'ям, натомість релігія перетворюється на конкретне керівництво діями людини, зникає потреба зберігати релігійну традицію та апостольську спадковість. Така релігія більше пропонує, ніж вимагає (дає сенс життя, наголошує на індивідуальній вибірковості та богоугодності, пропонує зважати на Бога, молитися, натомість не залишає місця сповіді, задекларує максимальну свободу, демократію);
- формується нова релігійна реальність, коли, приміром, релігійні свята набувають статусу державних;
- релігія переводиться на рівень хобі, приватної справи кожного, що передбачає внутрішній розкол між особистим та суспільним «Я». Не слід завжди підкорятися релігійним законам, сповідувати принципи віри повсякчас, не варто говорити про свої релігійні переконання, а тим більше – використовувати їх в якості аргументу у суперечках. Як зазначав П.Сорокін у праці «Криза нашого часу»: «У неділю час вірити у Бога та Вічність, а у будень – у фондову біржу»²⁴⁵.

Нині у свідомості українця переважає орієнтація на релігійний плюралізм, толерантність. Проте реальне релігійне життя держави скоріше спростовує твердження про мирне співіснування конфесій, релігій, релігійних напрямів. Непорозуміння існують між традиційними, ортодоксальними релігіями (Церквами) та новітніми, нетрадиційними; між традиційними церквами різних віросповідань, а також – між Церквами одного й того ж

²⁴⁵ Легойда В. Религиозность по-американски: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.aquarun.ru/psih/relig/relig9.html>

віросповідання. Міжконфесійні конфлікти можуть вважатися вагомим чинником творення сучасної релігійності, передусім – новітньої: як інституційно (організаційно) оформленої, так і позаінституційної (позацерковної). Внаслідок цього залишається відкритим питання про те, чому поширюється тенденція позацерковної релігійності, або ж чому західні місіонери, новітні релігійні рухи є надто привабливими. Важко однозначно з'ясувати причини вибору віруючих на їх користь: діють особливі методики прозелітизму, матеріального заохочення з боку місіонерів або ж переважає розчарування в «історичних» Церквах.

6. Масова християнськість українців у її виявах і перспективі

Структурні зміни в духовному житті світу та України відображають парадигмальні напрямки розвитку суспільства на глобальному і локальному, спільнотному та індивідуальному рівнях. У цій динаміці трансформаційних процесів особливої уваги набуває розгляд питань, пов'язаних із особливостями функціонування масових форм релігійної свідомості українців, яка беззаперечно у більшості своїх виявів має християнське забарвлення і нині в умовах постмодерну набирає нових якісних рис.

У науковій літературі наявні різні підходи щодо структурування релігійної свідомості. Зокрема, один із них виділяє в релігійній свідомості два рівні: *буденний* (сюди належать масові прояви релігійності, буденна релігійна свідомість, релігійна психологія) та *теоретичний* (концептуальний) рівень (релігійна ідеологія, теологія, релігійні вчення). Перший рівень – це сукупність уявлень, почуттів, настроїв, звичок, традицій, які засвоєні віруючими і практикуються ними та передаються з покоління в покоління²⁴⁶. Характер буденної релігійної свідомості, зокрема такі її риси, як глибина і стійкість переконань та їх вплив на діяльність віруючих, завжди відрізняється в залежності від категорії віруючих²⁴⁷.

Другий рівень релігійного відображення дійсності – це комплекс релігійних понять та ідей, що є результатом певного теоретичного осмислення дійсності з релігійних позицій. Теоретичний рівень релігійної свідомості є результатом цілеспрямованої систематизуючої діяльності, яка виражається у формі чітко викладеного вчення, в якому фіксуються основи релігійного світорозуміння, догмати, канони.

Відзначимо, що буденний та теоретичний рівень свідомості – це не якісь відокремлені сфери релігійної свідомості. Вони тісно пов'язані між собою. Богослов'я впливає на релігійні переконання віруючих і знаходить в їх свідомості добрий ґрунт для своїх теоретичних побудов. При цьому воно не

²⁴⁶ Яроцький П. Л. Релігієзнавство. – К., 2004. – С. 13.

²⁴⁷ Лобовик Б. А. Религиозное сознание и его особенности. – К., 1986. – С. 49.

обмежується лише відбором, систематизацією та обґрунтуванням даних буденної релігійної свідомості, а й виробляє й такі ідеї, положення, узагальнення, які буденна релігійна свідомість вибудувати не може. Богослов'я посилює релігійні почуття та переживання віруючих.

В зв'язку з загальносвітовою тенденцією – зростанням світоглядної невизначеності, посиленням масових форм релігійності актуальності набуває проблема співвідношення релігійних та нерелігійних компонентів в релігійній свідомості індивідів. Саме це стосується наукових стереотипів у їх відношенні до релігійної свідомості як чистого типу свідомості. Гадаємо, що на сьогодні така теза не є дієвою та актуальною. Вона не знаходить свого підтвердження, оскільки нині чітко заявляє про себе тенденція до поєднання конфесійного і світського, запозичення релігійних ідей однією конфесією із інших релігійних традицій і активне їх культивування як рівноцінних власній релігійній культурі чи традиції у свідомості сучасних українців. Наприклад, захоплення позавіресповідною містиккою, астрологією, телепатією; акцентція уваги на внутрішньому світі кожної окремої особистості, чуттєвій сфері, особистісних містичних переживаннях та використання при цьому зокрема таких концептів як самозаглиблення, самопізнання, самовдосконалення, просвітлення, медитація, реінкарнація²⁴⁸. Соціологічні дослідження фіксують зростання кількості людей, які водночас є і віруючими, і невіруючими, людей, які можуть виявляти формальну приналежність до будь-якої релігійної традиції чи культури.

Відтак назвемо ті суттєві риси сучасної релігійної картини України, в якій, на нашу думку, виявляється її масова християнськість.

Насамперед зазначимо, що Україна – поліконфесійна країна. Відповідно до досліджень Центру Разумкова, проведених у 2010 році, 78% населення України самоідентифікує себе з християнською релігійністю (68,1% – з православ'ям, 0,4% – з римо-католицизмом, 7,6% – з греко-католицизмом, 1,9% становлять віруючі протестантських та євангелічних церков), а 7,2% твердять, що вони є просто християни.

Коротко відзначимо, що релігійна самоідентифікація – це категорія релігійної свідомості, змістом якої виступає самоототожнення (уподібнення) особою або групою себе з певним віросповіданням, порівняння себе з іншими членами або спільнотами суспільства, внаслідок чого окрема людина чи група людей усвідомлюють свою спільність або відмінність від інших. Виявити в собі риси певної віросповідності, жити за законами певного релігійного колективу, усвідомлювати належність до якоїсь віри, сприймати як своє її самобутність та відмінність від інших – це означає релігійно

²⁴⁸ В цьому контексті наведемо, як приклад, соціологічне дослідження, яке було проведено серед студентів православних духовних семінарій та богословських факультетів восени 2004 року. Зокрема, ідею реінкарнації підтримують 12,5% їх слухачів, ще 23,4% не змогли однозначно відповісти „так” чи „ні”. Для респондентів, які ідентифікували себе з православ'ям, такі показники є доволі високими, хоч зазначене положення йде в розріз з основами християнського віровчення.

самоідентифікуватися. Зрозуміло, що в цьому процесі правомірно виділити раціонально-пізнавальний та життєво-практичний рівні, розуміючи під першим усвідомлення людиною себе членом релігійної спільноти, з'ясування свого місця серед цієї групи, виокремлення характерних для певної групи рис, властивостей, якостей, а під другим – співвідношення себе, своєї поведінки з прийнятими даною спільнотою нормами, відчуття єдності у вірі, в Бозі²⁴⁹.

Які ж причини позитивної самоідентифікації населення України в релігійній площині? На нашу думку, різке збільшення частки релігійного населення можна пояснити як суб'єктивними, так і об'єктивними чинниками. Розглянемо їх зокрема.

Перше - соціальні, гносеологічні та психологічні корені релігійності в даному випадку засвідчили свою об'єктивну зумовленість. Соціально-економічні катаклізми, розпад Радянського Союзу та утворення національних держав, зміна домінуючої ідеології, національна відчуженість, соціальні розшарування і нерівність в суспільстві, безробіття та інші фактори – все це викликало у людей почуття страху, невизначеності, незахищеності перед майбутнім і привело до невіри в державу як гаранта національної безпеки²⁵⁰.

Другий фактор - це активізація релігійного життя в країні. Завдяки зміні ідеологічного клімату змінюється і соціальний статус багатьох Церков і релігійних організацій, відбувається реабілітація церковного-релігійного життя, зміцнюються взаємини держави і релігійних організацій. Тут особливо варто відзначити: діяльність Всеукраїнської Ради Церков та релігійних організацій; зустрічі Президента України з релігійними діячами (зокрема, неодноразові його зустрічі з Патріархом Московським Кирилом, підтримка державою діяльності УПЦ Московського Патріархату); проведення молитовного сніданку за участю європейських і українських політиків, духовенства, громадських організацій та представників дипломатичного корпусу; діяльність Форуму християнських політиків (до складу якого входять, до речі, 16 депутатів Верховної Ради України)²⁵¹.

Третій і дуже суттєвий момент - це інформаційна відкритість українського медійного простору до подій релігійного характеру. Зрозуміло, що функція медіа двояка: вони одночасно відображають і формують громадську думку, тобто створюють можливі варіанти інтерпретацій в релігійній площині як в локальному, так і в глобальному масштабі. Завдяки цьому мас-медіа доносять до населення величезну кількість інформації найрізноманітнішого гатунку про діяльність релігійних громад, а подекуди мас-медіа навіть розглядається як партнер у суспільній місії релігійних

²⁴⁹ Филипович Л. Неохристиянська релігійність в умовах конфлікту ідентичностей // Релігійна свобода. – К., 2005. – № 9. – С. 66-81.

²⁵⁰ Религия в России – взгляд социолога: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.religiopolis.org/religiovedenie/506-religija-v-rossii-vzgljad-sotsiologa.html>

²⁵¹ В Києві відбувся перший Молитовний сніданок: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/all_news/community/religion_and_policy/44493/

організацій²⁵². Зміна умов функціонування релігії, що покликана до життя процесами модернізації суспільства, приводить до того, що релігійні дискурси все частіше презентуються через медійне поле, релігійна ідентичність конструюється в рамках тієї чи іншої форми медіатизації релігії, а релігійні структури, із-за їх включеності в безперервні комунікаційні потоки, виявляються відкритими.

Тут варто також згадати активну політику освоєння кіберпростору не лише новими релігійними рухами, а й традиційними релігійними організаціями, більшість яких репрезентує себе саме через інтернет-мережі, здійснюючи в такий спосіб свою місіонерську діяльність, проводячи інформативну роботу водночас і продукуючи нові форми релігійної поведінки, виражені в таких феноменах як кібер-паломництво, кібер-молитва, онлайн-церква тощо.

Цих та низки інших факторів виявилось цілком достатньо, щоб частина людей з латентною релігійністю перейшла в групу віруючих. Соціологічний аналіз доводить, що у населення зникли причини приховувати свої релігійні переконання. Проте врахування лише самоідентифікації респондентів при визначенні частки нерелігійного населення не завжди є валідним та результативним. Зокрема, частина нерелігійних людей або ідентифікують себе з „віруючими”, або з тими, „хто вагається між вірою і невір'ям”, або ж просто уникають відповіді, використовуючи варіант „важко сказати”. Тобто відбувається завищення рівня релігійності і заниження рівня атеїстичності населення. Тут варто мати на увазі, що такий критерій визначення релігійності, як участь в релігійних святах та обрядах, сьогодні у більшості випадків немотивований релігійно²⁵³.

Іншим фактом вартим уваги є те що у масовому вимірі релігійність носить часто декларативний характер. Адже індивіди, які самоідентифікували себе як віруючі, у переважній більшості не знають онтології, есхатології, еклезіології свого християнського напрямку, а відмінності в догматичній, канонічній та обрядовій частині між різними християнськими напрямками постають незначимими елементами релігійної свідомості.

Зауважимо, що кількість людей, які повністю поділяють віровчення (і більше того – таких, що знають віроповчальні істини, які сама конфесія вважає за необхідні, щоб до неї належати), і таких, які повністю виконують релігійні практики (здійснення молитви, участь у богослужінні, причастя, сповідь), як показують соціологічні опитування, є мізерним. В деякого із індивідів звернення навіть до звичних сакральних феноменів іноді поєднується з надто слабким знайомством з його змісті навіть усередині самого канону, що ставить під сумнів питання про рівень прилучення його до тієї віри, з якою він себе ідентифікує.

²⁵² Мас-медіа як партнер у суспільній місії Церкви: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://risu.org.ua/ua/index/conferencedetails/31>

²⁵³ Религия в России – взгляд социолога: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.religiopolis.org/religiovedenie/506-religija-v-rossii-vzgljad-sotsiologa.html>

Тому принциповим постає питання: яким є той базовий мінімум відповідних релігійних вимог, згідно з якими людину можна вважати приналежною до певної релігійної традиції. Відзначимо те, що сучасна наука не дає відповіді на питання, коли, як і в яких виявах свідомість індивіда стає власне релігійною. Чи є те ядро і як його можна охарактеризувати, що відрізняє релігійну свідомість від нерелігійної? У цьому зв'язку наявність релігійного світогляду для ідентифікації індивідом себе як віруючої людини є неістотною.

Враховуючи означені особливості та кількісні показники релігійних самодекларацій українців, актуальним є з'ясування питань якісного наповнення християнської віри, а також того, чи веде позитивна релігійна самоідентифікація до зміни поведінки, чи збігаються при цьому релігійні переконання з реальними діями, чи знаходять релігійні заяви людей втілення в їх щоденному житті, в практиці, якщо так, то саме в чому.

Іншою важливою проблемою є розрив між теорією і практикою, між бажаним і дійсним, між декларацією своєї позиції та її втіленням. Означена проблема є загальносвітовою, глобальною. Її зазнають всі народи, всі релігійні традиції. Так, зокрема, православні лідери наголошують на слабкій воцерковленості своєї пастви, на її пасивній, очікувальній позиції. Папа Римський часто відзначає те, що багато католиків формально підходять до церковного життя, акцентуючи надмірну увагу на обрядово-культурній стороні релігії. Протестанти вбачають небезпеку в тому, що основну конкуренцію християнству складають не інші релігії, а зростаюча категорія віруючих людей без конфесійної належності (віра без належності, віруючі взагалі, просто християни).

За умов протистояння релігійного та секулярного світів, цінностей, способів життя, поглядів, принципів актуалізуються питання: чи спрацьовує стереотипне уявлення про християнство як лише релігію споглядальності? чи достатньо мати віру в душі, інтелектуальну складову релігійних уявлень без активного практикування, без реалізації релігійних ідей в практичній площині, без втілення в життя світоглядно-релігійної позиції, життєвих ідеалів?

Також тут варто відзначити й те, що нині не спрацьовує ідея, що українець – це виключно віруюча людина (у більшості це стосується ототожнення українця з православ'ям, греко-католицизмом). Відзначимо, що при високому рівні релігійної самоідентифікації реальний показник релігійності сягає 3-10%. Цікаво, що цим науковим фактом оперують і церковні ієрархи. Зокрема, на зустрічі із студентами Києво-Могилянської академії єпископ Макарівський Іларій приводив, як ілюстрацію, згадану цифру²⁵⁴.

Світоглядний плюралізм, що виступає неодмінною ознакою життєвого простору сучасної людини, надає їй значно більші можливості вільного вибору порівняно із ситуацією домінування традиційних та ритуальних моделей

²⁵⁴ Аудіозапис зустрічі єпископа Макарівського Іларія УПЦ КП із студентами Києво-Могилянської Академії від 3 листопада 2011 року.

поведінки, формує „простір релігійних пропозицій” для людей, які шукають свій власний шлях до Бога²⁵⁵. При цьому на кожне своє питання у поліконфесійному середовищі вони можуть одержати декілька „рівноправних” варіантів відповідей. Адже послаблення детермінуючого впливу соціетальних, інституціональних та ситуативно специфічних норм та регуляції сприяє більш ефективному заміщенню традиційних рольових моделей життєвими стилями, які конкурують між собою за можливість бути обраними тими чи іншими індивідами.

Дуже часто таке ставлення поєднується з неінституційністю суб’єкта релігійного культу. Віруючий вважає себе прихильником того або іншого вчення, не завжди повністю відтворюючи необхідні вимоги культового характеру і не завжди беручи участь в обрядовій сфері. Подібна позиція може знаходити своє вираження в таких феноменах, як дрейф віруючих (постійний перехід з однієї релігійної групи в іншу при порівняно короткому періоді перебування всередині самої спільноти) та поліідентифікації їх (позиціонування себе одночасно як послідовника двох і більше вчень, що іноді мають абсолютно різні джерела походження)²⁵⁶.

„Нині типовим стає віруючий, - слушно зауважує з цього приводу український релігієзнавець А. Колодний, - в структурі релігійності якого домінують не догми чи обряди, а суб’єктивне самовідчуття своєї причетності до Всевишнього, проникнуте певним моральним стоїцизмом, переживанням екзистенційної ситуації. Людина починає усвідомлювати себе як частину іншого, більш Високого, Величного, Абсолютного, шукати свою сутність у ньому. Свої прагнення до суверенітету, подолання залежності від зовнішнього світу вона компенсує у своїх уявленнях про гаранта цієї незалежності – Бога, доступ до котрого можна отримати через пізнання самого себе”²⁵⁷.

„Релігійність, – продовжує А. Колодний, – це не притаманне особистості знання релігії, не сукупність певних обрядових дійств, зорієнтованих на існуючі десь поза людиною надприродні сутності, а, насамперед, певний феномен підвищеного енергетичного фону душі людини, що охоплена усвідомленням Високої Істини, відчуттям своєї причетності до неї”²⁵⁸.

Неінституціалізована релігійна свідомість носить переважно особистістний характер і породжена вона саме внутрішніми переживаннями людини. У ній індивід сам для себе визначає свій обов’язок, а церковна організація, священнослужителі й обряди, що претендують на роль

²⁵⁵ Борисова Ю. В. Традиціоналістські та модерністські цінності в структурі молодіжної ціннісної свідомості: соціологічний аналіз. Автореф. дис... канд. соціол. наук. – Харків, 2001. – С. 12-13.

²⁵⁶ Рязанова С.В. «Новая религиозность» как методологическая проблема современного религиоведения: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://religious-life.ru/2011/12/ryazanova-novaya-religioznost-kak-metodologicheskaya-problema-sovremennogo-religiovedeniya/>

²⁵⁷ Академічне релігієзнавство. – К., 2000. – С. 22.

²⁵⁸ Там само. – С. 27.

посередника між людиною і Богом, при цьому постають як щось вторинне. Прийняття особового Бога як зразка для власних дій приводить до формування внутрішньої релігійності, спрямованої на захист і розвиток релігійних цінностей з огляду на них самих, а не з будь-якої іншої причини. Як слушно зауважує Л.Новікова, „увірувавши в Бога, такі люди тим не менш не готові до входження до конкретної конфесії і прийняття церковної дисципліни”.

Не будучи пов'язаною з конкретною конфесією, людина залишається вільною в поведінці, способі життя, в етичній орієнтації. Для такого індивіда притаманне особистісне сприйняття і розуміння Бога, світу, проблем життя та смерті, релігійної практики. Цей напрямок мислення і життєвої орієнтації можна схематично визначити як зв'язок „Я – Бог” в самостійно визначених індивідом формах. Зазвичай ця категорія віруючих не має чіткого уявлення про конфесійні відмінності і найчастіше її релігійність постає просто як загальний рух до Бога, симпатії до тих або інших релігійних традицій. Така позиція ні до чого не зобов'язує зокрема молодих віруючих людей, не ставить перед ними жодних віросповідних вимог: конфесійне знання для таких віруючих не є важливим. Подібне сприйняття виводить священників, культові практики на другий план, зводить прагнення до вияву своєї віри до мінімуму, при цьому зберігаючи віру в існування абсолютної реальності, в сакральні корені життя.

Іншою суттєвою рисою є характеристика віруючого-українця як такого, що відзначається високою мірою толерантного відношення до представників різних віросповідань. Показником рівня релігійної толерантності є частка тих респондентів, хто вважає, що будь-яка релігія має право на існування. У 2010 р. під час соціологічних опитувань ця частка віруючих людей склала 76,1%²⁵⁹. Цей факт дає нам підстави говорити, що Україна це межова країна з притаманними синкретичними рисами свідомості її громадян. Відзначимо, що при загальному толерантному ставленні віруючих до інших конфесій, церков, релігійних організацій, все ж таки варто вказати на наявну напруженість насамперед у взаєминах між ієрархами провідних релігійних напрямів в нашій країні.

Зважаючи на високий рівень релігійних самодекларацій українського населення, цікавим є кореляція цього із постійно зростаючою кількістю правопорушень, суїцидами, корумпованістю судової системи, фактами етнічної та релігійної дискримінації, домашнім насильством, нерівноправністю чоловіків та жінок тощо. Зрозуміло, що означені процеси можна витлумачувати констатацією низької правової культури населення України. Проте такий підхід не видається нам достатнім та обґрунтованим. Ми впевнені, що мова тут йде про глибинну духовну, ментальну та релігійну складову означених процесів, дій та мотивацій людини, що впливає на вибір того чи іншого шляху, способу взаємодії, самовираження. Перелічене є також

²⁵⁹ Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин. Інформаційно-аналітичні матеріали до Круглого столу на тему: „Державно-конфесійні відносини в Україні, їх особливості і тенденції розвитку”, 8 лютого 2011р. – К., 2011. – С. 47.

вираженням низького рівня функціональності масової форми релігійності. Вона не відзначається хоч якимсь позитивним впливом на повсякденну життєдіяльність більшості своїх носіїв.

Іншим аспектом вияву християнської релігійності є питання про ключовий елемент, що виступає як регламентатор поведінки людини в соціумі. Це насамперед є страх смерті, страх покарання, страх пекла, страх можливих страждань, посмертна відплата або ж навпаки позитивна мотивація – „золоте правило” моральності, яке неодноразово згадується в Новому Завіті: „Тож усе, чого тільки бажаєте, щоб чинили вам люди, те саме чиніть їм і ви” чи щось кардинально відмінне? Що є тим базисом, який якісно трансформує релігійні ідеї, вимоги з винятково теоретичної площини у внутрішній імператив, в правило життя? Наприклад, з ідеєю 10 біблійних заповідей без перебільшення знайома більшість українців. Але при цьому водночас постають питання: який відсоток людей практично застосовує їх у своїй повсякденній діяльності? чи постають релігійні приписи для людей, що ідентифікують себе як християни, непохитним законом, який не можна порушити, а тим більше - прирівняти до будь-якого соціального чи правового закону? Відповідь тут невтішна – незначний і переважно не постають. В повсякденні християн вони практично не працюють.

Коли мова йде про християнську релігійність, то в її масовий вимір тісно вплетені морально-етичні ідеї. І тут цікавим є те, наскільки релігійно наповненим для людей, які ідентифікували себе як християни, є поняття гріх, незадоволення, покарання, що може накликати на себе людина, яка діє всупереч Божій волі? Характерним тут є те, що індивід, в умовах свободи вибору, може здійснювати вибір релігії як набору морально-етичних установок, вважаючи їх найбільш придатними для себе. Однак на вибір релігії може вплинути наявність в тій чи іншій її формі неприйнятних установок – заборон, інтерпретацій тощо. За такої ситуації християнство з його надто великим заборонним підтекстом на різні форми поведінки індивіда постає часто непривабливим. Синкретичні релігії у цьому зв'язку часто можуть більше задовольнити попит споживача на ринку релігії, поєднуючи в собі певні позитивні установки різних вірувань.

Щодо перспектив масових форм християнської релігійності, то тут звернемо ще увагу на такий нині чомусь модний і надто поширений феномен, як поклоніння іконам, реліквіям, мощам. Воно останнім часом набуває масових маніфестацій та в якійсь формі зачіпає практично усі прошарки населення. Показовим в даному випадку є самі події, черги, а водночас інформаційний супровід подій, пов'язаних з перебування тих чи інших реліквій у певних містах та храмах²⁶⁰. Ми переконані, що такі масові форми відтворення релігійності (і це усвідомлюють історичні Церкви) нині є найбільш дієвим засобом підтримання релігійності в її буденному вияві. Все

²⁶⁰ [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: http://samstar.ucoz.ru/news/a_kirilin_rasskaz_o_prebyvanii_chestnago_pojasa_presvjatoj_bogorodicy_v_gorode_samare/2011-11-29-5104; [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://pravkniga.ru/interests.html?id=2560>

вище сказане наштовхує нас на думку, що нині християнська релігія (зокрема в православному та греко-католицькому її вияві) набуває такого потрактування як віра в чудо, і тут варто мати на увазі, що пласт масових форм вираження релігії постає в гіпертрофованому вигляді, але це все є насамперед частина традиції, атрибут зовнішньої релігійності, але не є глибинною християнськістю. Тут маємо певною мірою повернення до язичницьких форм вірувань у надприродне. Бога замінюють якимись матеріальними об'єктами, примітивізують його, а водночас і саме християнство як стрункого змісту євангельське віровчення. Це говорить не про силу тих християнських конфесій, які до цього вдаються і виштовхують в такий спосіб на окраїну світобачення своїх послідовників основне у віровченні – віру в Бога і поклоніння йому. Бог зникає, бо ж на його місце приходять ікони, мощі, одяг і взуття так званих святих, давня християнська утварь. Християнські вірування примітивізуються, заземляються, кліризуються. Пишноти храмових оздоблень, що працюють на масового християнина, засліплюють його духовну пориви до світу Вишнього, небесного, розумом незбагненого.

7. Національне та релігійне в сучасному ісламському традиціоналізмі

Національна свідомість має вкрай важливе значення для формування релігійного середовища. На певному історичному етапі свого розвитку кожне віровчення стикається із проблемами співвідношення етнічної самоідентифікації сповідників та релігійного світогляду, а також доктринальних цінностей, визначених сакральними текстами чи їхніми інтерпретаціями, а також цінностей національних, культивованих у традиційних для віросповідників соціальних групах (мова, естетичні почуття, історична пам'ять, політичні орієнтири). Взаємодія цих чинників має широкий спектр виявів – як взаємомотивовану когерентність (коли релігійне та етнічне співпадає – наприклад, у християнських моделях національної Церкви), так і взаємну виключність, коли релігійна апологетика декларує абсолютну «деетнізацію» свідомості сповідників. Зауважимо, що останній варіант тяжіє до перетворення на об'єкт політичних маніпуляцій й водночас може бути чинником розквіту ксенофобських ідеологій.

Доктринальне формулювання апологетичного погляду на цей важливий запит соціального життя, а саме співвідношення національного та релігійного, притаманне й свідомості сучасного ісламу. Оскільки важливе значення для розвитку мусульманської суспільно-політичної думки має сунітський традиціоналізм (ас-салафійя), послідовники якого декларують безпосереднє повернення до першоджерел віровчення (Коран, Суна) та активно провадять

свою діяльність в усьому світі²⁶¹ (не винятком є й Україна), то залишається відкритою проблема ставлення традиціоналістів до виявів національної свідомості віруючих, зокрема в неарабському середовищі. Саме ці елементи салафітського витлумачення ісламу становлять предмет висвітлення цього параграфу. Завданням дослідника були: по-перше, спроба оцінки салафітських концепцій співвідношення національного та релігійного в контексті сучасних релігійних процесів; по-друге, визначення конкретної межі легальності національного, встановленої сучасними представниками традиціоналізму.

Працю написано на основі вивчення опублікованих трактатів головних апологетів салафізму – середньовічного мислителя ібн Таймійї, реформатора Мухаммада бін 'Абд аль-Ваггаба, а також релігійних авторитетів ХХ століття – 'Абд Аль-'Азіза ібн База, Мухаммада бін Саліха аль-'Усайміна, Саліха бін Фаузана ібн аль-Фаузана, 'Абд Аллаха ібн Джібрїна, Мухаммада Аль аш-Шейха. Істотне значення мають також наукові праці західних дослідників, які вивчали зазначену проблему в різних історичних та географічних контекстах. Це, зокрема, праці Ж. Чезарі, Д. Еспозіто, К. Калдвела, Б. Льюїса, Т. Рамадана та ін. В Україні вивченням дотичних проблем займалися І. Семиволос, О. Богомоллов, С. Данілов, Г. Шпет, А. Захарченко; окремі аспекти вивчення ісламських поглядів на етнос з'являлися і в наших публікаціях.

Термін *ас-салафійя* функціонує у мусульманській доктринальній думці ще із часів Середньовіччя. Оскільки знання «сподвижників» Пророка (*сахаб*) та їхніх «послідовників» (*табі'ун*) вважається ґрунтовнішим за погляди усіх наступних поколінь, то поняття *аль-'ақида ас-салафійя* у середньовічних текстах позначало витлумачення релігійних принципів, успадкованих від перших мусульман у незмінній чистоті.²⁶² У сучасному значенні *салафійя* позначає відповідність єдиноправильному методу – *мангадж ас-салафі*, «шлях, яким ішли найвидатніші попередники».²⁶³ Як свідчить єгипетський дослідник Мустафа Хільмі, цей шлях включає у себе три головні принципи: «пріоритет релігійного закону (*шарі'а*) перед розумом», «відмова від раціоналістичного витлумачення», «наведення доказів через посилення на айати Корану та їхні аргументи».²⁶⁴

²⁶¹ Див. досить ґрунтовний нарис історичних витоків сучасного салафізму (та проблеми витлумачення самого поняття) у: Dallal, Ahmad. *Appropriating the Past: Twentieth-Century Reconstruction of Pre-Modern Islamic Thought* / Ahmad Dallal // *Islamic Law & Society*. – 2000. – Vol. 7. – Issue 3. – P. 325-358.

²⁶² Ас-Сафарайні, Мухаммад бін Ахмад. Лава'їх аль-Анвар ас-Санійя уа Лаувакіх аль-Афкар ас-Суннійя / Ас-Сафарайні. – Ер-Рїяд, 1415/1994. – Т. 2. – 513 с; Абу ль-'Ізз аль-Ханафі, Садр ад-Дін. Шарх ат-Тахавійя фі ль-'Ақида ас-Салафійя / Абу ль-'Ізз аль-Ханафі. – Ер-Рїяд, 1418. – 555 с.

²⁶³ Аль-Каусі, Муфарріх. Аль-Маукуф аль-Ма'сір мін аль-Мінгадж ас-Салафі фі ль-Більяд аль-'Арабійя / М. Аль-Каусі. – Ер-Рїяд, 1423/2002. – С. 29.

²⁶⁴ Хільмі, Мустафа. Кава'ід аль-Мінгадж ас-Салафі фі ль-Фікр аль-Ісламі / Мустафа Хільмі. – Бейрут, 2005. – 1426/2005. – С. 159-175.

Сучасного термінологічного значення *мінгадж ас-салафі* (як єдиний підхід до розуміння Корану і Сунни) набув у зв'язку зі становленням *аль-ваггабія* («ваггабізму») – реформаторським рухом, який у XVIII-XIX століттях розгорнувся на теренах Аравійського півострова та деяких інших країн. Саме тому *салафія* інколи розуміється в контексті «ваггабізму», який пов'язується із офіційною апологетикою саудівських релігійних кіл.²⁶⁵ Але варто зауважити, що у більш широкому значенні поняття *салафія* асоціюється із доктринальною спільністю, яка заперечує некритичне сприйняття (*таклід*) усіх релігійних авторитетів, окрім *ас-саяф ас-саліх* («праведні попередники»), зокрема й релігійно-правових шкіл (*мазагіб*).²⁶⁶

Одним із найголовніших представників суннітського традиціоналізму, спадщина якого активно використовується сучасними *салафія*, був *Шейх аль-Іслям* Ахмад ібн Таймійя (1263-1328 рр.), автор величезної кількості праць з різних релігійних наук (*'улум ад-дін*). Викладаючи своє розуміння проблем національного та релігійного, ібн Таймійя встановлює приблизну синонімію між поняттями *куффар* («невіруючі») та *'аджам* («іноземці»).²⁶⁷ Проголошуючи знання арабської мови обов'язком кожного мусульманина, апологет негативно ставиться до т.зв. *ратани* (своєрідний «суржик» арабської та інших мов), критикує можливість використання іншомовних імен та назв (наприклад, місяців), святкування не-ісламських свят (наприклад, Різдва, Наурузу), обґрунтовуючи свої погляди численними посиланнями на Коран, хадиси та думки своїх попередників. Так, зокрема, ібн Таймійя дає широкий коментар до слів Пророка, переказаних Ібн 'Умаром: «Хто уподібнюється [іншим] людям, той сам належить до них».²⁶⁸ Посилаючись на твердження Ахмада ібн Ханбала (780-856 рр.), епоніма ханбалітського *мазгабу*, ібн Таймійя вважає, що не-мусульманський «стиль одягу» (*зій* – «вид», «вигляд», «костюм», «вбрання»)²⁶⁹ загалом є «відразним» (*макруг*) явищем.²⁷⁰ На запитання, чи можна одягати індійські сандалії, Ахмад ібн Ханбал відповів: «Лише для вбиральні чи омовіння... Це – одяг чужинців (*'аджам*)», а інший мусульманський вчений – Са'ід бін 'Амір – висловився так: «Сунна нашого Пророка миліша для нас за Сунну Бакгіна (*ім'я одно з індійських правителів. – М.Я.*)».²⁷¹ За іншим переказами, Са'ід бін 'Амір дозволяв користуватись таким взуттям, але тільки з практичною, але не естетичною метою («Якщо хтось хоче

²⁶⁵ Commins, David. *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. – New York, 2006. – P. 40-155.

²⁶⁶ Фатава 'Улама Біяд аль-Харам. За ред. Халіда аль-Джарісі. – Ер-Ріяд, 1420/1999. – С. 804.

²⁶⁷ Ібн Таймійя, Ахмад. *Кітаб Іктіда' с-Сират аль-Мустакім лі-Мухаліфа Асхаб аль-Джагім / Ібн Таймійя*. – Ер-Ріяд, [Б.р]. – Т. 1. – С. 242.

²⁶⁸ Вказ. праця. – С. 240.

²⁶⁹ Гиргас. В. *Арабско-русский словарь к Корану и хадисам*. – СПб, 2006. – С. 352.

²⁷⁰ Ібн Таймійя. *Кітаб 'Іктіда' ...* – С. 243.

²⁷¹ Там само.

прикрасити себе цим, їх не можна одягати»²⁷²). Ібн Таймійя посилається й на чимало інших прикладів, обґрунтовуючи єдиний висновок: у всіх своїх практиках мусульмани повинні посылатись винятково на власну традицію, мотивовану священними текстами, відрізняючись від представників інших віросповідань.²⁷³ Але це не означає, що ібн Таймійя ототожнював іслам лише з арабською культурою. Проголошуючи «гідність» (*фадль*) арабів перед усіма іншими народами за їхні чесноти²⁷⁴, ібн Таймійя визнавав легальність інших культур, вважаючи, наприклад, переклад Корану на інші мови обов'язком мусульманської громади.²⁷⁵

Подібний підхід до взаємодії національного та релігійного переважає і в сучасному традиціоналізмі. Один із головних апологетів салафізму ХХ століття Шейх 'Абд аль-'Азіз бін 'Абд Аллаг ібн Баз (1912-1999 рр.) виклав свої погляди на співвідношення «арабськості» та «ісламськості» у творі під назвою «Критика арабського націоналізму у світлі ісламу та дійсності».²⁷⁶ Появу сучасного арабського націоналізму (*кавмійя*) автор розглядає у зв'язку із західними політичними ідеями (у той час як самі прихильники націоналізму осмислюють його появу в контексті автохтонного відродження арабського світу²⁷⁷), критикуючи його послідовників за пропаганду світськості, а також намагання принизити мусульман не-арабів, які насправді відомі «поширенням цієї релігії, боротьби за вищість слова Аллаха та його донесення до мешканців інших країн».²⁷⁸ Посилаючись на вже згаданого Шейха аль-Іслама ібн Таймійю, ібн Баз розглядає диференціацію мусульман на основі співвіднесеності із плем'ям, національністю чи країною як «прихильність часам невігластва»²⁷⁹, тобто до-ісламській міжплеменній ворожнечі та фанатичній прив'язаності до роду (*'асабійя*). Відповідні *хадіси* (наприклад, «до нас немає відношення той, хто закликає до *'асабійя*, до нас немає відношення той, хто веде боротьбу заради *'асабійя*, до нас немає відношення той, хто помер заради *'асабійя*») ібн Баз інтерполує у контекст сучасності та вважає, що ісламу суперечить ідея будь-якого націоналізму - як арабського, так і не-арабського.

Але у зв'язку із багатьма глобальними процесами, в тому числі й міграційними, у щоденній релігійній практиці мусульмани не можуть не стикатися із *національним*, а особливо у сфері публічного життя. Більше того,

²⁷² Вказ. праця. – С. 255.

²⁷³ Вказ. праця. – С. 254-255.

²⁷⁴ Ібн Таймійя, Ахмад. Фасл фі Даліль 'аля Фадль аль-'Араб. – Джідда, 1405/1984. – Т. 1. – С. 287-290.

²⁷⁵ Ібн Таймійя, Ахмад. Кітаб Накд аль-Мантік. – Аль-Кагіра, [Б. р.]. – С. 97.

²⁷⁶ 'Ібн Баз, 'Абд аль-'Азіз. Накд аль-Кавмійя аль-'Арабійя 'аля ль-Іслям уа ль-Вакі'. – Бейрут-Дімашк, 1988. – 81 с.

²⁷⁷ Ад-Дурі, 'Абд аль-'Азіз. Аль-Джузур ат-Таріхія лі ль-Каумійя аль-'Арабійя. – Бейрут, 2008. – С. 47-76.

²⁷⁸ Ібн Баз, 'Абд аль-'Азіз. Накд аль-Кавмія... – С. 2-3.

²⁷⁹ Там само.

існує чимала категорія так званих *нових мусульман*, новонавернених, світогляд який залишається спорідненим із національною свідомістю. Саме тому етнокультурні чинники залишаються одними з головних предметів критики традиціоналістів.

Найбільш загальною концепцією, в контексті якої салафіти розглядають усі відношення між мусульманами та немусульманами, є т.зв. *аль-уаля' уа ль-бара'* («прихильність [до віруючих] та зречення [невіруючих]») ²⁸⁰, яку окремі дослідники розглядають як фрейм, тобто індоктриновані рамки витлумачення. ²⁸¹ У поглядах сучасних традиціоналістів «Захід» (*гарб*) проголошується джерелом ненависті до ісламу, доказом чого, на думку Шейха Мухаммада ібн 'Усайміна (1928-2001 рр.), є діяльність християнських місіонерів та проповідників «антирелігійного матеріалізму». ²⁸² Виходячи з цього, засуджується «сліпа покора» (*таклід аль-'аммі*) різним традиціям, що йдуть із Заходу. Так, зокрема, Шейх 'Абд Аллах ібн Джібрін (1933-2009 рр.) закликає відмовитись від звички приносити хворим квіти, обґрунтовуючи свою думку як релігійними переконаннями, так і здоровим глуздом. ²⁸³ У *фатвах* (доктринально-правових рішеннях з приводу актуальних питань) зустрічається чимало різних тверджень, спрямованих на критику виявів глобалізованих та національних культур, але найбільш засуджуваним явищем, витлумачуваним у контексті *аль-валя' уа ль-бара'* є *ташбіг* – «уподібнення» не-мусульманам.

Шейх ібн 'Усаймін дає поняттю *ташбіг* наступне визначення: «Уподібнення можливе у зовнішності, одязі, їжі та усьому іншому... Воно означає, що людина сприймає речі, характерні для невіруючих – тоді, коли доведено, що ця [річ] насправді йде від невіруючих... А коли якась річ має поширення як серед мусульман, так і невіруючих, то це уподібнення допустиме, навіть якщо у своїй основі вона взята від невіруючих...». ²⁸⁴ Ібн 'Усаймін вважає, що ця заборона стосується одягу, характерного для представників інших віросповідань. Більше того, він закликає мусульман не змінювати свого автохтонного одягу, подорожуючи до країн Заходу. Але, що необхідно зауважити, Ібн Усаймін вживає, поряд із прикметником «ісламський» (*іслямі*), прикметник «національний» (*ватані*). Відтак мова йде про збереження певної «ісламської культури», відступ від якої тотожний порушенню вимог ісламу, але вже у релігійному сенсі. ²⁸⁵

Один із головних проявів *ташбіг* – «змішування з невіруючими», реалія, засуджувана представниками традиціоналізму. Так, зокрема, у одній із *фатв*, виданих представниками традиціоналізму, мусульманам забороняється жити у

²⁸⁰ Фатавва 'Улама Біяд аль-Харам. – С. 946-929.

²⁸¹ Wagemakers, Joas. Framing the "threat to Islam": al-wala' wa al-bara' in Salafi discourse // Arabic Studies Quarterly. – Fall 2008. – P. 1-19.

²⁸² Фатавва 'Улама Біяд аль-Харам. – С. 104-105.

²⁸³ Вказ. праця. – С. 972.

²⁸⁴ Вказ. праця. – С. 943.

²⁸⁵ Вказ. праця. – С. 951-953.

родинах не-мусульман із метою вивчення мови, бо ж це призводить до «спокуси, сумнівів у різних аспектах релігійного життя, ухилянні чи лінощів у здійсненні обов'язкових та додаткових приписів ісламу».²⁸⁶ «Невіруючий – юдей, християнин, язичник, зороастрієць, комуніст чи хтось інший – не може бути братом мусульманина, його не можна сприймати як приятеля чи друга», – відзначав Шейх 'Абд аль-'Азіз ібн Баз. Незважаючи на це, мусульманам категорично забороняється виявляти ворожість до представників інших віросповідань, ображати їх чи порушувати їхні права.²⁸⁷ Відносно гнучкою є заборона на відвідування не-мусульманських святинь, зокрема християнських Церков (*кана'іс*): попри засудження таких фактів, можна відвідувати храми, закликаючи до ісламу або переслідуючи іншу мету, вигідну для «шаріатського інтересу» (*аль-маляха аш-шарі'ія*).²⁸⁸ Але однозначно забороняється святкування чи мінімальне відзначення не-мусульманських релігійних свят, зокрема Різдва. Посилаючись на ібн Таймійю та його учня Ібн аль-Кайїма (1293 – 1350), Шейх ібн 'Усаймін розглядає таку дію як *харам* («заборонене»), порівнюючи її із важкими гріхами.²⁸⁹

Релігійні наслідки порушення вимог *аль-валя' уа аль-бара'* є досить значними. Наприклад, Сулайман ат-Тамімі (XIX ст.), онук реформатора-салафіта Мухаммада бін 'Абд аль-Ваггаба, розглядав «прихильність» (*маваля*) до не-мусульман як вияв невір'я (*куфр*) – «у разі, якщо ця прихильність має місце на їхніх землях, у їхніх країнах, супроводжується участю в їхніх битвах та інших діях».²⁹⁰ Як свідчить це та багато інших витлумачень, «прихильність» має не лише релігійне, а й вагоме політичне значення. Саме тому в часи формування сучасної доктрини салафізму *ташбіг* розумівся украй широко, зокрема заборонялося називати не-мусульманина «мудрецем», що, на думку Сулаймана ат-Тамімі, являє собою пошану до невіруючих; засуджувалася допомога навіть у «найменших справах», привітне ставлення та будь-які форми спілкування (окрім пов'язаних із торгівлею).²⁹¹

Шейх ібн 'Усаймін поділяє усі запозичення від не-мусульман на декілька категорій. До однієї з них належить сприйняття не-ісламських релігійних поглядів, що може призвести до відступу від ісламу та категорично засуджується. «Уподібнення» у звичаях (а саме традиція як сукупність звичаїв складає основу національної культури) також проголошується *харамом*, у той час як використання здобутків науки й техніки вважається заохочуваною справою, адже є корисним для мусульман.²⁹² Цікавим є той факт, що поняття *ташбіг* представники салафізму поширюють і на державні символи. Так, зокрема, категорично забороняється віддавати честь прапору будь-якої

²⁸⁶ Фатавва 'Улама Біяд аль-Харам. – С. 973.

²⁸⁷ Фатавва Нур 'Аля д-Дарб. – Ер-Рійяд, [Б. р.]. – Т. 1. – С. 288.

²⁸⁸ Фатавва 'Улама Біяд аль-Харам. – С. 61.

²⁸⁹ Вказ. праця. – С. 935.

²⁹⁰ Маджму' ат-Тавхід. – Ер-Рійяд-Ат-Та'їф, 1407-1987. – Т. 1. – С. 159.

²⁹¹ Вказ. праця. – С. 155.

²⁹² Фатавва 'Улама Біяд аль-Харам. – С. 953.

держави та будь-якому національному гімну. Ця дія оцінюється як «нововведення» і «шлях до багатобожжя».²⁹³

Вказаній проблеми стосується й одна з інших *фатв* ібн 'Усайміна, де він досить виважено підходить до проблеми націоналізму. Відповідаючи на запитання про доктринальну легальність мовних звертань на кшталт «Іменем Батьківщини!» чи «Іменем народу!», цей апологет стверджує: «Якщо такими словами людина прагне висловитись про арабів чи мешканців якоїсь іншої країни, то у цьому немає нічого поганого. Але якщо вона прагне таким шляхом отримати якесь благословення..., то це – вид багатобожжя (*ширк*)».²⁹⁴

Спираючись на Сунну, представники традиціоналізму апелюють до ісламських принципів естетики, що має вагоме значення для взаємодії релігійної та етнічної системи цінностей. Наприклад, поняття «прекрасного» легалізується через відомий хадіс «Аллах – Прекрасний і любить прекрасне» та, на думку інтерпретаторів-салафітів, за жодних обставин не повинно бути результатом заздрості або намагання принизити інших.²⁹⁵ Реалізуючи класичну ісламську концепцію краси, традиціоналісти розглядають «прекрасне» у взаємозв'язку із категоріями «дозволене» (*халаль*) та корисне (*нафі'*), а тому істинно прекрасне – це істинно релігійне. Як у кожній релігійній естетиці, значення прекрасного у ісламському традиціоналізмі може бути розширене, але за жодних обставин не применшене й не підмінене іншим.

Аналогічно традиціоналісти оцінюють усі інші суспільні явища, пов'язані з формуванням альтернативних ісламу суспільно-політичних принципів. Так, зокрема, світськість розглядається у контексті дозволу явищ, заборонених ісламом, а тому «прихильником світськості» (*'ільмані*) проголошується кожен, хто намагається відмовитись від законів шаріату.²⁹⁶

Утім, зазначені підходи традиціоналістів не означають, що *салафійя* намагаються ігнорувати національні та культурні відмінності. Наголошуючи на загрозах «культурної атаки» Заходу як формі колоніалізму, Шейх 'Абд аль-'Азіз ібн Баз розглядає намагання кожного народу мати владу над своєю землею як невід'ємне природне право.²⁹⁷ Протидіяти культурним викликам можна лише за допомогою розвитку та поширення «ісламської культури» (*ас-сакафа аль-іслямійя*).²⁹⁸ Більше того, *ас-салафійя* визнають мовні права кожного етносу, розгорнувши активну перекладацьку діяльність. Так, зокрема, у 1984 році король Саудівської Аравії Фагд бін 'Абд аль-'Азіз Аль Са'уд відкрив у Медині величезний науково-видавничий центр, завданням якого, окрім друку примірників Корану арабською, є ще й переклад Священної Книги мусульман різними мовами світу. Будучи визнаною релігійною та

²⁹³ Вказ. праця. – С. 79-80.

²⁹⁴ Вказ. праця. – С. 1643.

²⁹⁵ Вказ. праця. – С. 1189.

²⁹⁶ Вказ. праця. – С. 780.

²⁹⁷ Вказ. праця. – С. 1734.

²⁹⁸ Вказ. праця. – С. 1735.

академічною науковою інституцією²⁹⁹, Центр Короля Фагда з друку Преславного Сувою у своїй діяльності присвячує увагу ще й методологічним проблемам перекладів на конкретні мови, публікуючи відповідні дослідження у своєму фаховому журналі “Journal of Qur’anic Research and Studies”.³⁰⁰ Серед іншого, у згаданих статтях йдеться й про важливі питання розвитку та становлення національних культур.

Все вище сказане дає підставу для низки висновків. Традиційне сприйняття ісламського традиціоналізму як ригідного фундаменталізму не можна вважати адекватним та науково доведеним поглядом, адже феномени сучасного суспільного, культурного, політичного та релігійного життя сприймаються салафітами у досить широких та різнобічних контекстах, із залученням як суто текстуальних (посилань на Коран, Сунну), так і раціональних аргументів (звернень до наукових фактів). З одного боку, диференційований підхід до різних питань можна розглядати як данину політичній ситуації у ісламському світі, а, з іншого - як цілком адекватне використання потенціалу релігійного права (*фікх*) з метою формування конкретних відповідей на актуальні виклики. Саме це дозволяє сповідникам ісламу утвердити й зберегти власну ідентичність у швидкозмінних умовах сучасності. Не винятком тут є й проблема взаємодії національного та релігійного, яку традиціоналісти намагаються вирішити у контексті розуміння ісламу як всезагальної релігії для усіх народів і культур.

По-перше, історично *салафійя* схильні розглядати категорію «національне» у зв’язку із етнічною приналежністю самих арабів, а також проблемами буття ісламу в арабських країнах. Це пов’язано з тим, що доктринальне становлення салафізму початково відбувалося саме в арабському культурному середовищі. Саме тому Шейх аль-Іслям ібн Таймійя та інші середньовічні автори розглядали поняття *куффар* («невіруючі») та *’аджам* («чужинці») майже як синоніми. Згодом пріоритети арабізму посилювались у контексті боротьби із різними ідеологічними системами (соціалізмом, націоналізмом), які мали поширення на теренах арабського світу. Проте сучасний традиціоналізм має глобальний характер, а тому проблема релігійної взаємодії з представниками інших культур набуває особливо актуального значення.

По-друге, незважаючи на домінування арабського чинника у доктринах сучасного салафізму, традиціоналісти проголошують легальність етнічних,

²⁹⁹ Hartmut Bobzin. Translations of the Qur’an / Encyclopedia of the Qur’an. – Leiden, 2006. – Vol. 5. – P. 341.

³⁰⁰ Див.: Csaba, Okvath Ahmad. The Way Leading to the Translation of the Glorious Qur’an into Hungarian / Journal of Qur’anic Research and Studies. – 2007 – Vol. 2. – Issue 4. – P. 5-28; Jackubovych, Mykhailo. Ukrainian Translations of the Meanings of the Glorious Qur’an: Problems and Prospects / Journal of Qur’anic Research and Studies. – 2007. – Vol. 2. – Issue 4. – P. 29-54; Kuliev, Elmira Rafail. Tarikh Tarjamat Ma’ani al-Qur’an al-Karim ila al-lugha ar-rusiyya, Journal of Qur’anic Research and Studies. – 2006. – Vol. 1. – Issue 2. – P. 123-166.

культурних та мовних особливостей сповідників ісламу, визначаючи хоча й мінімальне, але істотне місце національної ідентичності у свідомості мусульман.

По-третє, прихильники традиціоналізму розглядають національні елементи світогляду віруючих у контексті вчення про *ширк* («багатобожжя»), декларуючи монотеїстичну систему цінностей. Оскільки поняття *ширк* витлумачується у край широку, салафіти закликають до сприйняття т.зв. «ісламської культури» (*ас-сакафа аль-ісламія*), яка інкорпорує іншопольські елементи лише за умови відповідності доктрині єдинобожжя (*таухід*).

По-четверте, захистом «ісламської культури» слугує протистояння «уподібненню» (*ташбіг*) не-мусульманам, яке традиціоналісти вважають загрозою для сповідування ісламського віровчення. Зауважимо, що ще у XIV столітті арабський історик Ібн Хальдун розглядав «імітування» (*іктіда* – синонім *ташбіг*) як неприхований вияв слабості особи та намагання бути подібним на більш сильних осіб (у фізичному, політичному, релігійному чи інтелектуальному сенсі).³⁰¹ Будучи складовою більш загальної концепції *аль-валя' уа аль-бара'* («прихильність [до віруючих] та зречення [невіруючих]»), вчення про неприпустимість *ташбіг* конструює власну модель ісламської культурної ідентичності. Сміслові рамки «уподібнення» обмежуються теорією суспільного інтересу (*маслаха*), яка проголошує можливість використання загальнопоширених благ (наприклад, наукових винаходів), навіть якщо вони беруть свій початок і з не-мусульманського середовища.

Категорія «національного» (*ватані*), яка сформувалася у арабській суспільній думці під впливом західних вчень про державу і право, також потребує детального вивчення, адже автохтонне мусульманське уявлення про націю (*кавм, умма*) та національність (*джінс* – букв. «рід») має істотні відмінності від європейського. Саме тому в нашому дослідженні ми намагалися відзначити лише найзагальніші елементи взаємодії категорій «національне» та «релігійне». І хоча загалом навіть поверхневий аналіз дозволяє стверджувати, що салафіти закликають своїх сповідників докорінно переосмислити власну ідентичність, надавши пріоритет релігійному перед національним, фактор етнічної самосвідості та її виявів (напр., мови) залишається вагомим чинником для гармонійної побудови ісламської релігійної громади. За таких умов традиціоналісти декларують тотальну відмову від ксенофобій чи радикального націоналізму, намагаючись зреалізувати коранічну парадигму міжетнічної взаємодії: «О ви, які увірували! Воістину, Ми створили вас із чоловіка та жінки й зробили вас народами та племенами, щоб ви знали одне одного. Воістину, найшанованіші з-посеред вас перед Аллахом – найбільш богобоязливі!» (Коран, 49:13).

³⁰¹ Ібн Хальдун. Про людську цивілізацію. Переклав з арабської М. Якубович / Київська Русь // Ібн Хальдун. – 7516 (2008) рік. – Книга 6 (XXVI). – С. 68-69.

РОЗДІЛ III

ПЕРСПЕКТИВИ ЗМІН РЕЛІГІЙНО-ДУХОВНОГО ФЕНОМЕНУ

1. Майбуття релігії як духовного феномену

Значення релігії в становленні цивілізації й культури, її роль в історії актуалізують постановку питання про її майбутнє. Цінність же наукового пізнання визначається значною мірою його здатністю саме прогнозувати майбутнє. Релігієзнавство як наукова дисципліна, утримуючи в собі три складові – дескриптивну, посніювальну і прогностичну, з необхідністю ставить запитання: Чи не втрачає релігія свого значення, свого впливу на суспільство? Чи наявність таких процесів в кінцевому рахунку не спровокує формування повністю безрелігійного суспільства?

Такі питання виникають, насамперед, у зв'язку з розвитком тих сфер життя суспільства, які здійснюють найсильніший вплив на релігію, а саме науки і політики. Важливим фактором впливу постають і значні соціальні зміни, які тісно пов'язані і з релігійними змінами. Як зазначає російський дослідник релігії В.Шутов: «Релігійні зміни будуть неминучі хоча б тому, що сьогодні відбуваються істотні зміни в соціальній сфері. Можна погоджуватися з різними міркуваннями з цього приводу або не погоджуватися, але факт залишається фактом — соціальні зміни відбуваються, і відбуваються досить різко».³⁰² В цьому контексті пропонується розглянути найвагоміші концепції майбутнього релігії як духовного феномену.

Розмаїття відповідей на поставлене питання існування релігії в майбутньому варіюється від заперечення останньої як явища до спроб обґрунтувати необхідність існування релігії на рівні духовному, практичному і природничо-науковому.

Релігія як форма суспільної свідомості постає одним із найдієвіших факторів, які впливали і продовжують впливати на формування долі народів, країн. Знаходячись в основі всіх соціальних інститутів, він постає одним з найпотужніших імпульсів, який може виконувати як інтегративну, так і дезінтегративну функції. Релігійні зв'язки виявляються міцнішими за інші – національні, расові, територіальні чи навіть сімейні. Тому питання майбутнього релігії займає важливе місце в формуванні також геополітичної картини світу.

³⁰² Шутов В.Н. Анатомия мировых религий: прошлое, настоящее, будущее. - М., 2009. - С. 526.

Розглядаючи основні, існуючі на сьогодні концепції майбутнього релігії можна умовно типологізувати їх наступним чином:

- класичні соціологічні концепції (концепції О.Конта, К.Маркса, М.Вебера, Е.Дюркгайма);
- сучасні концепції, теорії та гіпотези, де, у свою чергу, можна виокремити:
- атеїстичні (концепції, теорії та гіпотези, в яких заперечується можливість існування релігії в майбутньому);
- релігійні (концепції, теорії та гіпотези, в яких обґрунтовується існування релігії в майбутньому). Оскільки в основу обґрунтування останніх авторами покладена різна аргументація, варто виокремити:
 - утилітаристські;
 - умовно-природничі;
 - універсалістські.

Розглянемо основні тенденції розвитку релігії з позицій основних соціологічних концепцій та їх відображення в сьогоденні – новітніх релігійних теоріях, концепціях та гіпотезах. Відомий соціолог релігії В.Гараджа детально проаналізував існуючі соціологічні концепції³⁰³, тому ми зупинимося на них в тому контексті, який запропонований до розгляду.

Що стосується першого соціологічного прогнозу, то він відомий як позитивізм (або сцієнтизм) і був сформульований О.Контом. Останній визначав необхідність для суспільства ідеалу, який виходив би за рамки вже існуючого і здатен був надихати, пробуджувати, спонукати до альтруїзму, жертвності і шляхетності. Відтак, за визначенням О.Конта, об'єктом релігійного шанування повинно стати майбутнє, а саме той стан, до якого йде і заради якого існує людина – чи то рай, чи мокша, нірвана, тобто ті стани, які є вищими ідеалами для віруючого.

Цікаво, що найближчими до поглядів О.Конта сьогодні виявляються представники Східних релігій. Так, відомий індуїстський філософ Вівекананда зазначав: «Релігія постає як спроба людини вийти за межі чуттєвого сприйняття і досягти духовного ідеалу. Відтак релігія не втрачає свого потужного мотиваційного фактору – весь етичний потенціал людини, її прагнення повинні мати кінцеву мету. В окремих випадках людина нерелігійна, звичайно може залишатися моральною, але людина потребує ідеалу, оскільки етична поведінка не виступає самоціллю, а тільки засобом для досягнення мети. Релігія дає людині такий ідеал для духовного зростання»³⁰⁴. Підсилене звучання такої тези можемо зустріти в працях Далай-лами XIV, де він підкреслює наступне: «Незалежно від того, віруючою є людина, а чи ж ні, їй все рівно потрібні такі духовні якості як любов і співчуття, терпіння, терпимість, здатність прощати, скромність тощо. В той же час [мені] варто пояснити, що ці якості набагато краще розвиваються в релігійній практиці... Релігія може відігравати особливо важливу роль в тому, щоб заохочувати

³⁰³ Гараджа В. Социология религии. - М., 2005. – С. 302-319.

³⁰⁴ Четыре йоги/Вивекананда. – М., 2009. – С. 280.

людей виховувати в собі почуття відповідальності за інших і розуміння необхідності моральної дисципліни»³⁰⁵.

Тут йдеться про морально-етичну основу в житті людини, про ідеал, які спроможна забезпечити нібито лише релігія як духовний феномен. Якщо для Е.Канта, який сам був християнином, суперечливо поставало питання: Що повинно бути початковим, вихідним – мораль чи релігія? Чи мораль повинна ґрунтуватися на релігії, а чи ж навпаки – релігія на моралі? То сучасні представники релігійно-філософської думки Сходу відводять релігії роль потужного мотиву – потужної рушійної сили.

Такі ідеї корелюються з гіпотезою про майбутнє релігії, висловленою французьким дослідником М.Малербом, який пише: «Можна вважати, що певна інтернаціоналізація культури фатально приводить до усереднення змістовного наповнення різних релігій. Відбудеться перехід від нинішньої ситуації, коли кожна культура пов'язана з тією або іншою формою релігії, до більшої свободи вибору, коли вибір кожного може здійснюватися на основі зіставлення пропонувананих віровчень»³⁰⁶.

Відтак, у відповідності до цієї гіпотези та ідей, висловлених представниками Східних релігій, про які йшлося вище, виникає питання еклектизму – своєрідного напрямку, який поєднує різні релігійні вірування. Так, це може здатися маловірогідним на Заході, де релігійні переконання традиційно досить чітко означені, але цілком прийнятно в Азії і на Сході, де сповідуються водночас кілька різних релігій. Наприклад, «ребусинто» в Японії, релігійний синкретизм в Китаї тощо. Трансформація релігії може відбуватися в подальшому від синкретизму релігії до її універсалізації, як одного з векторів розвитку релігії в майбутньому.

Е.Дюркгейм зазначав щодо концепції О.Конта наступне: «Огюст Конт забуває ту важливу обставину, що релігії ніколи не виникали як результат свідомих зусиль людини, вони ніби траплялися самі по собі, як породження соціального життя людей. Релігія менш за все подібна раціональній конструкції»³⁰⁷. Сучасне академічне релігієзнавство виокремлює такі новітні релігійні утворення, які типологічно означаються як «синкретичні», «синтетичні» або «штучні», що характеризує спосіб їх походження. Але подальше функціонування таких релігійних новоутворень у суспільстві прямо залежить від їх затребуваності останнім. Скажімо, виникнення Великого Білого Братства в 90-х роках м.ст. було зумовлене, не в останню чергу, суспільний запитом. На зламі епох, у період соціальної нестабільності, невизначеності воно мало певний успіх на теренах України, але у подальшому реакція суспільства змінилася у відповідь на епатажні дії очільників ВББ та їх

³⁰⁵ Тензин Гьяцо. Етика для нового тисячелеття. – Центр тибетської культури и информации. – 2001. – С. 220.

³⁰⁶ Малерб М. Религии человечества. – М.-СПб., 1997. – С. 486.

³⁰⁷ Цит. за: Гараджа В. Социология религии. - М., 2005. – С.302-319.

прихильників³⁰⁸. Натомість харизматичні громади, які поставали також в період соціальних потрясінь не тільки змогли «вижити», але й інституалізувались. Зрештою вони перейшли на якісно інший рівень функціонування. Історія людства знає подібні спалахи релігійних новоутворень, які виростали в зламні історичні періоди, набуваючи відповідної часу форми.

Занепад релігії О.Конт розглядав як результат просвітницької дії сучасних природничих наук. З одного боку, сучасна людина, озброєна новими знаннями, новітніми технологіями не потребує пояснення світу через його божественне походження, як зазначає впливовий теолог сучасності Д.Бонхоффер. Існують соціологічні дослідження, які вказують, що під впливом науки віра в традиційного Бога скоротилася за останні три століття майже на третину. З іншого ж боку, за словами дослідниці надприродного Т.Гаврилук, «для сучасної людини важливим постає індивідуальне, наукове осмислення історії, моралі, структури Всесвіту, людини, сенсу її буття. Очевидним є пошук нової ідеї надприродної реальності – Бога. В цьому сенсі спектр уже заявлених релігійних концепцій настільки багатоманітний, що здатний задовольнити духовні пошуки заледве чи не всіх верств населення»³⁰⁹. Маємо приклади впливу науки на релігійні переконання сучасних видатних науковців та їх трансформації. Відомий фізик-теоретик С.Хокінг у своїй праці «Коротка історія часу від великого вибуху до чорних дір» (A Brief History of Time From the Big Bang to Black Holes, 1988) допускав місце Бога в створенні всього суцього і зазначав: «Уявлення про розширення Всесвіту не виключає творця, але обмежує можливу дату його творення»³¹⁰. Сьогодні ж, він змінив свою точку зору і в праці «Великий задум» (The grand Design, 2010), вже заперечує твердження Ньютона про те, що Всесвіт не міг виникнути із хаосу. За його словами, Великий вибух, після якого виник Всесвіт, є результатом дії фізичних законів, а не унікальним співпадінням, яке можливе за фантастичного збігу обставин³¹¹. Коментуючи такі висловлювання Хокінга, науковий співробітник Державного астрономічного інституту ім. П.К. Штернберга Московського державного університету імені М.В. Ломоносова В. Журавльов вважає, що питання існування чи не існування Бога – «це питання, при точній відповіді на яке - чи позитивно (так, Бог є), чи ж негативно (ні, Бога немає) - ви, як не голосно це прозвучить, самі стаєте Богом.

³⁰⁸ Див.дет: Гринько В.В. Велике Біле Братство як неорелігійний феномен. Дис. ... канд. філос. н.- К.,1998; Гринько В.В. Передумови виникнення і розвитку неорелігійних течій: соціофілософський аналіз на прикладі Великого Білого Братства // Вісник НАН України. - 1999.- №1.

³⁰⁹ Гаврилук Т.В. Ідея надприродного в історії та сучасності. – К., 2008. – С.155-156.

³¹⁰ Хокинг С. «Краткая история времени от большого взрыва до черных дыр» (Глава 1. Наше представление о Вселенной): [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.x-libri.ru/elib/hwknng000/00000003.htm#a4>

³¹¹ Подорванюк Н. Хокинг смотрел на Бога как Эйнштейн: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: http://www.gazeta.ru/science/2010/09/03_a_3414578.shtml

Визначивши, що він, припустімо, є, ви вже будете, швидше за все, знати - де він є, у якій формі він є, будете знати, яка в нього мета, чим Бог відрізняється від матерії, що вільний робити тощо. Точно ж визначивши, що його немає, ви винесете вердикт, що знаєте абсолютно все про навколишній світ. Тому що не буде більше нез'ясованих сутностей, за якими може ховатися Бог. Не буде більше метафізики, одним словом, – і наука стане мертва в ту ж саму мить»³¹².

Така позиція опосередковано вказує на те, що пошуки доказів об'єктивного існування Бога не скінчені, а відтак, допоки вони триватимуть, існуватимуть і різні форми релігії.

В цьому контексті можна говорити про певний занепад традиційних релігій (і то умовно). І буддизм, і християнство, і іслам, як світові релігії, впродовж історії людства поставали глобальними культурами. В ідеалі вони розповсюджують релігійну метакультуру, яка, залишаючись впізнаваною в основі, асимілюється з деякими місцевими культурами. По суті, метакультура складається з мінімуму (компендіуму елементів), які «розумно послідовні й однорідні» і залишаються впізнаваними, навіть коли метакультура, як зазначалося вище, поглинається етнічними культурами. Відтак цей «релігійний мінімум» і складає основу нових релігійних рухів, напрямків, культів тощо. Він аналізується як джерело того перманентного процесу релігійного оновлення, що й підтверджує необхідність самої релігійної потреби.

Ще однією соціологічною теорією, яка прогнозувала зникнення релігії, була теорія К.Маркса, де він розглядає релігію як одну з форм «хибної свідомості», яка прикриває ілюзіями насилля над людиною і експлуатацією однієї людини іншою. Загальновідоме і широко цитоване «опіумне» визначення релігії постає тому підтвердженням. Але можна сказати, що йдеться скоріше не про науковий прогноз майбутнього релігії, а про існування своєрідного фантому, ідеологічного стереотипу, які набули деякого самостійного існування. Крім того, у згадуваному визначенні гіпертрофовано тільки одну з функцій релігії – компенсаційну, яка є найбільш актуалізованою у різно-класовому суспільстві, де нівелюються загальнолюдські цінності. А з утвердженням гуманних, істинно людських основ в житті суспільства, як вважав К. Маркс, роль релігії неухильно зменшуватиметься. Проте говорити про появу такого суспільства колись, то означає формулювати ще одну утопію.

Про зменшення ролі релігії в суспільстві свідчать і сучасні дослідження групи американських вчених під керівництвом Д.Абрамса (Daniel Abrams) з Північно-Західного Університету (Northwestern University) та Р.Вейнера (Richard Wiener) із Університету Арізони (University of Arizona). Дослідження, ґрунтовані на аналізі статистичних даних, зібраних в США, Канаді, Новій Зеландії, Австралії і низці країн Європи, показали, що кількість релігійних людей у світі дійсно зменшується. Для пояснення феномену зростання антирелігійності, вчені звернулися до математичного моделювання (на основі

³¹² Там само.

нелінійної динаміки). Гіпотеза, яка лягла в основу моделювання припускає, що люди прагнуть приєднатися до тієї соціальної групи, яка видається їм найбільш прийнятною. Відтак, висували Д.Абрамс і Р.Вейнер, люди вважають, що користі від релігії все менше, а це призведе в майбутньому до того, що віруючих просто не залишиться. Свій прогноз дослідники підтверджують результатами моделювання, тобто теоретично вирахована кількість людей, які відмовилися від релігійної віри, майже співпала з реальною кількістю. Р.Вейнер стверджує, що «у значній кількості сучасних секуляризованих демократій існує тенденція громадян визначати себе поза будь-якою релігією. У Нідерландах кількість таких людей сягає 40%, а найвищий показник – у Чеській республіці – 60%»³¹³. Аналіз статистичних даних за останні сто років показав, що в Австралії, Австрії, Ірландії, Канаді, Нідерландах, Новій Зеландії, Фінляндії, Чехії і Швейцарії неухильно зростає доля людей, які не відносять себе до якоїсь із релігій. Такі данні були наведені на конференції Американського фізичного об'єднання у Далласі.

Вивчивши багатолітні результати перепису в дев'яти країнах світу, американські дослідники прийшли до висновку, що релігія в них приречена на зникнення. Такий підхід варто означити як утилітаристський, оскільки думка вчених полягає в наступному – віра в Бога перестає приносити користь. Що стосується України, то аналіз статистичних даних свідчить про завершення в нашій країні екстенсивного етапу розвитку релігійної мережі, уповільнення темпів її розширення. Але самовизначення громадян у параметрах релігійної віри та конфесійної належності засвідчує, що станом на кінець 2010 р., порівняно з 2000р., число громадян, які визнають себе віруючими, зросло з 58% до 71%. Відповідно, зменшилося число тих, хто вагається між вірою і невір'ям (з 23% до 12%), і невіруючих (з 12% до 8%). Зміни часток переконаних атеїстів, байдужих до питань віри і громадян, які не змогли визначитися в цьому питанні, є статистично незначимими із-за невеликої чисельності цих груп³¹⁴.

Відтак в Україні поки що не відтворюються означені вище тенденції щодо переважного самовизначення громадян як позарелігійних. Однак чи збережеться ця тенденція в майбутньому і чи буде засвідчена статистичними даними, наразі сказати проблематично.

В ХХ ст., особливо в першій його половині, як зазначає це В.Гараджа, прогресивні перетворення в багатьох країнах відбувалися під антирелігійними гаслами (Росія, Туреччина, Китай тощо). Після Першої світової війни релігія мала досить відчутні, але все-таки тимчасові втрати. Уже в другій половині ХХ ст. релігія зуміла усталити свої позиції, приєднавшись до руху за національне звільнення й відродження в багатьох регіонах (Індія, арабський

³¹³ «NEWSru.com» со ссылкой на портал «Open Space»: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: http://www.bbc.co.uk/ukrainian/news/2011/03/110322_science_religion_oh.shtml

³¹⁴ Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин. Інформаційно-аналітичні матеріали до Круглого столу на тему: “Державно-конфесійні відносини в Україні, їх особливості і тенденції розвитку”. - 8 лютого 2011 р. – С. 31.

світ, Ізраїль тощо)³¹⁵, але, за його словами: «У цілому прогноз К.Маркса поки не піддається перевірці, оскільки відчуження людини не здолає»³¹⁶. Так, існуючі у світі й Україні релігійні організації претендують на легітимність своєї участі в розв'язанні широкого кола соціальних проблем, на свою співпричетність до різних сфер суспільного життя, включаючи ті, які традиційно вважаються світськими. Спостерігаються такі процеси, як політизація релігії і клерикалізація, злиття релігії і бізнесу, опанування релігійними організаціями інформаційного простору тощо. Релігійний фактор вийшов за межі конфесійного середовища і став значимою складовою етнокультурної ідентифікації різних груп населення.

В контексті продовження розгляду класичних соціологічних концепцій, зазначимо, що Веберівська концепція майбуття релігії, як і О.Конта, і К.Маркса, також стосується занепаду релігії. Але М.Вебер загрозу для релігії вбачав в утвердженні високих технологій в сучасному світі, результатами чого стане обмеження людського досвіду. Свідомість людини, яка живе в такому суспільстві, замикається прагматичними інтересами корисності, матеріального комфорту. Звичайно, що М.Вебер не обґрунтовував своє розуміння поняття «технологія», але дійсність свідчить про те, що і технологія, і наука, і соціальний прогрес, на противагу веберівському твердженню, поки що не призвели до загибелі релігії. Навпаки, серед сучасних концепцій зустрічаються такі, в яких, з наукової точки зору обґрунтовується необхідність віри в Бога. Так, психолог із Оксфордського університету Дж.Баррет (Justin Barrett) доводить, що релігійність корисна, оскільки релігійні люди краще пристосовані до складнощів життя, бо ж саме віра в Бога їх гуртує. «Відомо, що люди, які пошановують одного Бога, сповідують одну віру, наполегливіше і міцніше тримаються один за одного, аніж члени однієї родини, навіть рідні брати», - зазначав і Вівекананда³¹⁷.

Таким чином, в сьогоденні посилюється інтегративна і комунікативна функції релігії. Значення цих функцій релігії полягає ще й в тому, що згуртовані спільною релігійною вірою люди мають більше шансів вижити у скрутні часи і передати свої «релігійні гени» у спадщину. В результаті, на думку вчених, еволюція привела до того, що майже в кожній людині закладена віра в Бога. Такі висновки було отримано на основі порівняльного аналізу різноманітних замкнених комун і громад, які виникали в США в XIX ст. Серед них були як релігійні, так і світські, зокрема засновані на ідеях комунізму. При дослідженні виявилось, що релігійні громади в середньому проіснували набагато довше, ніж світські. Як зазначає канадський психолог А.Норензаян, «релігія, поєднує (членів суспільства – *T.B.*) на таких принципах як вірність громаді й готовність жертвувати особистими інтересами заради суспільства. Крім того, виживаність релігійних (але не світських) громад прямо залежить від строгості статуту. Чим більше обмежень накладала громада на своїх членів

³¹⁵ Гараджа В. Социология религии. – С. 302-319.

³¹⁶ Там само.

³¹⁷ Четыре йоги/Вивекананда. – М., 2009. - С. 276.

і чим складніші ритуали їм доводилося виконувати, тем довше вона існувала»³¹⁸.

Дійсно, в науковому світі – в генетиці та психогенетиці - набирає обертів думка про те, що в самій людській природі – на рівні генів – закріплена сприйнятливність до віри (Див. працю В.П. Ефроїмсон «Генетика етики та естетики»). Однак, абсолютизувати такий підхід також не варто. Наприклад, Р.Докінз (в минулому віруючий, а тепер – атеїст) - біолог-еволюціоніст за професією, автор світового бестселера «Бог як ілюзія» - нажив собі опонентів в особі релігійних діячів, коли написав вищезгадувану працю. Фактично, осмисливши процес еволюції досить глибоко і відкривши творильну і егоїстичну поведінку генів (Див.: Докінз Р. «Егоїстичний ген»), науковець почав доказувати, що гіпотеза про присутність Творця в цій сфері є зайвою. Його постійним опонентом є інший вчений із світовим ім'ям – Ф.Коллінз (атеїст в минулому, а тепер віруючий лікар-генетик, керівник проекту геному людини). Зауважимо, що кожен із вчених доводить те, що інший помиляється у зміні свого світогляду³¹⁹.

Повертаючись до розгляду класичних соціологічних концепцій майбутнього релігії, звернемося до ідеї Е.Дюркгайма. Його бачення полягає в тому, що релігія розглядається як специфічний людський феномен. Відтак він висновує, що в релігії є дещо вічне, що знаходиться в основі всіх ефемерних символів, в яких проявляється релігійна свідомість протягом всієї людської історії. Такий підхід суголосний сьгоднішньому академічному визначенню релігії «як способу самовизначення людини у світі»³²⁰. Оновлення релігії в сучасному світі можливе лише шляхом отримання нового релігійного досвіду, досвіду людини в людині. Такий релігійний досвід має сьгодні серйозну соціальну основу, саме ту, яка, згідно Е.Дюркгайма, живить релігію і дозволяє побачити в ній постійну величину, деяку константу, що знаходиться за мінливими формами її вираження. По суті, ще Е.Дюргайм висловлював ідеї, які сьгодні можна класифікувати як антиглобалістські, де наріжним каменем системи цінностей має стати змінювана у напрямку гуманності духовність людини. Цікавими в цьому контексті звучать слова Вівекананда: «Всі релігії утверджують визначний факт: людський розум в певні моменти здатен підніматися не тільки вище чуттєвого сприйняття, але і вище логічних надбудов».

Незалежно від специфіки кожної релігії можна віднайти дещо спільне – «мова йде про дещо абстрактне, скажімо, по відношенню до конкретності фізичних відкриттів»³²¹. Відтак різність релігій не заважає їм утримувати в собі Ідеальну Абстракцію, незалежно від того – це персоніфікована істота чи закон, присутність чи суть.

³¹⁸ Прогноз математиків и социологов: религия исчезнет уже в обозримом будущем: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://earth-chronicles.ru/news/2011-09-18-7896>

³¹⁹ <http://www.linux.org.ru/forum/talks/5578576/page2#comment-5580476>

³²⁰ Академічне релігієзнавство. За ред. А.Колодного – К., 2000. – С. 27-28

³²¹ Четыре йоги/Вивекананда. – М., 2009. - С. 280

Взагалі в роздумах носіїв Східної релігії звучать антиглобалістичні ідеї, на перший погляд, протилежні мультикультуральності, оскільки йдеться про те, що людина повинна розширювати своє розуміння духовності. Така позиція означає відмову від сектантства і націоналізму в релігії. Натомість домінує твердження про те, що релігійні ідеали майбутнього повинні включати в себе те велике і значиме, що можна універсалізувати. Мова не йде про створення деякої надрелігії, а скоріше про те, що духовність повинна поставати відкритою системою з можливостями подальшого розвитку.

Звучать твердження (і ми їх також роглядаємо), що релігії поступово починають відмирати, але вихід релігії за межі корпусу священнослужителів, культових місць, ритуалів, книг тощо може означати наближення до якоїсь універсальної духовної концепції. Ідеї братерства релігій в таких релігійно-філософських твердженнях представників Східних релігій звучать утопічно-ідеалістичними.

Але ідеї, близькі до антиглобалістських можна віднайти і в працях низки дослідників релігії. Про повернення до духовності як запоруки існування релігії наголошує французький дослідник М.Малерб, розгортаючи свої гіпотези майбутнього релігії³²². Російський дослідник В.Шутов зазначає: «Другий напрямок або другий шлях (релігійної динаміки – *Т.В.*) є шляхом підняття духовності, на основі чого, з часом вдається сформуувати новий, або оновлений комплекс релігійних ідей. Такого роду рухи приводять або до відділення модернізованого вчення від початкового, або до поступової модернізації «старої» релігії, або до народження нової»³²³. Про необхідність зміни способу життя, про необхідність культурної, організаційної, політичної, духовної революції говорить і відомий експерт й антиглобаліст Дж.К'еза³²⁴.

Однак варто реально дивитися на навколишній світ. Навіть якщо виходити із припущення, що релігійний розвиток різних культур не слід розглядати як розвиток, спрямований один проти одного, тобто як конфронтаційний розвиток, то все ж таки слід визнати, що цивілізаційне й культурне суперництво буде продовжуватися. Скажімо, А.Меркель і Н.Саркозі визнають, що політика мультикультуралізму не виправдала себе. Оскільки населення Європи старішає, влада змушена завозити емігрантів, а останні, особливо мусульмани, не мають бажання асимілюватися. Відтак напруга зростає.

Але деякі експерти не підтримують ідею провальності мультикультуралізму. Той же Дж.К'еза, про якого йшлося вище, вважає, що небезпека ісламського фундаменталізму – це не що інше, як винахід США, так само, як і ідея про можливість експорту демократії, яка не виправдала себе в Іраці й Афганістані, так само як і помилковою є переконаність Заходу в тому, що всі народи і країни мають проходити той самий шлях розвитку, що й вони.

³²² Малерб М. Религии человечества. – С. 498.

³²³ Шутов В.Н. Анатомия мировых религий: прошлое, настоящее, будущее. - С. 525.

³²⁴ Експерт: этим миром правят девять человек. Інтерв'ю з депутатом Європарламенту Джульетто К'еза: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://vlasti.net/news/119185>

Відтак такі ситуації засвідчують тісну взаємопов'язаність релігії і політики, їх взаємовплив в життя світової спільноти.

Що стосується футурологічних³²⁵ концепцій майбуття релігії, то вони не є достатньо розвинутими. Релігія скоріше включена в них в контекст інших прогнозів, аніж прогнозується окремішно. Причина може полягати в тому, що, з одного боку, присутнє прагнення відмежуватися від містичних пророцтв, а з іншого – від релігійної есхатології. Такі прогнози постулюють секуляризацію світу і зменшення впливу релігії, або ж повну трансформацію релігійності і зникнення релігійних інститутів.

Футурологічні концепції часто знаходять своє відображення в фантастичних романах. Відтак ілюстрацією «релігійної анархії» може слугувати роман Р.Хайнлайна «Чужий в чужій країні» (Robert Anson Heinlein. *Stranger in a Strange Land*, 1961), де релігія зводиться до комерції, під час проповіді тут рекламуються товари широкого вжитку, а в церкві стоять ігрові автомати. В науковій площині відома дослідниця НРТ А.Баркер уподібнює сьогоднішній вибір релігії до походу в супермаркет, де відповідний товар можна вибрати й відповідно упакувати.³²⁶ Відтак вибір релігії перестає бути глибоко інтимною, індивідуальною справою.

Зміну прогнозів майбутнього релігії можна відслідкувати на прикладі праць відомого соціолога Е.Тоффлера. Роль традиційних релігій в його ранніх роботах відходить на задній план, натомість він визначав активність і популярність новітніх релігійних культів, які пропонували суспільству структурованість, порядок, відчуття захищеності, простоту і доступність в поясненні соціальних і технологічних процесів, що відбуваються у світі тощо³²⁷. Але вже в останній своїй праці «Революційне багатство» (E. Toffler. *Revolutionary Wealth*, 2006), він переосмислює свої прогнози, що, у свою чергу, засвідчує розуміння ним методології прогнозування, де прогноз повинен відслідковуватися й корегуватися. Тепер Е.Тоффлер акцентує увагу не на нових релігіях, а конкретизує свої прогнози в розрізі найближчого майбутнього ісламу та християнства. На його думку, до 2025 року число християн зросте приблизно на 30%, а мусульман на 50%, що нарівні з просторовою передислокацією релігії змінюватиме політичну і культурну

³²⁵ Термін «футурологія» запропонував в 1943 р. німецький соціолог О.Флехтхейм як назву певної надкласової «філософії майбутнього», яку він протиставив ідеології та утопії. На початку 1960-х рр. цей термін набув поширення на Заході в роумінні «теорія майбутнього», «наука про майбутнє» тощо, покликаних монополізувати прогностичні (передбачувальні) функції існуючих наукових дисциплін (соціології, прогностики, філософії, кібернетики).

³²⁶ Barker, Eileen *Watching for Violence. A Comparative Analysis of the Roles of Five Types of Cult-Watching Groups.* - A paper presented at The 2001 International Conference «The Spiritual Supermarket: Religious Pluralism in the 21st Century», April 19-22, 2001. - P. 1-18.

³²⁷ Див. зокрема: Е.Тоффлер.

карту Європи. Звичайно, що питання не обмежується лише кількісними показниками прихильників ісламу та християнства, але і якісними.

Так, директор Центру міжнародних досліджень Інституту США і Канади РАН А.Уткін в фундаментальній праці «Американська імперія» ставить фундаментальне за важливістю питання: чи можуть іслам і християнство мирно співіснувати? Так, історія знає роки і століття відносно мирного співіснування ісламу і християнства. Але, зазначає А.Уткін, «на Заході починає переважати думка, що довгостроковий прогноз щодо співіснування релігій неперспективний. На тлі процесів глобалізації, що діють явно не на користь мусульманських країн, світ ісламу озлобився. Згідно з висновками американської розвідки, до 2015 р. «на Близькому Сході населення значно зростає, воно стане біднішати переважно в містах і все більше втрачати свої позиції». Мусульмани наполягають, що їх віра вимагає державотворення. Ворожість до християнам у майбутньому, з великою імовірністю, зростатиме»³²⁸.

Виокремлюючи і конкретизуючи основні тренди, які спостерігаються сьогодні у світових релігіях і, ймовірно, збережуть свої характеристики в найближчому майбутньому, відзначимо харизматизацію християнства як світову тенденцію, реформацію, або інтегризм³²⁹ в ісламі та універсалістсько-ідеалістичний напрямок релігійно-філософської думки Сходу. Наразі розгортання прогнозів співіснування цих та інших релігій в майбутньому виходить за рамки досліджень, висвітлених в даному параграфі й потребують, як уже зазначалося вище, постійного моніторингу і корекції.

На основі вищеподаного зазначимо, що розглянуті концепції (теорії, гіпотези) релігії, а також ті, які, не охоплені поданим матеріалом, або, ті, які ще можуть виникнути – типологічно віднайнуть місце в запропонованій на початку параграфу класифікаційній схемі, оскільки в ній розкрито основні можливі напрямки розвитку концепцій, теорій чи гіпотез майбутнього розвитку/занепаду релігії.

Класичні соціологічні концепції, які лягли в основу викладу даного матеріалу і прогнозували занепад і подолання релігії, незважаючи на те, що вони ґрунтовані на різній основі, не знайшли свого остаточного підтвердження: на сьогодні релігія продовжує існувати і поступ людини в третє тисячоліття супроводжується наявністю всіх релігійних атрибутів.

Розгляд сучасних доволі контroversійних прогностичних концепцій, теорій, гіпотез щодо прогнозів майбуття релігії доводить, що неможливо шляхом прямих підрахунків аргументів «за» і «проти» вивести майбутнє існування релігії як духовного феномену. Воно тісно пов'язано з розвитком тих сфер життя суспільства, які здійснюють найсильніший вплив на релігію, а саме - науки й політики. Важливим фактором впливу постають також значні

³²⁸ Уткін А.И. Американская империя. - М., 2003. - С. 485.

³²⁹ Інтегриські рухи – це рухи, які прагнуть повернення суспільства до суворого дотримання законів ісламу, відкидання будь-якої «зарази», що йде із Заходу, а саме – наукового підходу, релігійного індиферентизму, вільної моралі тощо

соціальні зміни, які тісно пов'язані з релігійними змінами, а тому потребують постійного моніторингу й уточнення.

Крім того, сьогодні утверджується тип релігійності, який можна назвати універсалістським або «відкритим» - відкритим для контактів з іншими релігіями, гуманістичними напрямками тощо. Ця тенденція співзвучна духу часу, а також тим антиглобалістським поглядам, які віднаходять своє втілення в етиці загальнолюдської солідарності, відповідальності, зародження/відродження духовності на рівні «планетарної свідомості», гуманізму тощо.

Відтак, якщо найважливішим фактором, від якого залежить майбутнє людства постають людські якості мільярдів людей, які живуть сьогодні на Землі, то майбутнє релігії залежить від того, наскільки соціально значимим може бути її внесок у пошуки відповіді на питання: Що значить сьогодні бути людиною?

Зміни в політичній і культурній картині світу, перехід від технократичного суспільства до інформаційного змінюють і погляд футурологів на роль і місце релігії. З цієї точки зору необхідно враховувати новий фактор, відсутній до недавнього часу, а це формування суспільства нового типу – інформаційного, коли багаторазово збільшується можливість для культурних обмінів, властивих сучасному світу.

Відтак відбувається зміна вектору думок: від ідеї про непотрібність, надмірність релігії в суспільстві, про її загасання й повну секуляризації до ідеї про утилітаристську основу релігії в майбутньому, трансформацію її в якусь нову сферу споживацтва, комерційну структуру тощо. У футурології епохи постмодерну численні релігії майбутнього не тільки конкурують між собою, але й змішуються одна з одною та зі світськими інститутами.

Враховуючи колосальні відмінності між існуючими сьогодні культурами, варто також говорити скоріше про відродження, занепад чи підйом окремих релігійних напрямків (течій) на регіональному рівні. Про це свідчить подана в цій книзі світова статистика і статистика, яка характеризує релігійне життя в Україні. Однак це не заперечує виокремлення основних трендів у світових релігіях, які вони, вочевидь, збережуть в найближчому майбутньому. Такими означено - харизматизацію християнства як світову тенденцію, реформацію або інтегризм в ісламі та універсалістсько-ідеалістичний напрямок релігійно-філософської думки Сходу.

2. Екуменічний діалог як шлях до єдності християн

Особливістю розвитку християнства у сучасному світі є подальша його конфесіоналізація. Нині маємо десь понад тисячу (якщо не більше) конфесійних різновидів християнських віросповідань. Сучасне суспільство дедалі більше характеризується такими специфічними рисами, як плюралізм поглядів, злам старих стереотипів та заміна їх або співіснування з ними нових, переоцінка цінностей, еkleктизм, нові світоглядні пріоритети тощо. Однією з причин цього є те, що віруючі різних конфесій все сильніше стикаються один з одним. Адже нині в часи глобалізму вже не можна замкнуто жити у своєму невеличкому світі, дотримуючись релігійних переконань, що перейшли у спадок від попередніх поколінь. Нині ж християни, мусульмани, іудеї, буддисти - реальні, номінальні та потенційні - не можуть відгородитись один від одного ніякими бар'єрами. А відтак їхній світогляд стає мозаїчним. Світ стає дедалі тіснішим, більш пов'язаним між собою, стирають кордони і географічні, і етнічні, а відповідно - й релігійні.

Сучасна епоха вирівнює всі релігії в їхньому праві бути представленими в тій чи іншій країні. Як доречно наголошує професор Л.Филипович, «і хоча, безумовно, ми маємо так звані ісламські країни чи католицькі, буддійські чи протестантські, але тенденція до рівного ставлення суспільства до віруючих різних релігійних преференцій поширюється, утверджується, стає нормою на релігійному полі. Діалог має бути природним, виходити з конкретних реалій. Тому, незважаючи на глобалізованість діалогу взагалі, він чітко регіоналізований. В Європі актуалізується діалог більш гомогенний – між християнськими гілками, в Азії він є більш гетерогенним – між буддизмом, індуїзмом, християнством, ісламом і т.ін., що спричинено кількістю наявних там релігій»³³⁰.

Не оминула ця проблема й Україну, яка протягом тривалої своєї історії була релігійно плюралістичною державою. Мирне співжиття вимагало толерантності у міжконфесійних відносинах з представниками інших релігій, з якими, зазвичай, приходилося зустрічатися лише у професійній діяльності. Як зазначав відомий етнолог релігії Арсен Річинський, для українців завжди було характерне толерантне ставлення до іновірців³³¹.

Але, незважаючи на те, що в багатьох країнах світу наявною є тривала історія міжконфесійного співіснування. Нині воно набуває зовсім іншого характеру. Якщо раніше представники різних віросповідань жили відокремлено, практично не спілкуючись з іновірцями та невіруючими, то в сучасному секулярному і глобалізованому світі віруючі різних конфесій змушені постійно спілкуватись з представниками інших релігій. Релігійні громади вже не живуть замкнуто, окремими кварталами. Тепер представники

³³⁰ Филипович Л.О. Міжнародний досвід міжконфесійного діалогу // Релігія у світі культурно-цивілізаційного діалогу. – К., 2010. – С. 158

³³¹ Річинський А.В. Проблеми української релігійної свідомості. – Тернопіль, 2002. – 448 с.

різних релігій є сусідами, їхні діти ходять до однієї школи, сидять за однією партою, представники різних релігій стикаються не лише на роботі, а й в особистому житті, в сім'ї. У зв'язку з цим гостро постає питання характеру спілкування між релігійними традиціями, яке може бути або повним несприйманням та взаємоігноруванням або ж міжрелігійним діалогом в тій чи іншій толерантній його формі.

Аналізуючи проблему визначення поняття екуменічного діалогу, на нашу думку, перш за все варто відзначити, що дуже часто співрозмовники не правильно вживають цей термін, а відтак на цьому ґрунті виникають конфліктні ситуації. По-перше, як наголошує М.Ю. Бабій, «діалог – це поняття, що характеризує вільний обмін думками, співставлення позицій, свого бачення, вирішення тих чи інших питань двох чи більше його учасників»³³². Тобто діалог передбачає вільне спілкування, а не нав'язування сильнішою стороною слабшій своїх позицій, використання його для самореклами. Тут влучно зауважив професор А. Колодний: «Екуменічний рух ... перетворюється часто в засіб самовихваляння, пропаганди конфесіями своєї єдиноістинності й вияву ще більшої неприязні, ніж це було у відносинах між християнськими течіями до того»³³³.

Ще одним недоліком діалогу часто постає його перетворення в монолог або, що частіше буває особливо в релігійній сфері, в багатоголосся. Імовірно це можна пояснити специфікою саме релігійної сфери, адже багато конфесій не визнають права на істину за іншими. І тут ми погодимося із азербайджанським дослідником А. Абасовим, який наголошує, що словосполучення «міжрелігійний діалог» – термін не зовсім вдалий. Будь-яка релігія в якості доктрини напругу пов'язана з вічністю, не бажає вступати в діалог. Вона вважає, що є самодостатня і в певному сенсі завершена. За таких міркувань мова може йти лише про багатоголосся, але не про діалог³³⁴.

Окрім того, що не завжди вірно розуміється поняття діалог, водночас часто ще й неоднозначно витлумачується й поняття «екуменічний». Приміром, в працях деяких дослідників, зокрема О. Кисельова³³⁵, можна спостерігати розширення цього поняття й вживання «екуменічний» як синоніму до «міжконфесійний» чи «міжрелігійний». Ми ж будемо дотримуватися загальноприйнятого в вітчизняній науці визначення, зокрема поданого в «Релігієзнавчому словнику», де сказано, що «екуменічний рух – об'єднавчий рух християнських Церков, започаткований на Единбурзькій Всесвітній місіонерській конференції 1910 р., який ведеться на рівні міжнародних,

³³² Бабій М. Діалог у контексті міжконфесійних відносин: сутність і проблеми // Екуменізм і проблеми міжконфесійних відносин в Україні / За ред. А. Колодного і П. Яроцького. – К., 2001. – С. 46.

³³³ Колодний А. Християнство на порозі третього тисячоліття // Релігія у світі культурно-цивілізаційного діалогу. – С. 67.

³³⁴ Абасов А. Межрелигиозный диалог как фактор культуры: принципы организации // Екуменізм і проблеми міжконфесійних відносин в Україні – С. 74.

³³⁵ Кисельов О.С. Феномен екуменізму в сучасному християнстві. – К., 2009.

регіональних і національних релігійних організацій»³³⁶. А відтак екуменічний діалог стосується лише християнських Церков, а стосунки християн, наприклад, з мусульманами називають міжконфесійними.

Такої ж думки дотримується й професор П.Яроцький. Екуменізм, наголошує він, це - «не що інше, як рух за консолідацію сучасного християнства, яке перебуває в стані роздробленості, з метою досягнення віросповідної єдності всіх християн. І хоч спершу екуменічний рух виник у протестантському середовищі, з часом у нього включилися православні та інші церкви»³³⁷. Професор А. Арістова слушно наголошує, що екуменічний рух є різновидом міжконфесійної співпраці: він постає як взаємодія різних християнських Церков та деномінацій, що спрямована на їхнє взаємне зближення, консолідацію, навіть об'єднання³³⁸.

Окрім релігієзнавців, такої ж думки щодо екуменізму дотримуються й релігійні діячі, зокрема колишній Апостольський нунцій в Україні архієпископ Микола Етерович. Він наголошує, що «коли вживається термін «екуменічний діалог», то насамперед маємо на увазі відносини між католицькою Церквою з іншими християнськими Церквами та спільнотами всього світу. А коли йдеться про стосунки з представниками нехристиянських релігій, то говорять про міжрелігійний діалог»³³⁹.

Відтак в даному параграфі під поняттям *«екуменічний діалог»* ми будемо розуміти співпрацю між християнськими Церквами, спрямовану на їхнє взаємне зближення, консолідацію, навіть об'єднання в різноманітних сферах їхньої діяльності.

При дослідженні екуменічного діалогу важливим постає визначення його мети та сфер впливу, зокрема «об'єктом християнської екумени стає широке коло соціальних проблем, насамперед глобальних (війни та миру, екологічних, демографічних тощо)». Так, велика роль Всесвітньою Радою Церков приділяється становищу релігій і церков, прав віруючих у різних країнах світу, актуальним соціальним проблемам.

Таким чином, «глобалізація всіх сфер суспільного життя, яка розпочалася в кінці ХХ століття, зумовила появу екуменічних тенденцій в різних християнських конфесіях при власному розумінні кожною з них самої суті екуменізму. При цьому мова йде радше про ті чи інші форми організаційного (інституційного) єднання, єднання в діяльності у позарелігійній сфері, ніж поєднання в богословській»³⁴⁰. Відтак екуменічний

³³⁶ Релігієзнавчий словник. За ред. А. Колодного і Б. Лобовика. – К., 1996. – С. 107.

³³⁷ Яроцький П.Л. Український екуменізм – шлях до порозуміння та співпраці церков // Релігія і Церква років незалежності України. – К.-Дрогобич, 2003. – С. 411.

³³⁸ Арістова А.В. Міжконфесійні відносини у формах їх вияву // Конфесіологія релігії. Колективна монографія за ред. А.Колодного і Л.Филипович. – К., 2009. – С. 204.

³³⁹ Етерович М. Екуменічний діалог – ідеал і реальність // Людина і світ. – 2002. – № 11-12. – С. 2.

³⁴⁰ Колодний А. Християнство на порозі третього тисячоліття // Релігія у світі культурно-цивілізаційного діалогу. – С. 67.

діалог за метою його спрямування можна поділити на релігійний та позарелігійний. На думку О.Кисельова, метою релігійного або богословського діалогу може бути ознайомлення з іншими традиціями, пошук спільних і відмінних моментів у віровченні, пошук можливостей подолання наявних розходжень тощо. Це найскладніший пласт екуменічного діалогу, адже йде мова про можливість певного виправлення богословських формул³⁴¹.

Проте, враховуючи те, що богословські концепти конфесій розглядаються ними як найбільша святиня, а відтак вони всіляко прагнуть забезпечити їх сталість, то контакти між різноконфесійними спільнотами в рамках екуменічного діалогу можуть зосереджуватися не обов'язково на віроповчальній тематиці. Вони насамперед можуть стосуватися питань:

- спільної місіонерської, просвітницької та медичної діяльності;
- обговорення соціальних, економічних, політичних, екологічних проблем і вироблення з них спільних позицій;
- питань спільного вивчення і перекладу Священних книг;
- питання захисту прав на свободу релігійної діяльності і свобод людини;
- пошук форм спільних молитов і богослужінь тощо.

Як вже зазначалося вище, екуменічні відносини можуть виявлятися на двох рівнях - релігійному і нерелігійному. До релігійного рівня між християнськими спільнотами належать: співробітництво у вивченні та перекладі Біблії; богословський діалог з догматичних питань; спільні молитви і богослужіння; співпраця в місіонерстві, тобто спільна діяльність у суто релігійних питаннях. Нерелігійний рівень екуменічних відносин – це співпраця у сфері медицини й освіти, захисту прав і свобод людини, пошук форм сумісної діяльності у боротьбі з бідністю, охороною природи, вихованням молоді, благодійництві в будинках для літніх людей, школах інтернатах, лікарнях тощо.

Повноцінний екуменічний діалог, як підкреслює М.Бабій, можливий лише за умов доброзичливості, порозуміння, неупередженості, при чіткому дотриманні визначальних принципів діалогічних відносин, які є необхідним чинником повноцінного і продуктивного вияву буття конфесій на їх функціональному рівні. По-перше, це - рівність, суверенність, автономність суб'єктів діалогової комунікації. Конструктивний діалог у даному контексті має бути зорієнтований на головну вимогу: кожен його учасник має «визнавати інших рівними». По-друге, це безумовність права кожного учасника діалогу на власне розуміння істини, на свою правду, життєву й інтелектуальну позицію, світоглядні цінності, традиції, оцінку причин, факторів конфліктогенності конфесійних взаємовідносин тощо³⁴².

Важливим елементом конструктивного діалогу є безумовна відмова його суб'єктів від монополії на істинну, відкритість та повага до інакшості. Це дає

³⁴¹ Кисельов О.С. Феномен екуменізму в сучасному християнстві. – С. 31-32.

³⁴² Бабій М. Діалог у контексті міжконфесійних відносин: сутність і проблеми // Екуменізм і проблеми міжконфесійних відносин в Україні. – С. 47.

змогу учасникам залишатися на ґрунті власних світоглядно-релігійних, ціннісних життєвих засад, традицій, орієнтирів і водночас збагнути зміст альтернативних систем цінностей, а також визнати право на їх існування. Як наголошує М.Бабій, діалог не передбачає нівелювання принципових розходжень, відмінностей у поглядах їхніх суб'єктів. Чітке їхнє розуміння, проникає в сутність, уможлиблює пошук бази для зближення позицій. Це і є основа успішного діалогу³⁴³.

Таким чином, екуменічний діалог можливий лише на умовах толерантності та взаємної поваги, на неупередженому сприйнятті поглядів іншої сторони учасників діалогу. Особливо актуальним базуванням стосунків на ґрунті толерантності має виявлятися у богословському зрізі екуменічних відносин, адже саме тут її дотримуватися є найважче у зв'язку зі специфікою самого феномену релігії, де кожна конфесія має чітко сформовану свою догматичну систему. Нерелігійний рівень екуменічних відносин навпаки - вже на своїх вищих етапах ґрунтується лише на бажанні та добрій волі християн, на вченні Ісуса Христа про любов до ближнього. Позарелігійна співпраця в міжхристиянському діалозі є найактивнішою, адже вона не вимагає від співбесідника поступатися своїми переконаннями, в той чи інший спосіб змінювати віроповчальний контекст своєї конфесійної належності.

Співпраця в межах екуменічного руху з соціальних питань не лише слугує зближенню деномінацій та окремих християн, а й поглиблює їхнє взаєморозуміння і прихильність один до одного. Пошук міжцерковної єдності екуменісти часто пов'язують із боротьбою за мир і соціальну справедливість у світі.

Цілі екуменічної співпраці християн різних Церквою і деномінацій можна інтерпретувати по-різному. Одні вбачають їх у «залученні в дужки» або «віднесенні за двері» відмінностей і зосередженні уваги на тому, що об'єднує, інші ж – у співпраці з підготовки базису для доктринального зближення. Проте для самої соціальної діяльності відмінності в розумінні цілей співпраці не є принциповими, оскільки взаємодія суб'єктів не виключає, що кожен із них має свої наміри і цілі, але позитивно впливає на суспільні зусилля³⁴⁴. Таким чином, саме в позарелігійному екуменічному діалозі виявляється толерантність та можливість співпраці між різними гілками християнства. Це, на нашу думку, викликане тим, що, незважаючи на значні розбіжності у вченні сучасних християнських конфесій, у соціальних питаннях спостерігається їхня однаковість і тут їм дійти до певного компромісу у вирішенні розглядуваних проблем значно легше.

Те, що в християнстві переважає позарелігійний екуменічний діалог можна пояснити також і тим, що важливою особливістю сучасного міжхристиянського спілкування є можливість задіювати в ньому не лише Церкви як інституції, а й окремих послідовників християнських спільнот, навіть рядових віруючих. Це нині стає можливим і актуальним, зважаючи на

³⁴³ Там само. – С. 48.

³⁴⁴ Кисельов О.С. Феномен екуменізму в сучасному християнстві. – С. 28.

те, що навіть в таких консервативних християнських конфесіях як православ'я розширюється роль мирян. Віруючі з простих статистів перетворюються в активних діячів у середині Церкви. Так, в Україні поширюється позалітургійна міжконфесійна волонтерська діяльність допомоги онкохворим, дітям в сиротинцях тощо. Відтак саме через сферу соціальної діяльності зростає і збільшується кількісно роль мирян в екуменічному діалозі.

Звичайно, у формуванні позиції рядових мирян щодо представників інших релігій мають особливе значення не офіційні конфесійні документи, з якими вони у своїй більшості мало знайомі, а позиція приходського кліру. Адже саме він через проповіді, особисті бесіди формує позиції мирян з того чи іншого питання. Ставлення священників не завжди збігається з офіційно проголошеною позицією Церкви. Серед кліру можна виділити дві точки зору: по-перше, толерантне ставлення, можливість співпраці з представниками інших не тільки християнських течій, а й навіть інших релігій. Переважно це виявляється в соціальній сфері.

Найчастіше сприйняття чи несприйняття екуменічного діалогу на рівні кліру та рядових віруючих визначається не офіційною позицією Церкви і її установками, а тим, наскільки близько віруючі однієї конфесії стикаються у своєму повсякденні з представниками інших конфесій, якою є сфера такого спілкування, наскільки воно невимушене і термінове. Наприклад, сучасна Німеччина, де вже протягом довгого часу мирно вживаються католики та протестанти, які раціонально, із врахуванням особливостей свого конфесійного вияву, так би мовити, поділили сфери свого суспільного життя і форми впливу на нього, не знає конфліктних ситуацій на релігійному ґрунті. З іншого ж боку, Великобританія, де, по суті, мирного співжиття католиків та протестантів ніколи не було та, напевне, й не буде, якимось і не працює на пошук форм і шляхів толерантизації їх відносин. Звичайно, на відміну від Німеччини, в цій країні слід враховувати, окрім релігійно відмінного, ще й національні та політичні чинники.

Серед рядових віруючих існує дві точки зору щодо можливих відносин з іншими релігіями залежно від прихильності до модернізму чи консерватизму: контакт та зміна під їхнім впливом або консервування та дотримання свого віровчення, догматики. Конфесійні богослови у своїй більшості, а разом з ними і церковний клір, обстоюють і пропагують дотримання другого напрямку. Але, як показують реалії сучасного життя, більша частина мирян все ж слідує першому шляху, адже в сучасному світі неможливо відгородитись від представників інших конфесій, не спілкуватись з ними, а водночас в той чи інший спосіб і не відчувати їхній вплив. Якщо раніше християни могли жити замкнуто, практично не спілкуючись з іновірцями та невіруючими, то в сучасному глобалізованому секулярному світі миряни змушені постійно контактувати з представниками інших релігій. Вони можуть почитати їх Священні книги, богословські видання, періодику, зайти в їх сайт, а чи ж і в храм (молитовний будинок), послухати розповіді про їх конфесійне життя, а то й одержати щось із гуманітарки. Зрозуміло, що все це не залишається

безслідним, формує насамперед думку про можливість буття християнства і в іншому його вимірі, інших духовних і зовнішніх вираженнях. Відтак екуменізм може виявлятися не лише на рівні взаємних відносин офіційних структур різних християнських конфесій (наприклад, в Україні УПЦ МП і УПЦ КП, УПЦ КП та УАПЦ, УПЦ КП і УГКЦ, тієї чи іншої Православної Церкви з офіційними інституціями якихось протестантських спільнот та ін.), а й між окремим послідовниками різноконфесійних течій.

Враховуючи поліконфесійність практично кожної сучасної країни, для сучасних християн характерними є фактично постійні і повсемісні контакти з «іншими» вірянами, наявність під впливом «інших» їх світобачення і діяння. Спілкування з мирянами-іновірцями виявляється у певній зміні світогляду та зміні ставлення до деяких норм віровчення (як свого, так і чужого) в їх вираженнях у різних сферах життя (сімейних, побутових, громадських та ін.). Це спілкування веде до зростання можливостей культурного обміну, не обмеження особистості поінформованістю про якусь іншу конфесію лише словами служителя культу. Водночас наявним є й вторгнення засобів масової інформації в духовне життя вірян. Вони дають можливість, зокрема, прийняти на свій екран рідною мовою інформацію про різні конфесії, прочитати про них на шпальтах газет, а відтак відчутти їх переваги чи можливості.

Звичайно, маятниковий рух, як це, зокрема, має місце в Польщі, йде від більш поміркованої позиції до консервативно налаштованої, проте політичні орієнтації влади не завжди відповідають вподобанням рядових громадян. Слідуючи міжнародним правовим нормам, влада не чинить якийсь особливий опір і перешкоди появі і поширенню якихось раніше не існуючих на її теренах християнських конфесій. Таке має місце, зокрема, фактично у всіх країнах пострадянського простору. Наприклад, в Україні до незалежності не було ні харизматичних, ні мормонських, ні англіканських, ні багатьох інших християнських течій. Поява їх актуалізувала питання відносин з ними як офіційних інституцій так званих історичних Церков, так і їх вірян.

Особливо активно контакт з іншими вірами, як наголошує професор А.Колодний, виявляється у зростанні кількості шлюбів з іновірцями, що руйнує «сімейні церкви», завдяки яким ще зберігалися та передавалися традиційно-конфесійні традиції³⁴⁵. Тому історичні Церкви переважно негативно ставляться до таких шлюбів, всіляко прагнуть їх відвертати. Зникнення «сімейної церкви» призупиняє виконання домашніх обрядів у їх певних конфесійних формах, виносить обрядодіяння вже в його храмове виявлення, а відтак обмежує можливості виховання дітей в конфесійній традиції їх батьків, дідів і т.д.

Відтак важливою сферою конфесійного життя віруючих є сім'я, в якій найчастіше й виявляється толерантне чи нетолерантне ставлення до представників інших релігій. Сім'я, як соціальний інститут, є однією з найголовніших складових життя християн. Вона супроводжує людину від

³⁴⁵ Колодний А.М. Християнство ХХІ століття// Християнство і особа. Науковий збірник. – Тернопіль, 2000. – С. 6.

народження до смерті, в ній закладаються та формуються релігійні почуття, прививається прихильність до певної віри, відбувається виховання дітей у дусі певних християнських звичаїв і світобачення. Сім'я є тією духовною атмосферою, яка визначає все життя особи.

В сучасному християнстві, розуміючи це, сім'ї приділяється значна увага, посилюється тенденція до сакралізації та фідеїзації родини, перетворенню її в «домашню церкву». Серйозну, цілеспрямовану роботу з формування й моральної консолідації релігійної родини як інструменту збереження й відтворення християнської традиції систематично проводять богослови і священнослужителі. Родина розглядається ними як охоронниця моральних чеснот і цінностей, передавач їх новим поколінням через відповідне виховання.

Спільність віри подружжя, що є членами тіла Христового, наголошується в низці тематичних християнських видань (вони – різноконфесійні, але за змістом і навіть обґрунтуванням фактично співпадають), складають важливу умову справді християнського і церковного шлюбу. Лише єдина віра в сім'ї може стати «домашньою Церквою» (Рим. 16:5; Філ. 1:2), в якій чоловік і дружина разом з дітьми зростають в духовному удосконаленні і пізнанні Бога. Відсутня конфесійної одноставності є серйозною загрозою цілісного подружнього союзу. Саме тому Церква вважає своїм боргом закликати віруючих вступати в шлюб лише в Господі (1 Кор. 7:39), тобто з тим, хто поділяє їх християнські погляди.

Хоча, незважаючи на негативне ставлення до шлюбів з іновірцями, більшість християнських Церков останнім часом їх визнає, не засуджує категорично. Це можна пояснити тим, що насильницьке ізолювання Церквою своїх вірян, нав'язування їх своєрідного «конфесійного патріотизму», а відтак заборони на спілкування з іновірцями, можливості з ними утворювати сім'ї, призведе до розчарування у їх вірі та спричинить відхід від неї.

Контакт з іновірцями для сімейного життя віруючих-християн має різні наслідки. З одного боку, можна визначити позитивні – культурний обмін, духовне взаємозбагачення, пізнання інших релігій призводить до розширення світогляду, усуває замикання лише на своїй релігійній традиції. Лише завдяки спілкуванням можна пізнати один одного, а заодно і зрозуміти, а саме порозуміння є ключем до мирного співжиття. Разом із тим, таке спілкування дає змогу збагнути цінність та особливість власного світогляду. З іншого боку, спілкування з іновірцями має й негативні наслідки, воно веде до певної зміни конфесійних переконань, втрати віри у єдиноістинність своєї релігії. На побутовому рівні це призводить до розмивання власних релігійних традицій: дуже часто миряни заради цікавості йдуть в інші конфесії, релігії. В сімейному контексті це подеколи призводить до зникнення «домашньої церкви» як осередку формування релігійності наступного покоління.

Таким чином, поняття екуменічний діалог у сучасній науці не має однозначного визначення, проте більшість дослідників все ж схиляється до того, що використання цього терміну є правомірним лише у відношенні до

міжхристиянських стосунків. Він практично неможливий у відношеннях з нехристиянськими релігіями і на спільнотному рівні. Тут він скоріше виявляється на рівні простого ознайомлення при наявності допитливості. Досліджуючи екуменічний діалог відзначимо те, що його роль у сучасному світі дедалі більше зростає у зв'язку з глобалізацією, а також подальшою конфесіоналізацією християнства. Ці дві тенденції призводять до того, що міжхристиянське спілкування нині є як ніколи актуальним. Сам екуменічний діалог можна поділити на релігійний та позарелігійний. Останній з них є найбільш продуктивним, оскільки не вимагає від конфесій поступатися своїми релігійними переконаннями, не закликає до якихось істотних змін віроповчальних систем, традиційних обрядових дійств тощо.

3. Перспективи синтезу науки та релігії

Насамперед спробуємо з'ясувати в нашому параграфі те, в якому співвідношенні знаходяться між собою такі суспільні феномени як релігія та наука.

Релігія – це складний духовно-практичний суспільний феномен, в основі якого лежить віра людини в існування надприродного рівня буття, з яким вона має зв'язок внаслідок свого походження чи виняткового положення у світі. Як форма суспільної свідомості, релігія специфікується тим, що система світоглядних уявлень віруючих спирається на (й вибудовується залежно від) релігійне уявлення про надприродне джерело буття (Бога). Як історичний феномен, кожна окрема релігія має свій початок в історії людства – постає в певному історично-культурному контексті і, безперечно, вбирає на етапі свого становлення ті культурно-духовні надбання людських спільнот (зокрема, й відповідні наукові знання чи протонаукові уявлення), які в цих колективах є визнаними й поширеними.

Але історія взаємовідносин релігії та науки є складною. Для того, щоб проаналізувати перспективи синтезу науки і релігії, нам треба розібратися з їхньою специфічністю: 1) як світоглядних форм; 2) як пізнавальних систем. Наш шлях рухатиметься через визначення об'єкту відображення, предмету дослідження, функціонального призначення та цільового зосередження, методологічних та знаряддевих особливостей релігії та науки.

Ще Г.Гегель звернув увагу на особливості співвідношення релігійного та наукового освоєння людиною світу. За його переконанням, “людська свідомість не може жити лише безпосереднім духовним прагненням до абсолюту”, бо ж “тривалий проміжок часу людина переймається буденними турботами та зайнята мирською діяльністю задля задоволення особистих інтересів, мирських цілей та щоденних потреб”, тому “релігійне та мирське постають як “різні роди діяльності, дві області свідомості, сторони людської

свідомості до кожної з яких людина звертається лише поперемінно³⁴⁶. Є у житті людини й час, коли вона “заглиблюється в саму себе і, відсторонившись від конечних справ, в які вона раніше була занурена, живе самою собою і тим вищим, що в ній закладено, своєю істинною сутністю”³⁴⁷ – це час філософського чи релігійного осягнення світу людського буття, коли людина підноситься за межі власної природної, пізнавальної чи моральної конечності, доповнюючи свої нестачі й неспроможності трансцендентною перспективою всезагального (умовного чи ідеального) чи ж абсолютного (божественного) суб’єкта.

І релігійна й мирська сторони людської свідомості мають внутрішнє роздвоєння (наприклад, безпосередність та опосередкування: віра в Бога й значення твердження “вірю в Бога” – останнє опосередковане рефлексією й усвідомленням, що вірі протистоїть інше). Пізнання й наука, згідно з Г.Гегелем, взаємопов’язуючи найрізноманітніші речі та співвідносячи багатоманіття явищ “охоплюють конечний світ в ньому самому і перетворюють його в систему універсуму в такий спосіб, що пізнання для осягнення цієї системи не потрібно чогось іншого, окрім самої цієї системи”³⁴⁸. Тож “наука створює *універсум пізнання*, який не потребує Бога, знаходиться *поза релігією* і безпосередньо з нею не пов’язаний. В цьому своєму царстві пізнання стверджує свої відношення і зв’язки, присвоюючи собі всю визначеність матеріалу і весь зміст; для іншої сторони, для безкінечного і вічного внаслідок цього не лишається нічого”³⁴⁹.

Причини та основи фактів і явищ світу за наукового пізнання шукаються в межах цього пізнаваного універсуму. Наукове пізнання не виходить за межі досяжного через фактуальність, не заглиблюється у безвідносні параметри та надприродні джерела. Натомість, за Г.Гегелем, релігія – остання й найвища сфера людської свідомості, абсолютний результат пізнавальних, вольових, інтелектуальних зусиль людини, “та галузь, в яку людина вступає як в галузь абсолютної істини”³⁵⁰. А “для цього *всезагального* визначення необхідно, щоб свідомість, вступаючи в цю сферу, попередньо вже вивищилась над конечним як таким, над конечним існуванням, умовами, цілями, інтересами, а також над конечними думками, конечними відношеннями всіх видів; перш ніж вступити у сферу релігії, слід покінчити з цим всім”³⁵¹, що Г.Гегель вважає правомірним і для релігії на буденному рівні свідомості, хоча останнє й провокує зниження релігії до конечних міркувань, обмежених суджень та форм знання (як то “безпосереднє знання чи факт свідомості”). Без таких неможливо узгодити

³⁴⁶ Гегель Г.В. Введение в философию религии // Гегель Г.В.Ф.Философия религии. В 2-х т. - Т.1. - М., 1975. - С. 205- 209.

³⁴⁷ Там само.

³⁴⁸ Там само. - С. 215.

³⁴⁹ Там само. - С. 216.

³⁵⁰ Там само. - С. 247.

³⁵¹ Там само.

релігійні істини з конечним проявленим буттям та водночас, як наголошує Г.Гегель, “в релігії ж ми маємо справу не з явищами, а з абсолютним змістом”³⁵².

Варто згадати, що за переконанням Г. Гегеля, людину робить людиною думка як така, те, що вона є дух. Саме в якості духовної людина створює і науку в усьому її багатоманітті, й мистецтво, інші форми суспільної свідомості, “однак всі ці багатоманітні форми і все складне переплетіння людських відносин, діянь, насолод, все те, що цінує й шанує, в чому вона бачить своє щастя, славу й гордість, - все це знаходить своє найвище завершення в релігії, в думці, у свідомості, в почутті Бога”³⁵³. Оскільки ж “Бог є початком і кінцем усього, все виходить з цієї точки, і все повертається до неї; Бог є зосередження, яке поглинає всі інші її відношення”, то саме в релігії людина “піднімається на вищий щабель свідомості, у сферу, яка вільна від будь-якого співвідношення з іншим, повністю самодостатня, безумовна, вільна і є остаточною ціллю самої себе”. Ось тут і знаходиться цільове зосередження релігії: “До цієї остаточної цілі повертаються всі інші цілі і те, що раніше мало значення для себе, зникає в ній. Жодна ціль не витримує протиставлення їй, і лише в ній всі вони знаходять своє завершення”³⁵⁴. На думку Г.Гегеля, дух також обмежує пізнання, науку мирською стороною, залишаючи для релігійної сфери почуття й віру.

Тож можемо відразу зазначити: особливістю релігійного освоєння дійсності є те, що тут відбувається піднесення свідомості до рівня можливості споглядання абсолютної істини. Якщо в науковому освоєнні світу людська свідомість націлена на конечне й природну дійсність, зовнішню щодо людини (зовнішнє освоєння дійсності через органи чуттів, фіксовані факти, вимірювані процеси), то в релігійному - людська свідомість спрямована на безкінечне й на природне крізь призму надприродного. Наголосимо, що, з нашої точки зору, релігія як символічна³⁵⁵ за засобами та інтерпретативна за методологією система світоосягнення *передбачає* (має на увазі) наявність абсолютного змісту. Її засновком є переконання у його наявності та істинності.

Епістемологічна специфічність релігії полягає в тому, що, як символічно-інтерпретативна система, вона не може бути чистим змістом, а лише натяком на нього. Більше того – механізмом вбачання такого абсолютного змісту щонайперше є відчуття (яке породжує переконання), а не мислення (яке підводить до усвідомлення). Для нас (в даному аспекті) релігія – явище суспільно-історичне, у формі якого реалізується практично-гносеологічний потяг людських груп до освоєння світу (навколишнього, суспільного, суб’єктивного). Абсолютизація конечної форми (вираження

³⁵² Там само. - С. 248.

³⁵³ Там само. - С. 205-206.

³⁵⁴ Там само. - С. 206.

³⁵⁵ Колодний А. Феномен релігії: природа, структура, функціональність, тенденції. – К., 1999. - С.12-13.

абсолютного змісту) насправді є проблемою гносеологічної перспективи чи досяжного людині горизонту пізнання.

Та для Г.Гегеля, який не сумнівається в наявності й істинності абсолютного змісту, релігія натомість виступає спеціальним пізнанням такого, шляхом його розкриття. “Вивищуючись до істини, релігія виходить з чуттєвих кінцевих предметів”. Та саме завдяки мисленню вона досягає цілі, бо ж “Бог є не вище почуття, а вища думка”³⁵⁶. Тому суперечність між кінцевим та абсолютним, обмеженим і всезагальним, чуттєвим та мисленним, емпіричним й теоретичним притаманна релігії, але в ній же вона і долається.

Слідом за Г.Гегелем ми можемо також сказати, що релігія є таким гносеологічним відношенням, за якого абсолютний та індивідуальний суб’єкт у їх тотальності виявляються взаємопов’язаними. Крім того, релігійне гносеологічне відношення пронизане роздвоєнням. Ускладнюється ситуація тим, що “ніщо не може бути втраченим із *абсолютного змісту*, і воно не може бути зниженим до кінцевого; і перед фактом безкінечного кінцева форма знання повинна зняти себе”³⁵⁷. Тож пізнання (пізнавальне відношення) міститься в самій релігії (в будь-якому випадку, за переконанням Г.Гегеля, в християнстві). І це релігійне пізнання (націлене на абсолютний зміст) своїм предметом має природу Бога, божественні визначення і діяння, а “достовірність всього цього спирається на споглядання і запевнення інших”. Тому суб’єкт, який пізнає, змушений у такому пізнанні “звернутися до самого себе, адже це я мислю, пізнаю, в мені є розум і це я вільний впасти в гріх і піддати його рефлексії”³⁵⁸.

Як відомо, власне пізнавальною галуззю розвиненої релігії, в якій релігійне розуміння дійсності досягає свого теоретичного рівня, є богослів’я. Тож саме його й можна порівнювати з наукою як пізнавальною діяльністю людства, яка теж висловлює набуте знання в теоретичній формі. Але ціль релігійного гносеологічного відношення інша, ніж наукового. Ціль релігії – спасіння суб’єкта релігійного осягнення. Ціль науки – налаштування комфортного життя людства у світі. Гносеологічний принцип релігії – заглиблення в індивідуального суб’єкта з метою осягнення Абсолютного суб’єкта. Гносеологічний принцип науки – пізнання світу довколишнього (контексту) з метою його освоєння людиною, індивідуальним суб’єктом.

Відтак ми найперше констатуємо *цільову суперечність релігійного та наукового освоєння світу: **спасіння*** (для чого необхідно здійснити вихід за межі кінцевої дійсності, розкрити абсолютний зміст істини) чи ***пізнання*** (як освоєння буттєвого контексту, в якому людина знаходить себе). Та прагнучи розкрити абсолютний зміст, релігія однак має у своєму розпорядженні кінцеві форми вияву такого. Звідси й *надання переваги в релігійному описі світу багатозначній мові* (символічна система), адже така збільшує

³⁵⁶ Гегель Г.В. Введение в философию религии. - С. 253.

³⁵⁷ Там само. - С. 217.

³⁵⁸ Там само. - С. 218.

варіативність прочитання висловленого. Релігійні уявлення націлюються на абсолютний зміст, але можуть його висловити лише в кінцевих формах.

Звернемо увагу й на те, що *спрямовуючись до всезагального визначення абсолютного змісту релігія за своїми пізнавальними інтенціями швидше співмірна із філософією, а не наукою, бо ж наука жодним чином не ставить собі за мету розкрити абсолютний зміст, тим більше, вивисуючись над кінцевим як таким. Відтак наступною найхарактернішою відмінністю між релігією та наукою є об'єкт відображення (для форми свідомості) чи предмет дослідження (як для пізнавальної діяльності).*

І якщо для Г.Гегеля не виникає ускладнень із визначенням об'єкту відображення чи предмету осягнення релігією (всезагальний зміст абсолютної істини), то для наступних дослідників релігії тут не все так однозначно. Так для вітчизняних релігієзнавців радянської доби релігія, як і будь-яка інша форма суспільної свідомості, була вторинною щодо суспільного буття, яке вона відображала і від якого залежала. Нагадаємо, що особливе місце релігії “серед інших форм суспільної свідомості зумовлене, з одного боку, конкретними історичними умовами, а з іншого – її специфікою та змістом”. Тож “релігія – найширша за охоптом відображення форма суспільної свідомості. Вона набуває характеру світоглядної її форми. І саме через свої світоглядні функції релігія пов'язана з усіма іншими формами суспільної свідомості. Будучи світоглядною, вона намагається тримати зверхність над всіма іншими”³⁵⁹. За переконанням Є.Дулумана, саме низький економічний розвиток та низький рівень духовної культури суспільного загалу створюють сприятливий ґрунт для розквіту релігії, а “якщо цьому сприяє ще й політичне становище..., то релігія намагається підім'яти під себе всі інші форми суспільної свідомості, перетворивши їх на своїх служниць”³⁶⁰. Як бачимо, *функціонування релігії як світоглядної форми швидше сумісне із функціонуванням ідеології, а не науки, яка зосереджується лише на пізнанні, а не на керуванні суспільною дійсністю. Релігія більше намагається забезпечити фундамент цілісного всеохопного світогляду, ніж пізнавати світ.*

Усвідомлюючи релігію як одну із суспільних форм свідомості, Б.Лобовик наголошує на тому, що релігійна свідомість несумісна з наукою (як формою свідомості), адже “наука розкриває сутнісне, закономірне у світі, її положення і висновки підтверджені суспільно-історичною практикою”. І якщо наука націлена на забезпечення людини знанням про світ, то релігія “виходить з легенд і догм, вона являє собою хибне, фантастичне світобачення, що суперечить дійсній природі речей”³⁶¹. Тому науковий світогляд з цих позицій постає дієвим засобом освоєння та перетворення для власного комфорту людиною дійсності, натомість релігійний світогляд консервує хибні уявлення про світ та суспільство, чим і заважає просуванню прогресу людства.

³⁵⁹ Дулуман Є.К. Релігія як соціально-історичний феномен. - К., 1974. - С. 55-56.

³⁶⁰ Там само.

³⁶¹ Лобовик Б.А. Религиозное сознание и его особенности. - К., 1986. - С. 31.

Наука і релігія розрізняються цим вітчизняним релігієзнавцем також й за *методом підходу до дійсності*: якщо наука у своїх положеннях ґрунтується на фактах, на експерименті: вона аргументує свої судження і висновки, то релігія “виходить з упередження про існування надприродного і спирається на віру в нього”³⁶². Звичайно, Б.Лобовик не заперечує можливості віруючих науковців, адже, на його думку, “з наукового підходу до тієї чи іншої галузі дійсності механічно, прямолінійно ще не виростає науковий світогляд, який може справді послідовно протистояти релігії”, бо ж “конкретно-наукова свідомість не дає загальної наукової картини навколишнього світу, а тому не може заперечити всі уявлення буденної, тим більше теоретичної, релігійної свідомості”³⁶³.

Згідно із діалектично-матеріалістичною ідеологією та атеїстичною метою, Б.Лобовик говорить про той стрижень свідомості, який можна вважати дієвим засобом резистенції від релігійних переконань (і знаходиться такий на теоретичному рівні світогляду) – філософсько-матеріалістичне розуміння дійсності (діалектичний матеріалізм) та науково-теоретична свідомість. Відтак перейти від релігії до атеїзму віруючий може поступово через “правильне світоглядне осмислення” досягнень науки, що призведе до розуміння суперечності між уявленнями про надприродне та переконаннями у матеріалістичній єдності світу, про те, що розвиток дійсності відбувається за внутрішньо властивим їй закономірностям, а людське пізнання здатне віднаходити об’єктивні істини³⁶⁴. Такий процес “сходження особистості шляхами світоглядної зрілості” поступово підводить свідомість до заперечення релігійних переконань, яким не лишається місця у світогляді.

Як бачимо, саме діалектично-матеріалістична ідеологема, покладена в основу “наукового розуміння дійсності”, для автора і виступає ключовою альтернативою релігійному світогляду. “Світоглядна зрілість” тут є аналогом ідеологічної загартованості. То ж мова йде саме про ідеологічний світоглядний каркас, про його значну роль в структуруванні світоглядної інформації.

Не будемо заперечувати, що подібним світоглядним каркасом може бути й позитивістська ідеологема щодо переможного прогресу науки та необмежених здатностей розуму в пізнанні й удосконаленні світу (сцієнтизм). Та, як на тому ґрунтувався у своїх міркуваннях Г.Гегель, релігійному протистоїть світське, що обмежує спрямування думки й людських зусиль контекстуальною сферою. Водночас Г.Гегель мав на увазі, що релігійне та світське виявляються тими зосередженнями пізнання та діяльності, якими почергово переймається людина.

Принагідно зазначимо, що в цьому аспекті сучасний російський релігієзнавець Л.Мітрохін теж відстоює позицію, що “альтернативою релігійному світовідчуттю може служити не сукупність наукових тверджень

³⁶² Там само. - С. 238.

³⁶³ Там само. - С. 238-239.

³⁶⁴ Там само. - С. 240.

(сцієнтизм), але цілісний світський світогляд, що критично синтезує всі накопичені віками знання і цінності. Вирішальну роль тут відіграє філософія”³⁶⁵.

З іншого боку, якщо ми порівнюватимемо релігію та науку не як форми свідомості та теоретичні моделі світогляду, а як *методології світоосягнення*, то й тут зустрінемося із їхньою несумісністю, бо ж віра в процесі релігійного осягнення дійсності передує процесу пізнання її як такої. Навіть у власне релігійному предметі пізнання (пізнання Бога) теологи виходитимуть із віри: “релігійна аргументація бога виходить із самої віри в нього: спочатку бог, а потім аргументація. Шлях не від знання, а від фантастичного світорозуміння, аргументація надприродного виявляється не доказом його існуванням, а виправданням самої віри в нього”³⁶⁶.

Що стосується спрямованості пізнавальних зусиль в релігії, то тут корисно буде почути й точку зору, яка спитається не на діалектично-матеріалістичні, а на релігійні настанови. Із цією метою звернемося до праці видатного католицького богослова, що була написана в той же період з метою кардинально протилежною: не атеїстичної критики релігії, а навпаки - обґрунтування релігійної віри. Відтак, на думку Й. Ратцінгера (нині – Папи Римського), “людина створена так, що її очі здатні бачити лише те, що не є Бог, а тому Бог є і завжди залишатиметься для людини чимось за самою суттю своєю незримим, що лежить поза полем її зору... наскільки б далеко не проникав наш зір”. Однак людина за своєю природою така істота, що не обмежує простір свого світу лише тим, що можна бачити і чим можна оволодіти, але “шукає іншого підходу до дійсності, який вона називає вірою і через який здобуває найважливіший початок свого світобачення взагалі. ...слово “вірую” включає в себе фундаментальний вибір у відношенні до реальності як такої ..., такий вибір, для якого те, що не піддається баченню, що жодним чином не може потрапити в поле зору, не лише не є дещо нереальне, але, навпаки, саме воно і є реальність у власному смислі слова – те, чим тримається будь-яка реальність, що робить її можливою”³⁶⁷. Зрештою (з релігійних позицій) і розуміння цілого буття, як підтвердження порозуміння із дійсністю, гармонізації взаємовідносин зі світом, може вирости лише із цієї віри.

Тож, незважаючи на протилежність підходів до розуміння того, яким чином формулюється і яким змістом наповнюється та надприродна істина, що як увіруваний фундамент лежить в основі релігійної свідомості, сама наявність такого “увіруваного фундаменту” релігійного світогляду не

³⁶⁵ Митрохин Л.Н. Научное знание и религия на рубеже XXI века: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://vivovoco.rsl.ru/VV/JOURNAL/VRAN/MITROKHIN.HTM>

³⁶⁶ Лобовик Б.А. Религиозное сознание и его особенности. - С. 107.

³⁶⁷ Ратцингер Й. Введение в христианство. Лекции об Апостольском символе веры /Переведено с немецкого подлинника: Joseph Ratzinger, EinfUhrung in das Christentum, - Kosel-Verlag, München – Брюссель, 1988. - С.19-20: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.benediktixvi.ru/>

викликає сумнів. Просто в першому випадку жодним чином не припускається, що це уявлення про надприродне може бути істинним, адже зміст надприродного, на думку Б.Лобовика, “не має в собі аналогу в дійсності”. З релігійної ж позиції субстанційне надприродне є вихідною реальністю, а зміст поняття й уявлень про нього є істинним, хоча й увіруваним.

Відтак, що стосується *об’єкту відображення релігійної свідомості*, то він, за переконанням вітчизняних релігієзнавців, найперше специфікується тим, що є “найширшим за обсягом і за кількістю... Ним за певних умов може стати вся реальна дійсність, а також кожний з її елементів”³⁶⁸. Звичайно, історично випереджуючи постання специфіковано філософського, наукового чи, тим більше, етичного, політичного, ідеологічного, естетичного відображення дійсності, релігійна форма свідомості не лише прагла до цілісності, але й до всеохопності. Тож ті грані буття та багатоманіття їх прояву, які пізніше (внаслідок диференціації підходів світосприйняття) стали спеціалізованим об’єктом відображення тієї чи іншої системи усвідомлення дійсності, природно схоплювалися релігією у такій “всеохопній” моделі світу, в якій людина віднаходила і його як актуалізацію надприродного задуму, й саме джерело його започаткування, й себе як необхідну ланку зв’язку світу та його джерела. Тому *об’єкт релігійного відображення містить у собі й той об’єкт, відображенню якого служить наука* – безпосередньо наявну перед очима дослідника дійсність. Водночас головним зосередженням об’єкту релігійного відображення була не ця, відкрита для людського погляду й спраглому розуму дійсність, а той її надприродний план, що якраз і лишається для власне людського погляду й розуму закритим. Сама ось ця досліджувана власне людськими зусиллями дійсність була лише знаком присутності потаєної глибини буття, вказівкою на надприродний задум, заклик до розшифрування справжнього сенсу життя. Пізнавальна проблема (якщо так можна сказати) для релігії як специфічної системи світоосягнення знаходилась значно глибше від проявленої дійсності. Саме її вирішенню й служили усі богословські (фундаментального чи прикладного, вертикального чи горизонтального богослів’я) праці. *Не світ, у якому людина схаменулася, а світ, у якому людина має бути, є насправді об’єктом відображення релігії*. Перший лише своїми недоліками й суперечностями (як і надрозумною закономірністю й досконалою гармонійністю) вказує на наявність іншого (надприродного рівня буття).

З іншого боку, в об’єкті релігійного відображення з плином часу й збільшенням освоєння людиною світу, що постав перед нею, ці два плани буття (природний та надприродний; поцейбічний і потойбічний; оточуючий та трансцендентний) починають дисонувати. Проблема тут криється в більшій освоєваності поцейбічного, безпосередньо даного, оточуючого середовища, у відносній відкритості його власне людським пізнавальним зусиллям. Тож, чим більше людина дізнається про світ, у якому себе

³⁶⁸ Дулуман Є.К. Релігія як соціально-історичний феномен. - С. 63.

знаходить, завдяки науковому його дослідженню, тим менше залишається у ньому таємничого приховування трансцендентної глибини, чим більше освоєє безпосередню дійсність, то тим менше приділяє уваги якомусь надприродному джерелу. Крім того, наукові й технологічні здобутки переконують людину в її силі контролювати дійсність, керувати й володарювати останньою. За стіною набутої інформації про світ зникає жахлива безодня неохопного. Замість запитувати: хто хазяїн буття і як з ним можна домовитися про своє комфортне перебування у ньому, людина займається картографією місцевості для зручності свого орієнтування у світі.

І радянські вітчизняні дослідники (оскільки були належними до наукового типу світогляду, а відтак і не брали до уваги надприродного рівня об'єкту відображення релігії, який лишався для них химерою поки-що невідомого й неосвоєного) не дарма зазначали, що об'єкт релігійного відображення не є сталим, а весь час змінюється, трансформується: “Чим нижчий соціально-економічний рівень того чи іншого суспільства, тим більше злих, темних сил, що панують над людиною і пригнічують її, тим більший простір для релігійного відображення дійсності, тим більше в цьому суспільстві місця для релігії. Соціальний та економічний прогрес суспільства невинно звужує об'єкт релігійного відображення. Людина пізнає ті сили, від яких вона залежить, а згодом і підкорює їх. В цьому разі тут зникає предмет релігійного відображення”³⁶⁹. Тож, скажімо з точки зору Є.Дулумана, процес історичного розвитку людства був процесом поступового і невинного його вивільнення з-під рабства злих і чужих сил, а водночас і процесом невинного звуження предмета релігійного відображення. З цієї позиції історія релігії постає як “історія вмирання богів, віри в надприродне”³⁷⁰. Відразу зауважимо – у цьому пункті ми б поправили знаного релігієзнавця й говорили не так про звуження предмету релігійного відображення, а швидше про віддалення його у перспективі, віднаходження за межами осягнутого й керованого внаслідок віднесення далі горизонту досяжного людиною. Тож якщо діалектичний матеріалізм та Є.Дулуман як його послідовник говорять про те, що історія релігії – це історія вмирання богів, віри в надприродне, то ми схильні тут вбачати не вмирання й зникання, а трансформації уявлень про надприродне, їх знематеріалізованню, підняття у вищі, духовні сфери. Але безумовно справедливим лишається думка Є.Дулумана про те, що коли зникає безпорадність людини перед тим чи іншим явищем, то зникає і віра в наявність в ньому богів чи духів³⁷¹.

В цьому ж напрямку (однак не з акцентом на панування, а з акцентом на пізнання й освоєння, що видається значно вдалішим для нас, якщо ми хочемо співвіднести науку та релігію як пізнавальні системи), мислять і сучасні атеїстично налаштовані представники наукового типу світогляду³⁷²:

³⁶⁹ Там само. - С. 64.

³⁷⁰ Там само.

³⁷¹ Там само. - С. 65.

³⁷² Докинз Ричард. Бог как иллюзия. – М., 2008. - 560 с.

процес наукового освоєння дійсності знищує білі плями на карті світу, за якими раніше приховувалися дракони й боги.

Та звернемо увагу й на те, що в разі визнання, ніби в об'єкті релігійного відображення немає нічого, крім того, що знаходиться в суспільному бутті чи навколишній дійсності, то ми змушені будемо констатувати, що цей об'єкт релігійного відображення жодним чином не відрізнятиметься від об'єкту відображення будь-якої іншої форми суспільної свідомості. Тоді відмінність релігії встановлюватиметься через *специфіку форм вираження* (ілюзорність знання, увіруване надприродне). В інших формах суспільної свідомості “відображення дійсності ніколи не видається за саму дійсність”, в галузі ж релігійного відображення “має місце не лише уява про надприродне, а й віра в його реальність, незалежність від людської свідомості існування”³⁷³

Тут нам хочеться звернутися до питання про *предметне зосередження релігійного* відображення: в релігійній свідомості, очевидно, центральне місце мали б посідати саме ті уявлення, які виходять за межі досяжного людському пізнанню, за межі тієї навколишньої дійсності, яка дається безпосередньо у відчуттях, вважається об'єктивно даною. Та й справді, чи може бути реалістично відображеним те, що об'єктивно віднайти в навколишній дійсності важко? Натомість питання про реалістичність відображення зніматиметься з позицій певної релігії, у якій її уявлення про надприродне є очевидно істинними. Але, скажімо для Б.Лобовика, особливість релігії як форми суспільної свідомості знову ж полягає в тому, що в ній фантастично відображаються сили, які владарюють над людиною й визначають її існування. Звичайно, уявлення, ідеї про надприродне властиві не лише релігійній свідомості, і самі собою ці ідеї чи уявлення ще не дають релігійного феномену. Специфіка останнього полягає у *вірі в надприродне*, в його реальність і субстанційність. Це – головна визначальна риса релігійної свідомості³⁷⁴. Визначаючи надприродне в його релігійному варіанті, український релігієзнавець наголошує: “Під надприродним ми розуміємо той зміст поняття і уявлень, який, будучи фантастичним відображенням, не має собі аналогу в дійсності, але мислиться субстанційним, представляється існуючим реально. Надприродному можна дати лише гносеологічну оцінку, співвідносячи його з дійсністю, але співвідносячи в негативному плані, оскільки сама дійсність не містить надприродної субстанції”³⁷⁵.

В реальність надприродного в релігійній свідомості вірять. Віра в надприродне є головною ознакою в монотеїстичних релігійних віруваннях. Саме із опертя ось на цю ідею про надприродне в релігійній свідомості і здійснюється витлумачення будь-яких проблем світу і людини. Певне уявлення про надприродне є найсталішим параметром релігійної свідомості. На нашу думку, хоча Б.Лобовик й не припускає, що в ідеї про надприродне

³⁷³ Лобовик Б. Цит. праця. - С. 70-71.

³⁷⁴ Там само. - С. 26.

³⁷⁵ Там само. - С. 105.

можливо відображається дещо, що виходить за межі об'єктивно наявної матеріальної та соціальної дійсності, визнання ним цієї "увіруваної позиції" як центральної і фундаментальної для релігійної свідомості й релігійного світогляду є продуктивним.

Нагадаємо, що й сьогодні представники наукового світогляду мають далеко неоднозначне ставлення до релігійного. І хоча віра у виключно позитивну роль наукового прогресу в сучасному світі значно похитнулася, але багато науковців до осмислення релігії підходять з власних методологічних установок. Вихідним тоді стає питання: яку ж користь здатна принести релігія на шляху здобуття людством знання про світ об'єктивної даності? У такому випадку відповідь буде далеко не на користь релігії. Релігійні знання навіть соціального плану, скажімо з точки зору Р.Докинза, постають як такі хибні уявлення, які засвоюються людьми на рівні їхньої "дитячої довіри" до авторитету (тобто сприймаються на віру) поряд із корисною для виживання інформацією, що виходить із того ж авторитетного джерела (від батьків, попередніх поколінь). Таким чином, за переконанням дослідника, релігія є лише побічним результатом (в якому міститься хибна інформація про світ), що сформувався в ході освоєння людиною світу, знанням ілюзорним³⁷⁶. І хоча людські можливості в пізнанні значно обмежені, адже нам доступний лише малий проміжок діапазону явищ ("середній світ"), "посилений знаннями і розрахунком розум тепер здатний зазирнути в ті куточки ймовірності, які колись здавалися недосяжними чи населеними драконами"³⁷⁷. Відтак і тут науковий світогляд постає дієвим засобом освоєння людиною дійсності на противагу ілюзорному й хибному відображенню її в релігійній свідомості.

Можна навести при цьому й погляди інших науковців, хоч значно пом'якшені, в яких не акцентується увага на думці, що релігія стоїть на заваді наукового прогресу в осягненні дійсності, але все ж таки наголошується, що релігійне знання, хоч і не суперечить, але у всякому разі не може ставитися в один ряд із науковим у справі освоєння людиною навколишнього - природного і суспільного - світу.

Протилежна релігійно заангажована позиція спирається на те, що "для сучасної настанови, зумовленої наукою, яка неухильно визначає все наше світовідчуття і вказує нам місце в дійсності, характерним є обмеження "феноменами", тим, що "є" і чим можна оволодіти. ... Ми самі обмежили нашу перспективу видимим (в найширшому смислі слова) і досяжним за допомогою вимірювальних засобів. ... Такий встановлений в Новий час спосіб мислення й існування поступово виробив нове поняття істини й реальності, яке, як правило, владарює тепер у вигляді безсвідомої настанови в наших розмірковуваннях і судженнях"³⁷⁸. Натомість релігійний світогляд, що

³⁷⁶ Докинз Ричард. Бог как иллюзия. - С. 560.

³⁷⁷ Там само. - С. 522.

³⁷⁸ Ратцингер Й. Введение в христианство. - Брюссель 1988: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.benediktixvi.ru/>. - С. 26-27.

спирається на віру, не є знання в смислі конструюючого знання, яке можна перевірити. Віра ніколи не зможе стати таким знанням, але й “вимірювально-конструююче знання по суті своїй обмежене феноменами та їх взаємодією, тому воно не відкриває шляху, на якому можна знайти істину саму по собі, від чого це знання методологічно відмовляється”³⁷⁹. Отже, ми бачимо, що вирішення питання про реальність та істину, її адекватне чи ілюзорне відображення, або ж сконструйоване свідомістю хибне знання залежатиме від ідеологічних настанов мислителя, від того, що вважається ним об’єктом відображення релігійної свідомості людини.

Та з точки зору сучасного представника академічного релігієзнавства, який змушений дистанціюватися як від об’єкта дослідження, так і від чітко виражених світоглядних позицій, наголошу: мова (у випадку із розумінням об’єкту відображення релігійної свідомості чи предмету зосередження релігійного пізнавального відношення, із врахуванням історичних трансформацій такого) може йти не стільки про звуження чи знищення об’єкту відображення релігії, скільки про віддалення перспективи надприродного рівня буття, віднесення горизонту світогляду людини за межі осягнутого й підконтрольного їй. На мою думку, історія релігії – це історія не вмирання чи знищення Богів (надприродного), а історія їхнього переселення за межі позначеного на карті світу (з поля - на гору, з гори – на небосхил, із небосхилу – на небо, із неба – в трансцендентне). Так Боги чи таємничі сили, які керують людиною й світом, не вмирають. Вони поступово вилучаються із осягнутого людиною (природа, історія, суспільство, економіка, інформація). В релігійній свідомості протягом історично-культурних змін відбувається віддалення таїни глибини буття за рамки освоєного й здобутого, пізнаного й описаного зокрема наукою.

Однак сам дисонанс між двома планами об’єкту релігійного відображення спричиняється не стільки досліджуваністю ближнього плану дійсності, скільки принциповою недосліджуваністю надприродного плану такої, внаслідок чого знання про неї формулюється й утверджується неприйнятним для наукового дослідження чином: аксіоматизацією гіпотетичної надприродної тоталізуючої абсолютності. Саме *принципово неперевірюване припущення* (з точки зору наукового підходу до пізнання) *і стає основою релігійної теорії*. В такий спосіб власне релігійний предмет дослідження (трансцендентний рівень буття) залишається менш залежним від збільшення інформації людини про світ, що її оточує безпосередньо. Аксіоматично висловлене знання про нього та догматично вибудована на цьому ядрі релігійна теорія формують доволі сталий каркас для світоглядної моделі, що й забезпечує протягом тривалого часу її успішне функціонування. Проблема дисонансу стає помітною лише при значному накопиченні й поширенні тієї інформації про оточуючий світ, яка суперечить догматично висловленим релігійним уявленням.

³⁷⁹ Там само.

Не визнаючи за *предметом релігійного відображення* позитивного об'єктивно існуючого (реального) змісту (трансцендентний план буття), радянські вітчизняні релігієзнавці водночас по-різному розуміли його специфіку. Якщо Є.Дулуман переконаний, що предметом релігійного відображення є ті *об'єктивні сили, що панують над людиною в її повсякденному житті і є їй невідчужимі* (хоч такі є предметом відображення й інших форм суспільної свідомості, де усвідомлюються специфіковано відповідним формам), то Б.Лобовик наголошує, що “релігійне світорозуміння, не будучи знанням, пізнавальним відношенням до навколишнього світу, не є і просто видумкою обманщиків і т.п.; воно не безпідставне, не беззмістовне і знаходиться в гносеологічному відношенні до дійсності, будучи відображенням її певних сил”³⁸⁰. Отже, дійсність, яка відображається релігійною свідомістю значно *перевершує* за своїм обсягом та змістом ту дійсність, що, скажімо, є предметом відображення наукового світогляду, бо ж образи релігійної свідомості виявляються “не такими, якими є дійсність, а такими, якою цю дійсність віруюча людина хотіла б бачити”³⁸¹. Відтак *перевершення об'єкту відображення релігійною свідомістю здійснюється за рахунок пропозиційної інформації щодо належного й бажаного буття*. Але трансцендентний план об'єкту релігійного відображення (предметне зосередження пізнавального релігійного відношення) проявлятиметься значною мірою не на рівні буденної релігійної свідомості, а на рівні теоретичному, не в релігійних уявленнях загалом, а в богословських теоретизуваннях.

Також і на думку сучасного українського релігієзнавця А.Колодного (в гносеологічному плані), релігія є не формою вираження безсилля людини перед пануючими над нею зовнішніми силами, а “специфічним засобом її самоутвердження у світі, здобуття нею самої себе. То ж *об'єктом відображення релігії є не щось зовнішнє щодо людини, а саме процес людського самовизначення у світі через віру у свою причетність до світу надприродного, ірраціонального*”³⁸². Такий чітко виражений антропоцентризм релігійного відображення дійсності необхідно призводить до підпорядкування усіх елементів світогляду та пізнавальних релігійних зусиль головній меті – спасінню людини від конечної дійсності.

Звичайно, релігія не є пізнанням (і з цим ми погоджуємося, якщо під пізнанням мається на увазі набуття засобів орієнтації в об'єктивній дійсності без врахування її трансцендентних та ймовірнісних параметрів, які жодним чином не можна перевірити досяжними людині методами і засобами), “але з цього зовсім не випливає, що релігійна свідомість позбавлена гносеологічного відношення до дійсності”³⁸³, адже гносеологічне і

³⁸⁰ Лобовик Б. Цит. праця. - С. 74.

³⁸¹ Там само. - С.25.

³⁸² Колодний А. Предмет релігієзнавства як гуманітарної науки. // Дисциплінарне релігієзнавство. Колективна монографія. За ред. А. Колодного. - К., 2009. - С. 4-8.

³⁸³ Лобовик Б. Цит. праця. - С. 72.

пізнавальне – не синоніми. Оскільки ж *предмет пізнання в науці та релігії – відмінний*, то релігію жодним чином не можна ототожнювати з науковим пізнанням, та й, аби визначити істинність релігійного знання, ми не маємо достатніх засобів верифікації, а релігійних пропозицій забагато й вони різноманітні, для того, щоб встановити, скажімо, критерій “загально визнаності”.

Те, що в радянські часи дослідники релігії зазвичай називали “ілюзорністю”, ми пропонуємо назвати “гіпотетичністю”, “принципово неперевірюваним припущенням” - як найхарактернішою методологічною особливістю релігійної парадигми. Тож *аксіоматизована гіпотетичність надприродної тоталізуючої абсолютності лежить в основі релігійних теорій та усього релігійно-пізнавального відношення до світу*. І саме в цьому головна відмінність релігії як пізнавального відношення до світу від науки.

У своїй націленості на абсолютне і прагненні до цілісної картини дійсності релігійне гносеологічне відношення до світу може бути порівнюваним із філософським, а функціонально – із ідеологічним, але аж ніяк - своєю аксіоматизацією гіпотетичної надприродної тоталізуючої абсолютності. Богослов'я без сумніву може використовувати філософію з метою обґрунтування власних теорій, але не може бути співмірним із філософією за головною своєю методологічною настановою.

Дозволимо собі не погодитися із твердженням Є.Дулумана щодо співвідношення релігії і науки, як “різних форм суспільної свідомості, кожна з яких має свої сфери дії та інтереси, які ніколи не перехреснюються”, бо ж є значна кількість науковців, які отримують натхнення і визначають предмет свого наукового дослідження спираючись на свою релігійну віру. Для них будь-який факт дійсності стає значимим як актуалізація Божої волі. Але повністю погодимось із цим знаним українським релігієзнавцем в тому, що весь досвід взаємодоповнення релігійних та наукових теорій засвідчує, що їх “мирне співіснування” можливе лише за умови, коли наукове знання (без будь-якого світоглядного тлумачення) вписується в релігійну картину світу й набуває релігійної інтерпретації. Тож релігійна свідомість може інтегрувати не заряджене ідеологічно (ідеологічно нейтральне) наукове знання, якщо таке не суперечить (не дисонує) релігійній картині світу. Як історична форма (що має певний час формування) суспільної свідомості, “релігія включала в себе (і цим самим намагалася піднести до ступеня абсолютного) історично обмежені та перехідні істини знання”³⁸⁴, зокрема й протонаукові та наукові. І в наступному протягом тривалого часу “релігія ревно стежила за наукою, намагалась тримати її в певних рамках, не дозволяла втручатися в окремі галузі, особливо ті, що мали важливе світоглядне значення”³⁸⁵.

Є.Дулуман звертає також увагу на спроби заперечення або ж адаптування наукових знань до релігійно-теологічних догм (при їх очевидній

³⁸⁴ Дулуман Є. Цит. праця. - С. 58.

³⁸⁵ Там само. - С. 59.

суперечності)³⁸⁶. За його висновками, зробленими декількома десятками років тому, “час зверхності релігії над наукою і контролю над нею минув, змінилася і тактика ставлення релігії до науки. ... Зараз релігійні ідеологи, які розуміють потреби віруючих мас, зайняті тим, щоб під будь-якими благочестивими приводами відцуратися від абсолютизованих релігійними організаціями примітивних та антинаукових уявлень, дати правдоподібне релігійне тлумачення нових наукових відкриттів. Ця частина релігійників прагне у вік науки знайти місце для релігії. Деякі з них використовують засуджену ними колись теорію двоїстої істини, алегоричне тлумачення Біблії тощо. Вони подекуди спекулюють на деяких труднощах розвитку наукового пізнання. Релігійники використовують те, що наука поки що не може все розказати про дійсність”³⁸⁷.

Та ось сьогодні вже минув й час переможного прогресу науки та претензій останньої на статус світоглядної форми. І ми теж констатуємо як об’єктивно спричинене обмеження релігійної суспільної функціональності сферою моралі, так і її намагання впливати (за можливості) на політичну, економічну сфери суспільного життя, що, хоча й отримали в процесі секуляризації свою автономію від релігійної форми свідомості, та залюбки вдаються до релігійної аргументації за відсутності раціональної. І якщо філософи релігії радянської доби ставили собі за мету “розкриття несумісності самих принципів релігійного та наукового ставлення до дійсності” для визначення “співвідношення цих форм суспільної свідомості і для подолання релігійних передсудів”³⁸⁸, то в наше завдання швидше входить необхідність зрозуміти те, *яким чином і чи можливо сьогодні говорити про перспективи синтезу науки і релігії*, особливо з огляду на ту полеміку, яка розгорілась щодо цього питання між категоричними чи поміркованими представниками релігійного та наукового світогляду і ті надії, які покладають на цей синтез його затяті прихильники й виконавці в релігійних чи наукових колах.

Аналіз співвідношення релігії та науки як пізнавальних систем, демонструє, що в науці (як і в релігії як пізнавальній системі) ми віднаходимо емпіричний та теоретичний рівні дослідження. Якщо для емпіричного пізнання характерною є фактофіксуюча активність, то для теоретичного – сутнісне пізнання, здійснюване на рівні абстракцій (знаряддя: поняття, категорії, закони, гіпотези). Історично як для релігії, так і для науки емпіричне пізнання передуює теоретичному (відчуття й споглядання чи фактофіксація передуює їх осмисленню), але емпіричне пізнання не забезпечує повноцінним знанням. Воно сприяє накопиченню даних спостереження, що призводить до нових завдань перед теоретичним пізнання, і в зворотному напрямку – теоретичне осмислення впливає на ускладнення емпіричного рівня. Як пізнання в релігії та науці починається на емпіричному рівні (з

³⁸⁶ Там само.

³⁸⁷ Там само. - С. 60.

³⁸⁸ Там само. - С. 60.

відчуття, споглядання й фактофіксації), *так і засвоєння релігійних переконань чи наукових знань починається на рівні буденної свідомості* (із загальних уявлень, джерелом яких виступає суспільно-культурний контекст).

Та наступний (методологічний) шлях науки і релігії розходяться. Так, наукове пізнання просувається через накопичення фактів, їх аналіз, формулювання проблеми (питання, з яким суб'єкт пізнання звертається до самої природи, життя, практики і теорії) з метою зосередження пізнавальних зусиль на виявленні необхідного загального правила. Виходячи із передбачуваної відповіді - гіпотези (припущення, що спирається на попередньо набуте знання й впливає з фактів та міркувань які намагаються проникнути в сутність ще недостатньо дослідженої галузі світу) - на поставлене запитання суб'єкт пізнання розробляє дослідницьку програму, у якій визначає придатні засоби та методи набуття необхідної інформації та критерії її перевірки на адекватність, міру особистого втручання в дослідницький процес та ступінь впливу на його результати попередньо врахованих наукових даних. Тож тут суб'єкт пізнання прагне пізнати те, чого він не знає про певний сегмент світу, спираючись на доступну "оптику" (ефективні засоби та знаряддя, розроблені попередниками) й враховуючи при цьому ступінь можливої похибки внаслідок недосконалості використовуваного знаряддя.

Сьогодні, звичайно, важко говорити про очевидну відмінність наукових та релігійних фактів. Факт, як явище матеріального чи духовного світу, що стало удостовереним надбанням свідомості, зафіксованість якогось предмету, явища, властивості чи відношення як здійсненого, необхідно має бути достовірним, тобто осмисленим, обґрунтованим. Тож факти завжди виявляються опосередкованими нашим розумінням та інтерпретацією, і очевидність зовсім не є повною гарантією реальної достовірності факту. Так само опосередковуються правильним розумінням та інтерпретацією (доксальною) релігійні факти. Як наукові, так і релігійні факти повинні бути піддані відбору, класифікації, узагальненню й поясненню перед залученням в науковий чи релігійний обіг. Та якщо основою для наукового аналізу є не одиничний факт, а безліч фактів, що відображають загальну тенденцію, то для релігії надвагомістю може володіти одиничний факт, що був проінтерпретований як вияв абсолютного змісту (наприклад – народження чи воскресіння Ісуса Христа). Саме така унікальність факту, що містить відсилання до абсолютного змісту (чудо) й надає специфічності релігійному емпіричному матеріалу. Тож, *на противагу науці, в релігії саме той унікальний і винятковий факт, який розриває замкнутість природного середовища до вказівки на його надприродну вкоріненість і має цінність.*

Опис і пояснення фактів в науці вимагає максимальної точності, однозначності, простоти, логічності та розкриття суті досліджуваного предмету, *в релігії ж опис і пояснення факту має бути значимим й змістовно вкоріненним в усталеній релігійній картині світу.* Припущення, здогад, що впливає із спостереження нових фактів, породжує в науці гіпотезу, що

поступово піддається модифікаціям і досягає стану найбільш ймовірного припущення. Наукова гіпотеза - це певне узагальнення наявного знання, але тут вона принципово має характер припущення. Ступінь цінності гіпотези визначається рівнем її ймовірності.

Наукова теорія – це вища, обґрунтована, логічно несуперечлива система наукового знання, що дає цілісний погляд на існуючі властивості, закономірності, причинно-наслідкові зв'язки, які визначають характер функціонування і розвитку певної галузі дійсності. Та наукова теорія може змінюватися шляхом включення в неї нових ідей і фактів. Коли в рамках даної теорії виявляють протиріччя, не вирішуване в її межах, то його вирішення веде до побудови нової теорії. *В релігії ж, навпаки, спираючись на принципово неперевірювану гіпотезу щодо надприродного плану буття, намагаються витлумачити будь-який новознайдений факт дійсності, логічно вписати його у “відому” картину світу. Релігійна (внутрішньопарадигмальна основна) теорія прагне залишатися незмінною при віднаходженні будь-якої кількості нових фактів, бо ж саме вона є основою для їх витлумачення, каркасом для цілісної картини світу в яку принагідно дані факти можуть вписуватися.*

Як бачимо, наука – це поступова діяльність людини з вироблення, систематизації і перевірки знань. Людина, яка займається науковою діяльністю, постійно має справу зі складними завданнями, і для того, щоб з ними справитися, їй потрібні вичерпні знання, вироблення яких і є метою будь-якої наукової діяльності. Отримані знання дозволяють пояснити і зрозуміти досліджувані процеси, здійснювати прогнози на майбутнє і відповідні наукові рекомендації. Головна функція науки – пояснення, а завдання – пізнання з метою розсунення горизонтів осягненого світу, бачення природи та самої людини. Натомість, як ми вже наголошували, *головна функція релігії (і як гносеологічного відношення) – спасіння людини від кінцевої дійсності, а завдання – вироблення щонайефективніших шляхів такого із врахуванням надприродного рівня буття. Отже, в основі релігійного пізнання світу лежить припущення (висловлене у формі певного аксіоматизованого уявлення, що поступово набуло теоретичної форми догматизованого вчення) щодо наявності надприродного рівня буття, належного стану речей – усе це з наукової точки зору є гіпотезою. Кардинальна відмінність полягає в тому, що тут ця гіпотеза передбачається такою, яка містить абсолютний зміст, який людина прагне розкрити в тій чи іншій формі. Тож зміст цей жодним чином з релігійної точки зору не є гіпотетичним. Він не здобувається людиною, а людина лише відшуковує придатну форму для його висловлювання.*

Богослови – не картографи місцевості, а підрядники у справі спасіння світу. Крім того, обов'язкова конфесіоналізація богослів'я, а відтак – відмінність аксіоматизовано-догматичних припущень за їх принципової неверифікованості, заважатиме уніфікації такої вихідної фундаментальної гіпотези. Практичне спрямування на спасіння людства та виправлення світу

згідно із релігійно встановленими (доктринально визначеними) уявленнями – це прогностична гіпотеза, якій підпорядковується уся система релігійного світорозуміння й вихідна із такої життєдіяльність віруючих.

Сучасну науку можна визначити як сферу дослідницької діяльності, спрямовану на виробництво нових знань про природу, суспільство, мислення, людину. Переорієнтація головного масиву наукових інтересів із дослідження природного середовища, розвитку техніки та технологій освоєння дійсності на людину та розвиток її інтелекту, творчих здібностей, мислення, спричиняє до розвороту науки до тих систем знань, які цими предметами займались постійно. *Але наукова діяльність в межах власної тотожності необхідно спиратиметься на наукову методологію та функціональність, цільове спрямування та конкретно-наукові завдання.*

З іншого ж боку, якщо раніше наука розвивалася як окрема частина суспільної діяльності, то протягом минулого століття нею стають насиченими усі сфери життя. Але сьогодні наука зіткнулася із проблемою розчинення науково здобутої інформації в суцільному інформаційному потоці й розпорошенні наукових знань на буденному рівні свідомості. Її авторитетність, що була надбана цінністю доказових міркувань, спростовується на цьому рівні свідомості відсутністю безпосередньої “очевидності”, тими некоректними вживаннями науково містких технологій, що руйнують життя в самій його основі. *Буденна свідомість прагне опертися на трансцендентний авторитет та очевидність, отримати безпосереднє підтвердження істинності, відшукати міцний фундамент й прості відповіді на життєво важливі питання, зрозумілі рекомендації щодо ефективних дій, впевненість у правильності своєї діяльності й її оптимістичній перспективі, а не критичний підхід до дійсності й складне розгалуження варіативних пояснень того чи іншого конкретного факту.* На буденному рівні свідомості результати наукової діяльності щонайбільше знецінюються, їхня користь щочастіше видається сумнівною, а формулювання – незрозумілими, предмети – невідомими, знання – непотрібними.

Специфіка наукового пізнання полягає в тому, що воно зрештою є сукупністю деяких пізнавальних процедур і способів організації отриманого знання, які, безсумнівно, носять інтегративний характер. Ця інтеграція, що реалізується в науці, проявляється в тому, що безкінечне багатоманіття реальних явищ, які існують в дійсності, індивідуальних і неповторних, досить успішно описуються жорсткою і кінечною мовою науки. Зведення складного до простого відповідає сутності наукового знання. Та величезна кількість й вузька спеціалізованість наукових програм не сприяє цілісному охопленню якоїсь єдиної (правильної) наукової моделі дійсності. В окремих теоріях ми спостерігаємо систематизацію величезного багатоманіття закономірностей. Тут вони набувають уніфікованого витлумачення на основі невеликого числа вихідних принципів. Та таких окремих теорій є доволі багато й наукове знання людства в усьому багатоманітті його галузевої специфіки та предметної різноспрямованості постійно накопичується.

В усіх формах організації наукового знання здійснюється узагальнений опис дійсності, на основі якого більш глибоко розкривається сутність явища і тим самим відбувається поетапна редукція в напрямку від найменш узагальнених до все більш узагальнених форм опису дійсності. *В теології цей рух спрямований в зворотному напрямку: від узагальненого припущення щодо Бога і світу крізь призму уявлень про Бога, до інтерпретації дійсності відповідним чином.* Навіть у гуманітарних науках інтерпретація дійсності прагне спиратися на знання про дійсність, а вже потім із них виводиться уявлення про загальні речі. Для релігії ж вихідною є гіпотетична реальність, уявлення про яку набуває аксіоматичного характеру.

Відтак очевидним є те, що *співвідношення наукового і релігійного освоєння світу може бути й несуперечливим, адже воно спрямоване на різні предмети* (дійсність чи світ людини з його трансцендентним планом), *спирається на відмінні специфічні методології, має різну пізнавальну мету* (пізнання чи розпізнавання) *й завдання* (адекватне відображення дійсності чи доктринально-правильне витлумачення факту), *використовує різні критерії істинності й методи верифікації та, що не менш важливо, джерела отримання знань, здійснюється принципово різними суб'єктами* (наукова спільнота чи релігійна традиція). Тому, якщо принцип доповнюваності не порушуватиметься при набутті знання про світ між релігією та наукою (вони не виходитимуть за межі притаманних їм предметно-методологічних параметрів), то інформація, пропонована ними, може бути (за бажання, можливості й потреби) узгодженою, адже така в структурі світогляду займатиме різні рівні (фундаментальні переконання про сенс життя людини та її світу й адекватне відображення дійсності, зокрема - природної чи соціальної). Та й запитуваність людською свідомістю наукового знання про дійсність чи релігійних переконань про істинний стан буття відбувається ситуативно. В науковому освоєнні світу людська свідомість націлена на кінцеве й природну дійсність, зовнішню щодо людини (зовнішнє освоєння дійсності через органи чуттів, фіксовані факти, вимірювані процеси). В релігійному освоєнні світу людська свідомість націлена на безкінечне й на природне крізь призму надприродного.

Звідси й *специфічність суб'єкта пізнання в релігійному осягненні світу: саме перспектива трансцендентного абсолютного суб'єкта* (перспектива зростання людини, зокрема й в гносеологічному плані, до досягнення знання абсолютного суб'єкта) – ось те, що характеризує релігію як пізнавальну систему. Істинність та цінність тієї чи іншої настанови, інформації, знання вивіряють його (абсолютного суб'єкта, Бога) точкою зору. Це - гіпотетичний суб'єкт поза досвідною його очевидністю й особистісною присутністю. Відтак і його точка зору є гіпотетичною: вона моделюється з уявлень про його характеристики авторитетними витлумачувачами релігійних вчень. Та саме вона стає провідною у справі обґрунтування істинності та цінності світоглядних позицій, фіксованих елементів світу,

оцінці буттєвих фактів, вона є тією тотальною константою, що визначає дійсність, проголошується абсолютним її мірилом.

Завдяки постулюванню гіпотетичної точки зору трансцендентного суб'єкта (або ж авторитетних припущень щодо такої) релігія як світоглядна форма здатна охопити своїм змістом будь-який елемент дійсності та фактично усе буття повністю. Саме з висоти осягнення трансцендентного суб'єкта відкривається безмежна перспектива відображення дійсності. Точкою зору цього позамежного (гіпотетичного) суб'єкта відбувається гносеологічно-світоглядне виповнення людської нестачі.

Визначаємо ми релігію як соціально-історичний феномен (картина суспільної дійсності), духовний феномен (картина духовного – ідеального, ідейного - світу) чи антропо-гуманістичного буття (картина людини) – ми вказуємо на її гносеологічні характеристики та практичну спрямованість. Саме звідси й випливає розуміння релігії як духовно-практичного феномену. Адже, з одного боку, в релігійних парадигмах моделюється уявлення про належний стан буття, а з іншого – це уявлення провокує оцінку наявного стану речей та певний тип поведінки віруючих (індивідів і суспільних груп), що, зрештою, впливає і на загальний перебіг суспільно-історичних процесів людства. Тому, з нашої точки зору, *релігія – це духовно-практичний засіб освоєння людиною дійсності, перетворення останньої на цілісний (гармонійно-влаштований чи, в усякому випадку, комфортний для виживання) світ, в основі якого лежить його ідеальна модель або ж уявлення про належний стан речей (визначений надприродними силами, існування, характеристики та істинність яких є увіруваними), що й провокує вектор та специфіку діяльності віруючих (індивідів та релігійних груп) і, в такий спосіб, організовує їх суспільне буття, супроводжуючи людство в його історичному поступі.* Віра в надприродне та відчуття зв'язку з ним (як головна специфічна риса) унеможливорює перетворення релігії на політику чи ідеологію. Та ж таки віра суперечить і головній методичній настанові науки.

Третє тисячоліття постає перед нами як специфічна історична доба, що характеризується інформаційним вибухом та збільшенням відповідальності людини перед майбутнім за особистісний вибір програми дій і того уявлення про належний стан буття, яке людина прагне реалізувати. У таку добу стає зрозумілим, за переконанням видатного українського філософа С.Кримського, що “наука потребує соціального контролю, який орієнтує її на служіння суспільному прогресу”³⁸⁹. Та водночас сьогодні людство й не має такої провідної ідеологеми, яка може служити міцним каркасом єдиного цілісного світогляду. Попередня історія просування людства шляхом культурно-цивілізаційного прогресу переконала нас у шкідливості будь-якого панацейного рецепту щодо вирішення світоглядних проблем, особливо за неможливості врахування (незнання) усієї сукупності впливових параметрів формування дійсності. Протягом тривалого часу в історії людства (зокрема в

³⁸⁹ Кримський С. Наука як феномен цивілізації // Кримський С. Про софійність, правду, смисли людського буття. Збірник статей. - К., 2010. - С. 412.

досекуляризаційну епоху) релігія ефективно виконувала роль продуцента міцного світоглядного каркасу, що своєю інтерпретативною силою об'єднував у єдину картину світу усю доступну людині інформацію. Сьогодні ж кількість інформації є неохопною, а варіативність прочитання того чи іншого факту – значнішою ніж будь-коли. Крім того, специфічність релігії, як такої світоглядної системи, що консервує своєю догматизованою теорією те знання людських колективів, яке в момент її формування було контекстуально поширеним (висловленим в конечній формі), унеможлиблюють її безапеляційну чутливість до постійно накопичуваного наукового знання.

Релігієзнавець А.Колодний наголошує: “Ми живемо за умов прискорення суспільного прогресу. Конфесія яка хоче вижити, не відстати, має змінюватися відповідно до нашого часу, його потреб і перспектив”³⁹⁰. Сучасний крах планетарних ілюзій є симптоматикою необхідності зламу основних світоглядних парадигм, що живили ті планетарні ілюзії. А ціла сукупність наявних релігійних організацій створює своєрідний набір застосовуваних людськими спільнотами засобів ідейно-моральної регуляції суспільного буття. Та слід враховувати, що за пропозицією підпорядкування науки релігією прихована небезпека нівелювання самої цілі наукового дослідження об'єктивної дійсності. На думку того ж А.Колодного, “релігія – це позалогічне освоєння людиною своєї причетності до процесів, що відбуваються у Всесвіті і перебувають під впливом якихось Вищих Сил. Центральним для неї є питання самовизначення у світі”³⁹¹. *Релігія – це така форма суспільної свідомості, яка ґрунтується на трансцендентній перспективності розуміння дійсності. В її основі лежить віра в надприродне джерело буття, яке і є остаточною інстанцією надання сенсу конкретним життєвим обставинам. Розширюючи світоглядний горизонт особистості абсолютними ціннісними орієнтирами, що продукуються колективом співвітчів протягом тривалого історичного періоду, релігія вкорінює індивідуальну свідомість в загально визнану значимість, чим провокує належний спосіб поведінки, внаслідок чого суспільна діяльність набуває відносно-контрольованого (скорегованого абсолютними цілями) характеру.*

Неврахування сутності й природи релігії призводить до спотворення її функціонального призначення, затирання методологічних особливостей й підміни власне релігійних завдань іншими. Так, наприклад, автори новоз'явленого у нашому мовному просторі підручника із філософії релігії (сучасна англomовна традиція – за їхнім твердженням), актуалізуючи свою роботу, вважають релігію і релігієзнавство “дисциплінами”, “зсерєдини яких можна підходити до проблематики природи Бога”³⁹². Тут очевидно саме

³⁹⁰ Колодний А. Входування християнства в нове тисячоліття // Колодний А.М. Релігійне сьогодні України: роздуми, оцінки і прогнози. - К., 2009. - С. 16.

³⁹¹ Колодний А. Феномен релігії: природа, структура, функціональність, тенденції. –С. 6-9.

³⁹² Мюррей Майкл, Рей Майкл. Введение в философию религии. - М., 2010. - С. XII.

гносеологічний, більше того – теогносеологічний аспект релігії гіпертрофується. Такі перекося є недопустимими в середовищі вітчизняних академічних релігієзнавців, які дотримуються того підходу до релігії, який вимагає розуміти її як системну цілісність, жоден з елементів якої не може бути поданий за її сутнісну характеристику. З точки зору останніх, “релігія як дисципліна” виглядає нонсенсом в будь-якому випадку: 1) як духовно-практичний феномен релігія має не пізнавальну, а практичну (спасіння людини) мету, вона є засобом здобуття людиною спасіння чи звільнення, а не засобом пізнання Бога, бо ж останнє є лише частковою, допоміжною задачею, вирішення якої сприяє досягненню остаточної мети; 2) теоретичні засоби та методи в релігії, як гносеологічній системі, займають другорядне значення, вони покликані виконувати допоміжну щодо досвідно здобутого “знання” роль: інтерпретувати та адаптувати останнє до різних суспільно-історичних потреб та інтелектуальних запитів; 3) суб’єктом – носієм релігії (релігійної свідомості та діяльності) - є людина (звичайно ж – релігійна) й об’єктом осмислення та перетворення також є людина; та абсолютний (трансцендентний) суб’єкт у цьому духовно-практичному освоєнні буття береться до уваги, його точка зору є вагомою, а може й визначною, хоча вона також передається людиною чи, в будь-якому випадку – людськими засобами; тож знання природи Бога є інтерпретативною підготовкою врахування точки зору абсолютного (трансцендентного) суб’єкта в процесі освоєння людиною й перетворення дійсності. І саме останнє – врахування точки зору абсолютного (трансцендентного) суб’єкта (Бога, надприродної реальності) робить релігію жодним чином неспіввимірною з будь-якими науковими, навіть гуманітарними (зокрема й філософією чи релігієзнавством) дисциплінами: адже у цих системах пізнання точка зору трансцендентного суб’єкта не береться до уваги. *Про релігію ж ми не можемо сказати, що вона є дисципліною, з середини якої підходять до проблематики природи Бога, бо ж вона є духовно-практичним засобом освоєння та перетворення людиною світу та себе згідно з уявленням про належний стан останніх, що передбачає врахування “точки зору трансцендентного суб’єкта” на ці речі, а це, у свою чергу, потребує наявності уявлення про його природу.*

З іншого боку, варто звернути увагу й на те, що релігія може використовувати наукові досягнення для обґрунтування й адаптування релігійних уявлень в певному культурно-світоглядному контексті. Більше того, релігійна парадигма та релігійні концепції, як теоретичні моделі пояснення дійсності, що функціонують в людських суспільствах, можуть бути порівнювані з такими ж науковими моделями, бо ж їм притаманні подібні характеристики.

Загалом же сьогодні ми віднаходимо *різні стратегії доповнення (синтезу) науки і релігії* з метою вироблення цілісної картини світу.

Першу стратегію назвемо *стратегією неприпустимих ототожнень або підміни*, бо ж вона спирається на механізм підміни понять, підміни

значень, підміни статусу знання. Варто зазначити, що для цієї стратегії корисним є розмивання поняття раціональності, на основі чого можна спробувати сумістити науковий та релігійний статус знання, а потім довести, що власне релігійне судження і є знанням, тоді як наукове – завжди припущення. Так, зокрема, будучи прихильником саме цієї стратегії, сучасний російський філософ К. Антонов розмірковує про “людське знання”, яке продукується наукою та релігією. Абсолютно вірно вказуючи на їхню принципову відмінність, він пропонує для взаємоузгодження цих видів знання опосередковувати їх спеціальним філософським аналізом. У своїх міркуваннях науковець зрештою доходить до висновку, що саме “поставивши під сумнів цінність знання як такого, можна обґрунтовано змінити критерії “знання” так, що це дасть нам шанс подати “співзапитувачам віку цього” релігійну картину світу як знання, що володіє головними ознаками знання в сильному смислі: обґрунтованістю, об’єктивністю й загальнозначимістю – в не меншому ступені, ніж знання, що вважається зараз “науковим”³⁹³. В основі цього проекту лежить переконання у неправомірності того, що саме наука вважає себе легітимним інститутом продукування знання й критеріїв істинності такого.

До цієї ж стратегії доречно віднести спроби *підміни методологічних процедур герменевтичними програмами*, що дає можливість замінити пізнання “правильним” витлумаченням. Внаслідок використання такої методики, на нашу думку, й виникає теорія “наукового креаціонізму”, за якої створюється видимість застосування “наукової методології” (насправді ж – інтерпретативної програми, яка, до речі, є конфесійно встановленою, тобто не може бути визнана загальною різними конфесіями) для “дослідження” (правильного роз’яснення) принципово не досліджуваного наукою предмету (творення світу Богом). Для усвідомлення некоректності такого підходу корисним буде звернути увагу на несприйняття так званого “наукового креаціонізму” зокрема й православними богословами³⁹⁴. Так, зокрема, православний богослов А. Тимофеев³⁹⁵ вказує на неприйнятність застосування протестантської методології (“науковий креаціонізм”) для зближення науки і релігії православними богословами: “Біда в тому, що

³⁹³ Антонов К.М. Знание в естественной науке и в религии: философское опосредование. // Богослов.Ru. 30 марта 2008 г. : [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.bogoslov.ru/text/290638.html>

³⁹⁴ Православну позицію щодо “наукового креаціонізму” можна простежити в працях сучасного православного богослова А. Печерного (Печерный Андрей. Творение или эволюция: битва с ветряными мельницами: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.kiev-orthodox.org/site/faithscience/594/>; Печерный Андрей. Творение в развитии : [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.kiev-orthodox.org/site/faithscience/595/>; Печерный Андрей. Вместо послесловия: Два вопроса: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.kiev-orthodox.org/site/faithscience/596/>

³⁹⁵ Тимофеев А., свящ. Креационизм или эволюция? // Киевская Русь. Вера и наука: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://kiev-orthodox.org/site/faithscience/2195/>

багато православних неофітів, психологічно зближуючись з американськими фундаменталістами, досить швидко перейняли їх методологію” внаслідок популяризації в пострадянських країнах англomовної літератури цієї тематики. Для нас важливо, що цей священник розуміє: навіть підміна посилань на сучасні англomовні видання посиланнями на святоотцівську літературу не змінить у працях таких (не)православних богословів протестантської методології, яка є принципово непридатною для православного богослів’я, що довгий час формувало свою традицію і має “правильне тлумачення” Писання (на противагу буквалістському його тлумаченню).

Друга стратегія спирається на *доповнюваність релігійних та наукових систем при чіткому розмежуванні об’єктів, проблем, завдань та методологій*. У цій стратегії доречно виділити декілька базових настанов, якими керуються в процесі її реалізації:

А. Взаємокорекція або взаємоузгодження (богословської та наукових теорій - на теоретичному рівні; наукових та релігійних знань - на буденному рівні) – за цією настановою *релігія та наука як пізнавальні системи продукують властиве їм знання не втручаючись відверто у сферу діяльності іншого, але систематично узгоджуючи* (таке узгодження все одно поступово відбуватиметься в суспільно-історичній дійсності) *свої здобутки, принагідно долаючи протиріччя*. Це методика поступової й систематичної адаптації як наукових здобутків до релігійних світоглядних основ, так і релігійних парадигм в оновлених наукою світоглядних контекстах. Прихильником подібного шляху, на нашу думку, є І.Барбур³⁹⁶, який є автором своєї діалогічної богословської концепції.

Сюди ж наважимося віднести “критичний реалізм” А. Пікока, який наголошує, що узгодження богословської та наукової системи можливе внаслідок спільної для них буттєвої ситуації та спільності тих характеристик, що притаманні моделям дійсності. Звідси й спільність методологій аналізу процесів, що відбуваються з науковими та релігійними моделями³⁹⁷.

Б. Взаємоневтручання – в основі цього підходу лежить *жорстке розмежування релігії та науки як несумісних пізнавальних систем, змішання елементів яких може бути шкідливим для обох*. Прихильників такого підходу легко знайти і в релігійному (крайній варіант: релігійний консерватизм – коли наукові здобутки розглядаються як зазіхання на релігійні істини) і в сучасному науковому середовищі³⁹⁸. Так, зокрема, російський науковець В.Гінзбург переконаний: віра в Бога несумісна з науковим мисленням³⁹⁹. Він звертає увагу, що останнім часом щосильніше

³⁹⁶ Барбур Іен. Религия и наука: история и современность. - М., 2001.

³⁹⁷ Пикок Артур. Богословие в век науки: модели бытия и становления в богословии и науке. – М., 2004.

³⁹⁸ Докинз Ричард. Бог как иллюзия. – М., 2008.

³⁹⁹ Гинзбург Виталий. Вера в Бога несовместима с научным мышлением // Научный атеизм: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: http://atheism.ru/library/Ginzburg_2.phtml

поширюється думка, ніби наука і релігія сумісні й між ними “немає і не може бути конфлікту” та посилено пропагується й стверджується віра в Бога. Але російський науковець наголошує, що “авторами цих статей рухає місіонерське завдання допомогти відродженню релігійності в Росії, де більше 70 років більшовики (комуністи) насаджували войовничий атеїзм”, що здійснювалось варварськими методами, й “ця політика дискредитувала атеїзм, який за своєю сутністю не має нічого спільного із насильством”⁴⁰⁰. Тож “крах ідеології радянського суспільства привів зараз в пострадянському суспільстві до наступу клерикалізму”⁴⁰¹. На противагу тим, хто стверджує, що між релігією та наукою не може і не повинно бути конфлікту, В.Гінзбург наголошує: “Наукове мислення і віра в Бога зовсім несумісні, якщо Бог притягується як засіб “пояснення” якихось процесів чи явищ дійсності”⁴⁰². Віра ж високоосвічених людей носить трансцендентний, нераціональний характер. Будучи прихильником атеїстичних переконань та представником наукового типу світогляду, цей російський науковець стверджує, що, на відміну від релігійно продукованих обнадійливих ілюзій, “розум сильніше і не дозволяє вірити в чудеса, в ірраціональне”. Крім того, він звертає увагу й на значну варіативність релігійних інтерпретацій, що унеможлиблює назвати будь-яку релігійну систему об’єктивною (на противагу науці)⁴⁰³.

В. Щодо настанови *підпорядкування чи спрямоване кооперування*, то вона враховує специфічність релігійної та наукової систем знання, адже тут релігійна парадигма визнається фундаментальною, такою, що забезпечує світоглядний каркас й визначає зокрема й предметне зосередження та проблемне визначення наукових пошуків. Цей метод *трунтується на намаганні виправити уявлення іншого* (наукові знання) *узгоджено із власними переконаннями* (релігійними). Так зазвичай офіційні представники конфесійних точок зору свідомі як унікальності богослів’я в порівнянні з будь-якими іншими пізнавальними зусиллями людини, так і винятковості релігійної свідомості: функціональне призначення релігії (засіб спасіння й духовно-практичного перетворення дійсності, що спирається на трансцендентну визначеність дійсності та перспективу буття) підпорядковує

⁴⁰⁰ Там само.

⁴⁰¹ Там само.

⁴⁰² “Походження життя, еволюція Всесвіту й будь-які інші природничо-наукові проблеми є предметом наукового вивчення, і крок за кроком ми дізнаємося про них все більше й більше в результаті спостережень, експериментів та їх аналізу. Притягувати тут Бога, сказавши, наприклад, що Бог створив живі істоти, значить, по суті, капітулювати, відмовитися від наукового підходу до питання про походження й еволюцію живих організмів. Намагатися почерпнути з Біблії чи інших творів, створених в сиву давнину, якісь відповіді на природничо-наукові питання сучасності є просто абсурдним” [Там само].

⁴⁰³ “Релігій дуже багато... і вибір тієї чи іншої релігії визначається традиціями в сім’ї, впливом проповідників. Наука ж одна для всіх, бо ж вона є об’єктивна. В цьому також не можливо не побачити величезну перевагу науки над релігійними віруваннями” [Там само].

собі і перше, і друге. Богослов'я ж, як теоретична пізнавальна галузь релігії, виступає місіонерським або ж адаптативним знаряддям: “Ми повинні розвивати богословську думку заради масштабного християнського просвітництва, заради повноцінної присутності богослів'я в університетській освіті й науковому дискурсі, заради роз'яснення нашого церковного соціального вчення суспільній еліті”⁴⁰⁴. Його завданням (для досягнення якого використовуються активно здобутки, скажімо, гуманітарних наук) є “явити в новій формі вічну істину як про істинне призначення людини, так і страшну правду про корені антропологічної кризи в гріховних нахилах людини”⁴⁰⁵.

Релігійні лідери розуміють, що сьогодні безглуздим було б відкидати ті досягнення світської гуманітаристики, які поглиблюють знання людської природи, прагнень та сутнісних потреб людини. Оскільки ж метою релігійного освоєння світу є спасіння людини, то в цьому напрямку релігійні форми пізнання можуть кооперуватися із світськими, зокрема й спрямовуючи такі в необхідне русло. Знання ж людства про світ завдяки науковому його освоєнню протягом останніх двох століть значно розширилися й сутнісно трансформувалися. Тому релігійний світогляд не може не враховувати нових параметрів в поданні картини світу – й богослови не повинні бути невігласами, аби не нашкодити релігії⁴⁰⁶.

Але якщо із науковими досягненнями богослови повинні бути обізнаними (*враховувати* їх), а гуманітарне знання вони можуть *використовувати*, то філософія постає такою унікальною пізнавальною галуззю, з якою богослів'я може провадити *діалог*. Безумовно, метою такого діалогу буде розвиток і вдосконалення богослів'я (таким шляхом пройшла свого часу Католицька Церква у своєму намаганні повернути високоосвіченому секуляризованому західноєвропейському світу релігійну істину в 2-й половині ХХ ст.). Оскільки ж “ідеї Просвітництва і секуляризації уже не є сьогодні магістральними для сучасної філософії” і “багато філософів заявляють про свою відкритість до релігійних теорій і практик” та “в боротьбі за людське в людині... звертаються до християнської спадщини”, то нехтувати такою можливістю влити свіжі інтелектуальні сили в справу утвердження релігійного світогляду конфесійні зацікавлені суб'єкти не можуть. Головним тут є завдання “воцерковлення вченого чи філософа”⁴⁰⁷, а

⁴⁰⁴ Владимир (Сабодан), митр. Задачи православного богословия в Украине на современном этапе. Доклад на Десятых международных Успенских чтениях (Киев, 30 сентября 2010 года). - kiev-orthodox.org «Киевская Русь»: Для тех, кто хочет верить разумно. - Главная > Богословие. - Дата публикации: 04.10.2010: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://kiev-orthodox.org/site/theology/2336/>

⁴⁰⁵ Там само.

⁴⁰⁶ І, скажімо, митрополит Володимир наголошує: “Науки розвиваються так стрімко, що тільки безпосередньо знаючи їх сучасний стан, буде можливо формувати такі богословські концепції, до яких вчені віднесуться з належною увагою” [Там само].

⁴⁰⁷ Там само.

мета - світоглядна: “православне богослів’я двадцять першого століття в Україні повинне стати тією закваскою, яка перетворить світогляд народу і суспільної еліти, вчених і філософів, віруючих і священників, тих, хто навчає і хто вчиться”⁴⁰⁸. Науково здобуті знання, що піддалися належній інтерпретації (внаслідок чого не суперечать релігійному світогляду) можуть вписуватися в релігійну парадигмальну картину світу, що сприятиме поширенню релігійного світогляду. Та наукова діяльність повинна бути контрольованою й, за можливості, керованою релігійною парадигмою, що засвідчується активними клерикалізаційними тенденціями в культурі, освіті та науці, зокрема й сучасної України.

С. Сюди ж долучається й настанова *визнання придатного для вписування в релігійну (чи наукову) картину світу знання іншої галузі, за свідомим замовчуванням чи невбачанням суперечної інформації (неакцентуванні на такій)*. Так, зокрема, в ряді богословських галузей можливе опертя на гуманітарну науку (біблеїстика, патристика, соціальне вчення, християнська антропологія чи “богослів’я культури”). Ці галузі богослів’я мають об’єктом свого розгляду емпірично фіксовані факти дійсності (горизонтальний рівень світорозуміння). Суперечність із гуманітарними науками тут виникатиме лише в тому ракурсі, що богословські праці необхідно беруть до уваги й підпорядковують своє дослідження вертикальній визначеності горизонтального рівня (предмет розширений вкоріненням в надприродне) – їхнє світорозуміння залежить й формується богорозумінням. Останнє є тим методологічним принципом, який не узгоджується із науковою об’єктивністю. Він, зрештою, і створює найбільші перепони і в діалогічному порозумінні різноконфесійних богословів. “Ми не хочемо зіштовхувати православний світогляд з наукою,”⁴⁰⁹ – наголошує сучасний православний богослов А.Тимофеев. Та для цього, за його рекомендаціями, слід відрізнити те, “що ж в науці є фактами, що – теоретичними припущеннями (які теж можуть бути верифіковуваними), а що – домислами і впливом ідеології”. А.Тимофеев зазначає, що узгодження богословського знання з наукою не повинне бути поступками тому, що видається за науку⁴¹⁰, а відтак очевидно не узгоджується із православною догматикою. “Людині доступне пізнання цього світу, а тому наука має законне право на існування”. Але є межі науки, де можливості людського розуму “закінчуються”, обмеженими є можливості раціонального пізнання. Та те, “що наука придбала емпіричним шляхом, що може бути перевірене, повинне мати довіру”, адже це довіра до людського досвіду, бо ж і релігійне пізнання спирається на досвід (методологічний шлях узгодження). Та що робити з науковими даними, які суперечать релігійним

⁴⁰⁸ Там само.

⁴⁰⁹ Тимофеев А. свящ. Креационизм или эволюция? // Киевская Русь. Вера и наука: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://kiev-orthodox.org/site/faithscience/2195/>

⁴¹⁰ На його думку, це – дарвінізм, діалектичний матеріалізм, теорія самозародження життя і т.п.

уявленням (пошарове розміщення геологічних залишків суперечить уявленню про творіння)? Їх можна спробувати узгодити із релігійними переконаннями інтерпретативним чином, “та це вже претензія і на наукове пізнання світу, і на певне тлумачення Писання”⁴¹¹, що є неприпустимим.

Щодо третьої стратегії, а саме власне *синтезу релігії та науки*, то говорити про такий тим важче, що синтез передбачає гармонійне поєднання двох співмірних систем, наслідком чого має стати утворення третьої цілісної системи, яка, вбираючи суттєві характеристики двох попередніх, набуває нових специфічних ознак, потреба яких й викликала синтез як такий. Тож *про власне синтез релігії та науки ми можемо правомірно говорити лише на етапі формування нової релігійної парадигми, коли створюване віровчення природним чином вбирає в себе (як елементи в структурі світогляду) те наукове (протонаукове, псевдонаукове) знання про світ, що поширене у відповідному суспільно-історичному контексті (зазвичай на буденному рівні, тобто є спрощеним).*

Щодо перспективності й ефективності тієї чи іншої стратегії поєднання релігії та науки, то нам при цьому імponує висновок російського філософа Л.Мітрохіна, що протистояння науки і релігії багато в чому визначалось ідеологічними мотивами {духовним деспотизмом Церкви – з одного боку, і характерними для європейської традиції претензіями науки на створення всеохопного універсального світогляду (сцієнтизм) – з іншого}. Сьогодні ж, як він нагадує, “переважає думка про те, що компетенція релігії повинна бути обмежена рамками внутрішнього світу людини, а наука - позбавлена абсолютистських світоглядницьких претензій, тобто можна говорити про взаємну доповнюваність релігійної віри і наукового знання як двох вимірів людського буття, що лише в сукупності задовольняють світоглядні потреби мільйонів людей на даній стадії розвитку суспільства”⁴¹².

Стосовно причин, які спонукають сьогодні богословів та представників науки до розробки програм створення синтезу богослів'я і науки, то А.Пікок⁴¹³ називає наступні (розташовуємо за значимістю для нас):

1. Криза фундаментальних основ людського світогляду, зокрема християнських засновків (найперше – сенсу людського існування)⁴¹⁴.
2. Криза світоглядних засновків наукового пізнання⁴¹⁵.

⁴¹¹ Там само.

⁴¹² Митрохин Л.Н. Научное знание и религия на рубеже XXI века: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://vivovoco.rsl.ru/VV/JOURNAL/VRAN/MITROKHIN.HTM>

⁴¹³ Пікок Артур. Богословие в век науки: модели бытия и становления в богословии и науке. – М., 2004.

⁴¹⁴ “Людина, яка живе в ХХ ст., не бачить джерела смислу в християнській релігії (чи в чомусь іншому), якщо вона не співзвучна її розумінню світу, яке сформувалось під впливом науки” [Там само. - С. 15].

⁴¹⁵ “Вчені, які займаються науковими і богословськими пошуками, сьогодні, на мою думку, набули нову якість – смирення, оскільки вони почали краще усвідомлювати як

3. Термінологічна неадекватність релігійних традицій (а відтак і нездатність запропонувати дієвий фундамент світогляду нашого сучасника, чия картина світу була сформульована в науковій термінології).

Тому А.Пікок ставить собі за завдання “переформулювання наших релігійних концептів у світлі картини світу, створеної науками”⁴¹⁶. Цьому може сприяти спільність буттєвої ситуації, у якій сьогодні перебуває наука та релігія.

Щодо спільності буттєвої ситуації, у якій опинились наука та релігія, то ми справді бачимо, що, з одного боку, наука сьогодні наблизилась до пізнання таких об’єктів, наявність яких в дійсності видається сумнівною й неочевидною з точки зору буденної свідомості. Відтак на рівні буденної свідомості ці об’єкти мало відрізняються за своєю пізнаваністю й дійсністю від трансцендентних (надприродних) об’єктів. В будь-якому разі така відмінність є непомітною за відсутності спеціальної теоретичної підготовки. І загал (що сприймає й усвідомлює дійсність на буденному рівні) схильний вибирати такий опис реальності, який є “зрозумілим”, “корисним” й “ефективним”, бо ж і саме розуміння дійсності розмилося, дійсність втекла з-перед очей людини, розчинилась у безмежній сукупності висловлювань (різного походження) інформаційної доби. Замість факту й сучасна наука щочастіше змушена сьогодні працювати з (теоретичним припущенням, моделлю) описом цього факту.

З іншого ж боку, і сучасне богослів’я виглядає з точки зору пересічного споглядача (віруючого на буденному рівні свідомості) як дещо теоретичне, абстрактне, утопічне й нереалістичне: “Навіть з-поміж послідовників християнської релігії богослів’я часто розглядається як діяльність інтелектуалів, чії релігійні погляди іноді викликають сумнів, і які займаються балаканиною зі своєї башти із слонової кістки, ізольованої від дійсного життя й складностей релігійного досвіду рядових віруючих, що живуть в “реальному світі”⁴¹⁷, хоч “віровчення, на яке спираються пересічні віруючі, без сумніву відноситься до того самого богослів’я, навіть в тому випадку, коли воно і не є відносно однорідним”. Та це провалля в розумінні є спільним для науки й богослів’я й виступає насправді проваллям між теоретичним рівнем опису світу (моделлю), та буденним рівнем засвоєння інформації про світ. Як бачимо, в богослів’я та сама проблема, що й в наук у сучасному суспільному просторі – низький інтелектуальний рівень пересічного сприймача, бо ж інформація, яку вони пропонують, може бути сприйнятою лише на високому теоретичному рівні. В іншому ж випадку

обмеженість свого знання, так і шкідливі в соціальному плані наслідки наддогматичного і надзвичайно впевненого, навіть тоталітарного застосування тієї напівправди, яка стосується їхніх наукових пошуків” [Там само. - С. 17].

⁴¹⁶ Пікок Артур. Богословие в век науки: Модели бытия и становления в богословии и науке. – М., 2004.

⁴¹⁷ Там само. - С. 22.

відбувається вульгаризація, неприпустиме спрощення, сплющення об'ємної моделі до її спотвореного відбитку. Як наука, так і богослів'я сьогодні шукають щонайближчий шлях до суспільної свідомості, популяризуючи при цьому теоретичне знання, намагаються довести свою "корисність" суспільству. І ті богослови, які є досить освіченими й далекоглядними, аби зрозуміти загально-світоглядну ситуацію й загально-світоглядну кризу сучасності, прагнуть враховувати теорії, гіпотези і розробки в галузі суспільних наук для вдосконалення власних богословських теорій.

Та до спільності буттєвої ситуації варто віднести й те, що наслідки Нового часу є незворотними. Доказовість залишається головним критерієм підтвердження істинності. Посилання ж на авторитети поступово втрачає свою силу. Відтак і релігійно-богословські теорії, якщо вони прагнуть вижити й бути конкурентно-спроможними в інформаційну добу, змушені набувати нових методологічних прийомів верифікації істинності своїх тверджень, зокрема тих, що були вироблені в процесі розвитку наукової діяльності людства.

З-поміж популярних сьогодні точок зору щодо синтезу релігії та науки можна виділити дві протилежні категоричні позиції: 1) Синтез не лише можливий, але й необхідний для формування цілісного уявлення людини про дійсність і з метою забезпечення достовірною інформацією без ідеологічних зловживань суб'єктів спожиття смислів та знань та для виживання й популяризації релігії і науки в сучасному світі. В такому випадку мова йде про синтез як синтез богослів'я та науки (бо ж обидві ці пізнавальні системи є теоретичними, а тому й співвимірними в цьому плані), що пропонується з метою осучаснення й оновлення людських знань з урахуванням щонайефективніших онтологічних, гносеологічних та екзистенційних програм і проектів. 2) Синтез релігії та науки категорично суперечить їх завданням, є непотрібний і шкідливий для людства. Та між цими двома крайніми позиціями знаходиться цілий ряд прихильників узгодження наукової та богословської теорій (на теоретичному рівні) чи наукових та релігійних уявлень (на буденному рівні) із їх максимальним наближенням.

В будь-якому разі нам слід усвідомити, що можливість і доцільність такого узгодження визначається в кожному окремому випадку значною сукупністю впливових параметрів і стосується конкретних, несуперечливих за своїм змістом й розумінням певної проблеми, концепцій (наукової та релігійної).

Серед впливових параметрів варто враховувати: 1) бажання богословів та спроможність релігійних парадигм адаптувати наукове знання щодо певної проблеми до релігійної картини світу; 2) схильність і готовність з боку науковців узгоджувати здобуті наукові результати із релігійно-парадигмальними очікуваннями; 3) суспільний запит на узгодження релігійних парадигм та наукових теорій, що формується внаслідок поширення й засвоєння загалом наукової інформації та релігійних переконань. Тут в кожному окремому випадку має бути спільною певна

пізнавальна *проблема*, для вирішення якої можлива кооперація між науковими програмами та релігійними парадигмами чи певний дійсний *факт*, стосовно якого можлива така несуперечлива взаємодія.

Всі релігійні парадигми формувалися в певному світоглядному контексті, що мав свій набір базового знання про світ. Тому в їх основі необхідно містяться онтологічні, космологічні та природознавчі відомості, які відповідають уявленням доби і культури, в якій вони поставали. Також внаслідок специфічності культурної доби складався той чи інший *спосіб характерної взаємодії релігії та науки*. Так, зокрема, навіть в християнстві ми можемо виділити премодерну, модерну, постмодерну світоглядну модель, які враховують відмінні уявлення про світ й по-різному взаємодіють із наукою. Для релігійних концепцій премодерну (в християнстві - православ'я та католицизм) характерним є намагання керувати наукою, тримати наукову діяльність (в її предметному та результативному варіанті) в межах релігійної картини світу. Тут релігійна парадигма почувається провідником наукової діяльності (намагається скерувати наукову діяльність в потрібне русло – патерналістичні відносини релігії до науки). В добу модерну релігія (для християнства це протестантизм) та наука постають суперницями, конкурентами або ж колегами у пізнанні світу. Їм легше порозумітися на рівних, адже, згідно богословського бачення, один і той же Автор є творцем і людини, і світу, Біблії та Книги Природи. За таких обставин між наукою і релігією може відбуватися взаємообмін інформацією, більше того – релігійні переконання подеколи надихають на наукові дослідження, якщо останні не суперечать їм (партнерські або ж сусідські відносини між релігією та наукою). Постмодерн схиляє до пошуку ефективності, простоти, корисності, зрозумілості, наближенню до людських щоденних потреб. Відтак, оскільки і наука і релігія мають слугувати людині, то з точки зору релігійних теорій постмодерного походження (для християнства – неопротестантизм), якщо вони це роблять, то між ними немає суперечності. Більше того, ті релігійні парадигми, що зародились в добу постмодерну, уже у своїх теоретичних системах мають закладену сучасну узагальнено-упересічену наукову інформацію (спрощене наукове знання про світ), засвоєну ними із буттєвого контексту (узагальнений опис дійсності, у якому відображено й релігійні переконання й наукові знання пересічного прихильника).

Історія взаємовідносин релігії та науки є складною, адже як різні гносеологічні системи релігія та наука зосереджували свої зусилля на різних предметах осягнення, використовували різні методи набуття знання, різні форми обґрунтування такого, відмінні критерії визначення істинності, методи верифікацій й обґрунтування. *Щонайбільше релігію та науку відрізняє мета пізнавального відношення до дійсності: для науки – отримання адекватного знання про дійсність, в якій перебуває людина, з метою використання його для щонайефективнішого пристосування самої людини чи перетворення середовища для укомфортнення її життя, або ж освоєння тієї дійсності, в якій себе людина знаходить; для релігії – спасіння людини від спотворення в*

дійсності належного (встановленого Богом, відповідного ідеальному задуму останнього, істинного) стану речей.

Як бачимо, другий варіант пізнавальної мети необхідно містить засновковий ідеальний (належний) план дійсності, що відповідає трансцендентній перспективі предмету дослідження. З точки зору науки, яка вбачає об'єкт пізнання лише в межах досяжного людині, така *трансцендентна перспектива дійсності* виявляється надзвичайно довільною гіпотезою, потреба якої для пізнання самої дійсності не є очевидною.

Саме відсутність такої метасистемної (до світу-системи) гіпотези щодо трансцендентного плану буття й лежала в основі проекту наукового типу світогляду, який почав реалізовуватися з доби Просвітництва в християно-європейському культурному середовищі. Цьому сприяли секуляризаційні процеси, внаслідок яких наука здобула незалежність від метатеоретичного авторитаризму релігійних парадигм й інтенсифікувала набуття людством знань про дійсність завдяки відсутності постійної потреби звіряти новоздобуті знання із уявленням про надприродний рівень буття (принципово неверифіковуваною гіпотезою). Однак наука, зосереджуючись у пізнавальному відношенні лише в межах досяжної раціональному пізнанню дійсності, встановлюючи жорсткі критерії верифікації знання та принципово критичний підхід до осягнення світу й прагнучи до однозначності у висловлюванні (описі), втрачає можливість перетворитися на повноцінну форму суспільної свідомості. Для останньої надзвичайно важливою є претензія на всеохопність, що й досягається лише завдяки метасистемній гіпотезі, через яку знаходять своє пояснення ті факти дійсності, які найбільше травмують психіку людини своєю байдужістю до неї: кінечність (смерть, кінець світу), несправедливість, нерозуміння. Саме завдяки релігійній чи ідеологічній метатеорії компенсуються ці гносеологічно-екзистенційні нестачі. Крім того, *якщо наука спирається у своєму поясненні дійсності на теоретичний рівень свідомості й намагається розкрити знання про той чи інший сегмент світу в однозначній термінологічній системі, що вимагає високоосвіченого й спеціально підготовленого суб'єкта засвоєння, то релігія та ідеологія володіють додатними механізмами та засобами (наприклад: символічна багатозначна мова) адаптації своїх теорій до можливості їх засвоєння на буденному рівні свідомості*, яким власне й користується широкий суспільний загал.

Тож внаслідок поступового розвитку науки, вибухового рівня накопичення знань (інформаційна доба), галузевої та предметної диференціації, наука ще минулого століття зіштовхнулася із проблемою можливості поліваріативного прочитання конкретного факту дійсності різними науковими теоріями, розмивання досліджуваного предмету до невимірюваних остаточно параметрів, неготовності суспільного загалу до адекватного засвоєння (нерозуміння) й використання собі на користь (зловживання) науково-здобутого знання. Тому сьогодні наука, в тому числі й гуманітарна, визнала свою обмеженість в аспекті всеохопного пояснення

дійсності. Релігія ж ніколи й не втрачала таких претензій на світоглядну всеохопність, хоч внаслідок вищевказаних секуляризаційних процесів була витіснена світськими формами витлумачення дійсності (ідеологічними, політичними, філософськими) із позицій провідної форми суспільної свідомості до справи особистісного вибору кожної окремої людини. І, зрештою, також зіштовхнулася майже із тими самими проблемами, що й наука: багатозначністю, поліваріативністю, розмитістю предмету, неготовністю чи небажанням засвоювати (зрозуміти) суспільним суб'єктом. Власне кажучи, завдяки тому, що обидві вони сьогодні (і релігія і наука) внаслідок об'єктивних суспільно-історичних обставин втратили привілейоване місце в суспільній свідомості й фактично змушені відмовитися від претензій на одноосібне володіння безсумнівно істинним чи всеохопним знанням про світ, й інтенсифікувались тенденції узгодження науково здобутого знання про світ та релігійно сформованих уявлень про його трансцендентну перспективу.

Щодо складності історичних взаємовідносин релігії та науки і можливості їх синтезу, слід зазначити: якщо на початку свого становлення релігія використовує ту контекстуальну (зокрема й наукову чи протонаукову) інформацію, що є поширеною і визнаною в суспільному середовищі як матеріал для релігійного світогляду (тому суперечність між релігійними уявленнями та науковим/протонауковим знанням тут мінімальна), то в процесі наступного пізнавального поступу людства між релігією та наукою збільшується протиріччя. Так, релігія, зусиллями авторитетних релігійних вчителів, сформулювавши парадигмальну метатеорію та закріпивши її аксіоматику цілою низкою догматичних тверджень, зосереджується на виконанні власне релігійних функцій щодо спасіння людини (зокрема, й через її виховання в певній парадигмі мислення). Наука ж у її історично-відповідній формі продовжує пізнавати довкілля, систематично накопичуючи нову адекватну інформацію про нього та переосмислюючи набуте знання. Зрештою, настає момент, у який виявляється несумісність (неузгодженість) релігійно усталених уявлень про світ із науково здобутою інформацією про дійсність. Щонайбільші проблеми виникають тоді, коли остання загрожує (вказує на неадекватність) релігійній метатеорії (яка знаходиться в основі релігійної парадигми, та з наукової точки зору виглядає принципово неперевіреною гіпотезою) щодо трансцендентного плану буття (наприклад, геоцентрична чи геліоцентрична космологічна модель або ж дарвінівська теорія походження видів та релігійні уявлення про творення світу Богом й центральне місце людини в іудео-християнській традиції). Та така суперечність може бути знешкодженою або ж трансформацією самої релігійної парадигми (критично-інтерпретативне переосмислення метатеорії та наукових знань – протестантизм), або ж поступовою адаптацією новоздобутої наукової інформації про світ до релігійної картини світу (католицизм). Але в обох випадках говорити про синтез тут недоречно, адже мова йде лише про взаємоузгодження різнопланової інформації про світ (або

ж за принципом взаємодоповнюваності, або ж за принципом підпорядкованості). Є й крайні варіанти пропозицій можливих взаємовідносин між релігією та наукою в сучасному світі: керування (коли релігійна парадигма витлумачується не лише як натхнення для наукових пошуків, а й як критерій визначення актуальності наукових проблем та придатності науково-здобутої інформації стати знанням) або ж категоричного взаємовиключення (позиція вчених-атеїстів, які вважають що узгодження наукового знання із релігійною псевдогіпотезою щодо надприродного плану дійсності шкодить пізнанню останньої; чи позиція релігійних фундаменталістів).

Оскільки ж при синтезуванні двох різнопланових систем знань (релігійних уявлень та наукових теорій) ми з необхідністю отримаємо дещо абсолютно інше (третю систему знань), то в результаті синтезу релігії та науки виникатимуть або ж псевдонаукові-псевдорелігійні теорії, або ж поставатимуть неорелігійні парадигми (що ми й спостерігали в минулому столітті). Загалом же специфічний синтез контекстуально-доступної (засвоєної суспільним загалом) різнопланової (зокрема й протонаукової чи наукової) інформації характерний для періоду формування релігій. Це стосувалось і християнства (хоча при його формуванні науки як такої ще не існувало, але були поширеними певні космологічні уявлення, які враховувалися релігійною моделлю дійсності). Та в релігійних чи неорелігійних парадигмах відповідні наукові (чи протонаукові) знання лише беруться до відому при формулюванні основних теорій (Бог, людина, створений світ) та максимально спрощуються для можливості засвоєння релігійної парадигми на буденному рівні свідомості.

У випадку ж взаємодоповнення чи адаптації релігійної парадигми та наукового знання ми можемо говорити лише про поступове взаємоузгодження двох теоретичних систем - богословської та наукової, що здійснюватиметься в кожному окремому випадку між двома конкретними теоріями і стосовно певної пізнавальної проблеми.

Крім того, як ми розуміємо, про перспективи синтезу релігії і науки доречно говорити лише за умови їх співвідношення в порівнюваних формах (функціонально відповідних): чи як форм суспільної свідомості, чи як гносеологічного відношення до світу, чи як пізнавальних програм, чи як систем опису світу. Та щонайчастіше необхідність такої диференціації замовчується, бо ж тоді можна для об'єднання брати непорівнювані форми релігії та науки (релігія як форма світогляду й наука як пізнавальна діяльність), але ми не повинні це називати синтезом, а лише взаємодоповненням. Щонайперспективнішим є об'єднання за принципом взаємодоповнення релігії та науки, якщо перша береться у вигляді специфічної форми свідомості й забезпечує світоглядний фундамент (в основі знаходиться аксіоматизована гіпотеза щодо надприродного рівня – джерела буття, ролі такого в організації світобудови та долі людини, трансцендентні перспективи останньої, яка забезпечує людину морально-

етичними нормами поведінки та ціннісними ідеалами), а друга – у формі пізнавальної системи, що постачає світогляду адекватну інформацію про дійсність, в якій людина безпосередньо знаходиться. Та за таких обставин обидві ці системи мають бути максимально узгодженими, стати несуперечними в плані співвідношення інформації про надприродний рівень буття зі знанням про проявлену дійсність. Саме тоді відкривається перспектива вироблення ефективних програм життєдіяльності людини для досягнення належного стану буття. Тим більше, що таке взаємодоповнення може бути перспективним, бо ж у ньому доповнюються іншою системою слабкі сторони науки чи релігії. Релігійна парадигма, консервуючи контекстуально поширене історично відповідне часу її формування наукове чи протонаукове знання про світ за наступного накопичення такого не може задовольняти інформаційних потреб суспільства повною мірою - це не її завдання. Виконуючи таке, вона дискредитуватиме себе неадекватністю уявлень про дійсність; наука ж, чітко визначившись у предметі й методології, дискредитуватиме себе зазіханням на ті предмети, що лежать поза межами її компетенції, чи світоглядною претензією на всеохопність.

4. Фундаменталізація релігії як основа її самозбереження

Природа релігійного фундаменталізму. Релігійний фундаменталізм існував задовго до появи самого поняття, яке виникло в протестантському середовищі Північної Америки на початку ХХ ст. Історія всіх релігій знає періоди, коли домінували або модернізм, або фундаменталізм як визначальні тенденції в їх розвитку⁴¹⁸. Віднайти абсолютні модерністські чи фундаменталістські епохи в релігієгенезі, підрахувати тривалість кожної з них, чітко їх періодизувати важко. І самі релігії, і суспільство, в яких вони існували, швидко «втомлювалися» як від суровості вимог чистоти віри, так і від безмежної лібералізації релігійного життя, що спричиняло періодичну зміну настроїв та орієнтацій то на фундаменталізацію, то на модернізацію релігій.

Нинішня хвиля фундаменталізації, початок якої припадає на кінець 70-х років ХХ ст., що пов'язують із подіями 1978-1979 рр. в Ірані⁴¹⁹, є природною реакцією релігійного середовища на епоху релігійного модернізму, що призвела до лібералізації віровчень, до розмивання конфесійних кордонів, до відмови від фундаментальних і незмінних положень віри, які були піддані переосмисленню з метою адаптації церкви/церков до нових соціальних і

⁴¹⁸ Гуревич П.С. Фундаментализм и модернизм как культурные ориентации: [Религиозно-политические течения] // Общественные науки и современность. - 1996. - №4. - С. 154-162.

⁴¹⁹ Айзенштадт С. Фундаментализм: феноменологические наблюдения и сравнительные характеристики // Человек. - М., 1994. - №6. - С. 33-44.

духовних умов. Популярними виявилися думки про необхідність якоїсь універсальної релігії або єдиної Церкви, що, як вважали модерністи, мало б зняти міжрелігійне протистояння, яке базується на існуючих різницях в розумінні та інтерпретаціях Бога.

Однак екуменічно-універсалістські проекти зазнали невдачі. Фундаменталізація релігій поступово стає загальною тенденцією в їх розвитку, коли не окремі групи в деяких релігіях звертаються до пошуку та актуалізації первісних основ віри, а масово віруючі люди задумуються над необхідністю очищення релігійних джерел від різних нашарувань і довільних переспівів, повернення до початкових форм співжиття в громадах, взаємин між вірними, відмови від пізніших додавань у віровченні, ускладнень обрядової сфери, жорсткої інституалізації та ієрархії всередині віросповідної спільноти.

Фундаменталізм, що часто чомусь пов'язується лише із радикальними течіями в ісламі, насправді виявляється значно ширшим і складнішим феноменом. Різні енциклопедичні видання схильні визначати його як «тенденцію, що виражає негативну реакцію консервативних релігійних кіл на секуляризацію, тобто емансипацію науки, культури і суспільного життя від релігії, що стало причиною маргіналізації останньої»⁴²⁰. Фундаменталістські по духу течії завжди були присутні в будь-якій релігії, і не як форма соціального протесту, що досі можна почути від деяких дослідників цього явища, а як альтернативні до більш сучасних і новаторських віросповідних ідей, концепцій, підходів в тій чи іншій релігії і до соціальної, і до духовної реальності.

Утримувати вірність незмінній догматиці та зберігати прихильність до ортодоксії за умов постійних викликів релігійній вірі надто складно, особливо в середовищі критично мислячих противників фундаменталізму. Маргіналізовані фундаменталісти драгували ліберальне середовище своїми демонстраціями власної обраності, правдивості у вірі, правильності у житті. Фундаменталізм передбачає суворе дотримання конкретних теологічних доктрин і релігійного способу життя. На відміну від модерністської теології і практики, які дозволяли різні послаблення у сповідванні релігійних істин, виконанні віроповчальних вимог чи моральних правил, фундаменталізм завжди демонстрував непохитну прихильність до встановлених догматів і правил поведінки, незважаючи на зовнішні загрози для своєї релігійної культури.

Для послідовників фундаменталізму як ортодоксальної теорії чи традиціоналістського світогляду їхня непохитність і віра на практиці часто закінчувалися переслідуваннями, стражданнями, а то й стратою. Іноді фундаменталізм використовувався як зневажливий термін, хоча він не має нести в собі негативних конотацій, оскільки свідчить переважно про послідовність і відданість у вірі. Але крайні форми вияву фундаменталізму актуалізують необхідність наукової реабілітації цього поняття з чітким

⁴²⁰ Новая философская энциклопедия: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://iph.ras.ru/elib/3279.html>

означенням реальних і можливих небезпек для суспільства явища *фундаменталізм*.

На думку відомих дослідників фундаменталізму, сам термін ввели в обіг ті протестанти, «для яких неприйнятними були модерністські віяння в протестантизмі і які наполягали на необхідності буквального розуміння Святого Письма»⁴²¹. Він вперше був використаний під час Ніагарської біблійної конференції (1878-1897)⁴²², яка дала визначення тому, що є «фундаментальним» для християнської віри. Зміст поняття доформовувався в процесі публікації дванадцятитомного видання під назвою «Основи» (The Fundamentals: A Testimony To The Truth)⁴²³, опублікованим у 1910-1915 рр. братами Мілтоном та Лайманом Стюарт. Ця серія теологічних статей з'явилася в період гострої боротьби між консервативною і модерністською течіями пресвітеріанства в Сполучених Штатах. Були виділені так звані «п'ять основ» - фундаментальні в християнській вірі:

- Богонатхнення Біблії Святим духом, наслідком якого є непомильність Святого Письма.
- Божественне походження та непорочне зачаття Христа.
- Віра в те, що смерть Христа була відкупленням гріха.
- Тілесне воскресіння Христа.
- Історична реальність Христових чудес, майбутнє повернення Христа у плоті, друге пришествя⁴²⁴.

На кінець 1910-х років теологів консерваторів, які відстоювали «п'ять основ», стали називати фундаменталістами⁴²⁵. Найбільше дискусій викликало перше з п'яти положень. Християнські фундаменталісти приймають Біблію в повному обсязі - як Новий Завіт, так і Старий, вважають її непомильною й історично точною. Серед них вирізняється група «буквалістів», які наполягають на буквальному прочитанні навіть тих місць у Святому Письмі, які інші сприймають як поетичну й метафоричну мову. Особливо це стосується Книги Одкровення (Апокаліпсису).

З часом термін *фундаменталізм* став пов'язуватися з тими течіями євангелістського протестантизму, для яких особливо притаманне сепаратистське ставлення до сучасності та до тих проявів культури, що є, на їхню думку, типовими для сучасного світу, а також до тих християн, які не вважають за необхідне віддалятися від цих проявів. Фундаменталізм як рух в християнстві ставив перед собою мету відновити старі вірування протестантського християнства і самовіддано захищати їх від ліберальної

⁴²¹ Фундаменталізм. Сб. статей / Отв. ред. Левин З.И. – М.-К., 2003. – С. 3.

⁴²² [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: http://en.wikipedia.org/wiki/Niagara_Bible_Conference

⁴²³ The Fundamentals: A Testimony To The Truth: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: http://en.wikipedia.org/wiki/The_Fundamentals.

⁴²⁴ Фундаменталізм. – С. 109.

⁴²⁵ [Електронний ресурс]. – Редим доступу: <http://en.wikipedia.org/wiki/Fundamentalism>.

теології, дарвінізму та інших рухів, які, на думку фундаменталістів, були шкідливими для християнства.

Треба взяти до уваги, що терміни, які використовуються для позначення даного феномену в різних цивілізаційно-культурних середовищах є різними: фундаменталізм, пуританізм, релігійний ренесанс, ревайвалізм, релігійний радикалізм, відродження, повернення, пробудження, піднесення тощо. На визначення змісту і обсягу поняття *фундаменталізм* впливають різні фактори, які при синтезі, зокрема з етнічним чи політичним, набувають якогось певного, особливого виду. Існує багато різних фундаменталістських концепцій і рухів⁴²⁶, які виникають як наслідок фундаменталістської свідомості, впливаючи на актуалізацію останньої. Але релігійний фундаменталізм є найбільш поширеним, а відтак і найвідомішим.

Сьогодні про протестантське походження терміну й первісне існування його в межах євангельських церков фактично забуто, оскільки більш актуальними постають інші конфесійні вияви фундаменталізму – ісламський, іудейський, індуїстський, синтоїстський. Хоча, до речі, для самого протестантизму, ці проблеми не чужі. Можна віднайти відомості і про сучасний православний чи католицький фундаменталізм. При цьому треба погодитися, що фундаменталізація будь-якої релігії, зокрема її віровчення, завжди сприяла процесу конфесіоналізації, будучи основою конфесійного самозбереження певних релігій.

Класичним прикладом тут може бути ранній протестантизм, появу якого не можна зрозуміти інакше, як через спробу фундаменталізації католицизму, прагнення відповісти на обмирщення останнього, який втратив первісні характеристики християнства як спільноти віруючих, де всі рівні перед Богом, де кожний може проповідувати, де святість визнається не за посадою, а за станом духу.

Хрестоматійним випадком фундаменталізації релігії, що призвело до виникнення нової конфесії, а зрештою до формування нової конфесійної ідентичності, є поява в 1830 році в США мормонізму⁴²⁷. Його засновники в обґрунтуванні істинності своєї релігії оперлися на Книгу Мормона, записану нібито на золотих пластинах сином пророка Моронієм і відкритих пророку Дж.Сміту. На відміну від традиційних християнських фундаменталістів, які свої джерела датують першим століттям н.е., мормони у фундамент своєї віри

⁴²⁶ Кудряшова І.В. Фундаменталізм в просторі сучасного світу / І.В. Кудряшова // Поліс. Політичні дослідження. - 2002. - №1. - С. 66-77; Челищев В.І. Феномен фундаменталізму в сучасному світі: історія і форми / В.І. Челищев // Вестник Московського університету. Сер.18. Соціологія і політологія. - 2006. - № 4. - С. 98-116.

⁴²⁷ Докл. див.: Колодний А. Церква Ісуса Христа Святих Останніх Днів. Церква мормонів у світі й Україні. – К.: УАР, 2010; Walter E.A. van Beek. Pathways of Fundamentalization. The peculiar case of Mormonism: [Електр. ресурс]. – Режим доступу: https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/9690/ASC_1241507_030.pdf?sequence=1

кладуть події 600-річної давнини до Різдва Христового. Виходить, що їх фундаменталізм фундаментальніший від загальнохристиянського, бо ж він є новітнім Божим Одкровенням.

Католицький фундаменталізм. Звертаючись до історії Римо-Католицької Церкви, не можемо не згадати фундаменталістську реакцію католиків на рішення II Ватиканського собору. Створене у 1970 р. з ініціативи архієпископа Марселя Лефевра (1905-1991) братство святого Пія X виникло як відповідь «істинних католиків» на модернізацію Католицької Церкви. Від початку це братство мало чимало прихильників і об'єднало католиків-традиціоналістів, які заперечували реформи богослужіння, практику екуменізму, необхідність діалогу з іншими релігіями.

Рух в католицизмі, який виступав проти курсу на оновлення Католицької Церкви, проти аджорнаменто, який прагнув забезпечити цілісність католицизму, його повноту, відомий як католицький інтегризм (від лат. *integer* – неушкоджений). Останній перегукується з клерикалізмом і традиціоналізмом XIX ст. Традиціоналізм був засуджений на I Ватиканському соборі, тому що традиціоналістська недовіра до людського розуму відкривала шлях скептицизму й безбожництву, підривало авторитет Папства. Інтегризм оформився на початку XX ст. як реакція на соціально-християнський рух, що боровся проти модернізму. Після II Ватиканського собору інтегризм очолив архієпископ Марсель Лефевр, якого так і не вдалося переконати в користі модернізму. Інтегризм не йде на жодні компроміси. Вважалося, що на кінець XX ст. священників, прихильників інтегризму, понад було десь 350. Ватикану не вдалося побороти цей рух, тому 2009 року ним було відмінено відлучення від РКЦ єпископів-лефевристів.

Залишаючи поза нашим аналізом чисельні приклади фундаменталізації інших релігій, а особливо ісламу, що неодноразово робилося в літературі і присутнє окремим параграфом і в цій книзі⁴²⁸, визнаємо, що фундаменталізація релігії не обмежується однією традицією. Фундаменталізм як тенденція притаманна всім розвинутим релігіям, які постали перед викликами секуляризованого світу. Нинішня фундаменталізація – це реакція релігії на проблеми, що з'явилися перед традиційними суспільствами наприкінці XX століття.

Для християнства така фундаменталізація обернулася поверненням до євангельських істин, тобто своєрідною неопротестантизацією, харизматизацією п'ятидесятницького толку або консерватизацією віровчення на рівні його історичних ідеологем та доктрин. Пошуки «фундаменту віри», безумовне дослівне прийняття його, відмова від будь-яких раціоналістичних методів пояснень й витлумачень, покладання у пізнанні істини винятково на озаріння через віру, заборона на будь-яку критику Біблії і праць Отців церкви – ось ознаки нового етапу в розвитку релігій, як християнської, так і подібно в інших.

⁴²⁸ Див. параграф М.Якубовича про ісламський традиціоналізм.

Церкви масово почали відмовлятися від модернових напрацювань у сфері соціальних концепцій, синтезу науки і релігії, сучасного прочитання Священних книг та мови богослужінь тощо. В соціальній сфері фундаменталізм релігії означав декапіталізацію суспільних відносин, повернення до ідеалів соціальної справедливості, аскетизму. Суспільство масово зацікавилось фундаментальними християнськими цінностями, прагнучи не тільки сповідувати їх традиційно та ортодоксально, але й керуватися ними у своєму повсякденному житті.

Відомі дослідники релігійного фундаменталізму його присутність вбачають у нових теологіях католиків. Проявами фундаменталізації католицизму вважаються католицький інтегрим у Франції та Італії, існування «Опусу Деї», в доктринах і діяльності яких присутня вірність католицькій традиції, незгода з модернізацією віровчення і політики Ватикану. Як приклади сучасної фундаменталізації католицизму, наводиться теологія звільнення, що знайшло своє обґрунтування в доктринах Г.Гут'єрреса й Л.Боффа, які розуміли традицію як слідування хрестоматійному прикладу Христа.

Проблеми релігійного фундаменталізму мають не лише богословський (теоретичний), але й практичний вимір. Так, зовсім недавно активно в християнському та експертному середовищі обговорювалася мотивація норвезького терориста Брейвіка, використана ним для виправдання здійснених терактів в Осло і на о.Утойа влітку 2011 р. Багато людей вважали, що саме християнський фундаменталізм штовхнув Брейвіка на теракти. Проте, на думку керівників Церкви, християнство, будучи релігією любові, не може надихати злочинну ідеологію. Однак багато європейців, спостерігаючи зміцнення ісламу в Європі, починають думати в унісон з Брейвіком, оскільки не можуть для себе пояснити, чому європейське християнство «сюсюкає по відношенню до демократії, свободи слова, прав людини, гуманітарної допомоги, фемінізму і дозволу на одностатеві шлюби»⁴²⁹. Сама дійсність штовхає їх до фундаменталізації своїх поглядів і поведінки. І не тільки зовнішні загрози (іслам, секуляризм) можуть стати таким повштовхом, але й християнський контекст.

Позиції нинішнього фундаменталізму, який стереотипно засуджується, ще не настільки сильні, щоб змінити сучасні закони, які поставали під впливом модернізації суспільства та релігій і які зараз працюють проти віруючих фундаменталістів, як це сталося із 37-річним німцем Акселем Х., якого звинуватили в викраденні власних дітей, оскільки він хотів виховувати їх в християнському, а не секулярному дусі. Якщо ісламський фундаменталізм сприймається вже як норма, як візитна картка ісламу, що само по собі є помилковим, а тому прагне заперечити такий стереотип сприйняття мусульман, то маніфестації християнського фундаменталізму в західному суспільстві виглядають неадекватно. Будь-які прояви фундаменталізму з боку

⁴²⁹ Шленкин В. О «тамплиере» XXI века: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://baptist.spb.ru/?news/shownews&id=467&t=2>

респектабельних німців чи французів інтерпретуються як недоречність, як маргінальність. Однак, за підрахунками німецьких авторів О. Ламбрехта і К. Барса, кількість християнських фундаменталістів переступила вже мільйонний показник⁴³⁰.

Стурбованість німецького суспільства християнським фундаменталізмом надто велика. На ісламський фундаменталізм реагувати навчилися, а ось що робити із християнським, то це вже проблема⁴³¹. На думку авторів дослідження про християнських фундаменталістів у Німеччині, вони «радикальні, переконливі і користуються все більше зростаючим успіхом. Біблія є основою їх віри і життя, інші релігії вони заперечують, нехристиян прагнуть конвертувати [навернути – ЛФ]. Гомосексуалізм вважають гріхом, секс до шлюбу - небажаним, до еволюційної теорії у них є запитання».

Інші джерела підтверджують зростання кількості фундаменталістів в країнах Європи. Так, М.Ворегер, оцінюючи фундаменталізм, пише: «Німецьке суспільство не сприймає всерйоз те, що християнські фундаменталісти пливуть проти течії ... У той час, як Католицька і Євангельська Церкви в останні роки втратили багатьох своїх членів, число євангелікан (так ще називають християнських фундаменталістів у Німеччині) постійно зростає ... Експерти оцінюють чисельність носіїв подібних ідей у Німеччині біля двох з половиною мільйони осіб»⁴³².

Узагальнюючи різні прояви європейського християнського фундаменталізму, експерти переконані в спільності його форм в будь-якій конфесії, називаючи фундаменталізм «структурною ерессю»⁴³³.

Православний фундаменталізм. Фундаменталізм притаманний і православ'ю, хоча самі православні, особливо в Росії, не дуже люблять обговорювати цю тему. Чисто богословські аспекти фундаменталізму в православ'ї ще слабо досліджені і в релігієзнавстві, яке обережно ставиться до проблеми конфлікту між представниками реформістських і традиціоналістських, а скоріше фундаменталістських, течій цієї конфесії.

Про православний фундаменталізм як явище можна говорити з початку ХХ ст., зокрема з діяльності «Союза русского народа», який увійшов в історію різними за своїм значенням і наслідками акціями та ініціативами. Тут і справа Бейліса 1911 р., і рішення Помісного Собору 1917-1918 рр. про відновлення

⁴³⁰ Mission Gottesreich. Fundamentalistische Christen in Deutschland. by Oda Lambrecht, Christian Baars (Миссия Царствие Небесное: христианские фундаменталисты в Германии [Електрон.ресурс]. – Режим доступу: <http://www.mission-gottesreich.de/index.php/kurzinfo-zum-buch/>).

⁴³¹ Нуне А. Без права на ответ. Германия воюет с христианским фундаменталистом [Електр.ресурс]. – Режим доступу: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=89482&type=view>.

⁴³² Voregger Michael. Bibeltreu, wissenschaftlich und streng gläubig. - 04.10.2009 [Електрон.ресурс]. – Режим доступу: <http://www.heise.de/tp/artikel/31/31215/1.html>.

⁴³³ Там само.

Патріаршества, і повернення до апостольських соборних начал церковного життя. 1917 рік для Російського православ'я став роковим, оскільки розколов Церкву на тихонівців і сергіянців, протистояння яких не завершилося до цього часу, хоч і відбулося офіційне об'єднання двох частин РПЦ, колись поділених за принципом підтримки однієї із названих «партій». Фундаменталісти або загинули від переслідувань радянської влади, або ж були вигнані в еміграцію, де вимушені були прийняти цінності Західного світу, частково трансформуючись. Але й в комуністичній РПЦ, майже повністю керованій владою, існувало два табори: поміркований, налаштований на співпрацю з державою, і ворожий, який не приймав ніяких обіцянок з боку влади і не чекав кращих часів.

Православне відродження періоду демократичних реформ в кінці 80-х рр. м. ст. виявилось дещо неочікуваним для обох «партій». Стихійно почали формуватися різні «партії» в православ'ї, як правило, політичного гатунку. Так з'явилися національно-релігійний фундаменталізм («Память»), фундаменталістські налаштовані релігійні православні братства («Православие или смерть»), «Общество ревнителей памяти митрополита Иоанна», Союз православных граждан тощо), деякі з яких діють і в Україні.

РПЦ шукала своє місце і боролася за особливу роль в політичному житті Росії. Церкві вдалося набути особливого значення культурного стрижня й символу національної ідентичності в Російському суспільстві. Вона не тільки відстояла і утвердила корпоративні інтереси, а й запропонувала власну політичну доктрину - «Основи соціальної концепції РПЦ» (2000 р.)⁴³⁴, де прописала свій ідеал «симфонійних відносин» Церкви і держави, Церкви і суспільства. Церква запропонувала своє, альтернативне світському, розуміння прав і свобод людини, цінностей і моралі. Церковні декларації потрясли уяву безрелігійного росіянина, який побачив в РПЦ істинну Церкву, правдиву віру, ідеал земного устрою⁴³⁵. Теорія «нового Царства Божого» була доповнена доктриною «русской цивилизации», концептуальну і практичну реалізацію якої забезпечував Всесвітній російський народний собор. З часом, завдяки Центру динамічного консерватизму (В.Авер'янов, А.Коб'яков, М.Калашников та інші), з'явилася «Русская доктрина»⁴³⁶, в якій означилися цілі Російського глобального проекту⁴³⁷, доповненого досконалою, з точки зору православних росіян, концепцією «Русского мира».

⁴³⁴ Основы социальной концепции РПЦ [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://patriarchia.ru/db/text/141422.html>.

⁴³⁵ Семенов В. «Основы социальной концепции» Русской церкви как манифест православного консерватизма [Електр. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.pravoslavie.ru/analit/rusideo/socialconcept.htm>.

⁴³⁶ Русская доктрина (Сергиевский проект) / Под ред. А.Б.Кобякова, В.В.Аверьянова. – М.: Яуза-пресс, 2008.

⁴³⁷ Аверьянов В. «Русская Доктрина» – это проект будущего: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: http://www.perspektivy.info/rus/rus_civ/rus_doktrina_proekt_budushego.htm

Згадана вище концепція - окрема тема для дослідження. Про неї вже йшла мова в деяких параграфах книги. До її аналізу бралися богослови і релігієзнавці, політики і політологи, які вважають, що ця концепція свідчить: «Патріарх Кирил... перейшов на позиції крайнього фундаменталізму»⁴³⁸. Аргументуючи вищість східнохристиянської цивілізації у порівнянні з західноєвропейською, концепція «Русского мира» («Русской цивилизации») виходить з протиставлення колективних цінностей християнського сходу західним стандартам свободи релігії та прав людини. Патріарх Кирил постійно виокремлює першість духовного над матеріальним, жертвенність і самообмеження над прагненням земного успіху, вірність істині та ідеалам над життєвою користю, земним добробутом як специфічно російські цінності. Глава церкви прагне знайти в духовному і життєвому досвіді росіян те, що вирізняє їх від інших націй, підкреслити їх особливість, кращість, довершеність. Цим самим патріарх звільняє православних росіян від обов'язку приймати загальноєвропейські цінності, але всяк рекомендує Європі придивитися до традицій Росії, якщо хоче збудувати європейський спільний дім.

Апологізуючи цінності традиційного суспільства, концепція «Русского мира» проголошує Росію і православ'я єдиними носіями істинності, моральності, духовності, вважаючи себе обраними для здійснення місії спасіння всього людства від гріха і криз.

Православний фундаменталізм РПЦ зразка 2008-2010 рр., слушно відзначає Ю.Черноморець, настільки розходиться з помірним консерватизмом «Соціальної концепції» 2000 року, що експертне співтовариство і православні Церкви навіть не можуть до кінця повірити в те, що світоглядна революція в РПЦ відбулася всерйоз і остаточно⁴³⁹. Здравомислячі люди оптимальним сценарієм розвитку подій – як для РПЦ, так і для всіх зацікавлених сторін - вбачають відмову Патріарха Кирила від фундаменталізму, оскільки останній не зможе забезпечити виконання завдань, які об'єктивно стоять нині перед Росією й РПЦ.

Підперте ісламським фундаменталізмом, Російське православ'я виявилось фундаментальнішим від мусульман. В процес фундаменталізації були залучені не тільки церковні структури, але й державні, громадські, партійні, які врешті замкнулися в точці повернення до втраченої Російської імперії. Замість відновлення продуктивних і позитивно перевірених форм суспільного життя, всього його устрою, замість демократизації та гуманізації життєвого простору росіян, формування нового стилю і норм відносин з іншими народами, державами, культурами, в т.ч. і релігіями, Церквою разом із Російською державою запропонований новий тип тоталітаризму – російсько-

⁴³⁸ Черноморець Ю. Християнський консерватизм Патріарха Варфоломея и фундаментализм Патріарха Кирилла: существенные противоречия и угрозы для будущего: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://risu.org.ua/ua/index/expert-thought/analytic/40214>

⁴³⁹ Там само.

православний. Фундаменталізація, яка розпочиналася як відновлення втраченої багатовікової традиції, врешті завершилася встановленням клерикально-олігархічного режиму. Вдалося відродити не кращі взірці православного добродія, аскези, благодійності, містицизму, а найгірші – сріблोलюбство, ліцемерність, розкіш форм, а не смислів.

З критикою такої Церкви виступили не тільки світські росіяни, але й звичайні віруючі РПЦ начолі зі своїми єпископами. «Бунт» Анадирського і Чукотського єпископа Діоміда, якого підтримали й інші ієреї (в тому числі і в Україні в середовищі УПЦ МП), за що й були заборонені в служінні, оцінюється неоднозначно.

У своєму відомому листі 2007 року єпископ Діомід дорікав Церкві за те, що в ній набирає силу "єретичне вчення екуменізму", розвивається духовне угодовство, відбувається підкорення церковної влади мирській, утвердилася "мовчазна згода, замість викриття антинародної політики існуючої влади", виправдання і благословення персональної ідентифікації громадян (ІПН), схвалення демократії. Він критикував Церкву за проведення міжрелігійного саміту, за зверненням до лідерів "великої вісімки", що є, на його думку, "органом мирового масонського правительтва" тощо.

Церква вимушена була визнати, що такі апокаліптичні настрої присутні в ній, що зокрема в монастирях вони найсильніші. Консерватори-монархісти налаштовані на крайній критицизм, аж до критики патріаршої влади. Керівництво РПЦ прагне нині подолати це відсутнє одностайність, хоча фундаменталістські настрої й виступи постійно з'являються в її житті.

Потреба в духовному і церковному оновленні, за що ратують як фундаменталісти, так і модерністи, наштовхується на окостеніння структур традиційної Церкви, на її бюрократичний апарат, який за самою своєю природою є неініціативним, лінивим і байдужим. Після короткого піднесення релігійних настроїв наприкінці ХХ ст., на хвилі яких виникло стільки нових форм духовної роботи, багато рухів, спрямованих на реальне «духовне зцілення», на відчутну допомогу нужденним, приходить пора фундаменталізації, повернення до «джерел», до історичного досвіду, але вкрай реакційного і консервативного. Фундаменталізація, яка для інших релігій поставала як очищення від історичного накіпу церковних звичок, в контексті РПЦ стає ідеологічною зброєю проти інакомислячих в Церкві. В цьому контексті, зокрема, показовим є перевидання старих збірок, які засуджують модерністів, мета яких, на думку правовірних православних, «руйнування Церкви і виготовлення нової всесвітньої релігії антихриста»⁴⁴⁰. Вже традиційно всує негативно згадуються діячі російського релігійного відродження всесвітньо відомі богослови і філософи, зокрема С.Аверінцев, діючі священники, навіть архієреї. Особливо активізувалися біляправославні фундаменталісти, шукаючи ворогів православ'я.

⁴⁴⁰ Кольмагин А. Сети обновленного фундаментализма [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://ej.ru/?a=note&id=11442>

Фундаменталізм – типове явище конфесійного буття. Наївно думати, що фундаменталізм загрожує тільки православ'ю. Це загальна тенденція, яка стосується, зокрема, і протестантів. На міжнародному форумі в Києві 2011 р., на якому аналізувався двадцятирічний шлях протестантських деномінацій пострадянського простору за умов релігійної свободи, представник Білорусі Алесь Дубровський зосередився на проявах фундаменталізму в протестантизмі, що стає трендом (тенденцією), яка існує паралельно постмодерністській філософії. На думку А.Дубровського, фундаменталізм загрожує євангельським віруючим, існуючи, зокрема, в трьох іпостасях, як неодокетизм, стихійний традиціоналізм, "догматовірря", ірраціоналізм і опозиція науковому вивченню Біблії. Протестанти, існуючи на пострадянському просторі відносно вільно лише 20 років, встигли обзавестися і проблемами "історичних" Церков: "Рабське проходження традиції призводить до застою, до духовного омертвіння". Як приклад, наводилися конкретні випадки, коли пастор однієї з білоруських церков забороняє прихожанам своєї церкви взагалі читати літературу⁴⁴¹.

На українських теренах теж активізувалися релігійні фундаменталісти, зокрема так званий Візантійський Католицький Патріархат, що «виріс» з Української правочірної греко-католицької церкви. І хоча самі греко-католики схильні бачити в догнализмі не фундаменталізацію греко-католицизму, а «деструктивну секту гуруїстського характеру, віровчення якої не є християнським»⁴⁴², зміст і форми вимог, які цей патріархат висуває до всіх і вся, збігаються з типовими фундаменталістськими рухами.

Як бачимо, фундаменталізм – це надто об'ємне поняття, яке утримує в собі різні явища, як за змістом, так і формою чи структурою. Його розуміють і як сукупність певних якостей, тоді фундаменталізація постає як процес набуття цих якостей. Іноді визначають як тенденцію. Є думка, що фундаменталізм – це скоріше процес, ніж явище. З теологічної точки зору, фундаменталізм трактується як напрямок думки, дискурс і стратегія для перевірки стану конфесії, а не її доктринальної системи чи завершеного богослов'я. Фундаменталізм є схильністю до певних типів аргументації, до типу реакції на соціальне середовище, а також спрямованість-орієнтація в майбутнє. Щоб зберегтися, фундаменталізм має періодично (а може і безперервно) фундаменталізуватися. Але очевидно, що фундаменталізм – обов'язковий елемент буття всіх релігій, який забезпечує збалансоване існування їх існування в межах хвилеподібних змін тих чи інших тенденцій. Фундаменталізм свідчить про стабільність і повноту церковного життя в один період, але й про консервацію чи навіть застій в іншу епоху.

Говорячи про фундаменталізм, ми зрештою актуалізуємо проблему влади, сили авторитету визначати, що є істинним і законним, а що –

⁴⁴¹ [Електр. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=87939&type=view>.

⁴⁴² Вільчинський о. Орест-Дмитро. Догнализм – прикрите агресивне поганство [Електр. ресурс]. – Режим доступу: Catholicnews.org.ua.

суперечить їм. Фундаменталісти фактично привласнюють собі цю духовну легітимізацію визначеного ними як істинне, божественне, сакральне, правдиве, правильне. Саме фундаменталісти володіють тими ключами, які дають їм право тлумачити тексти, встановлювати їх автентичність, авторитетність, канонічність, визначати, які інституції є бажаними, богоугодними.

Фундаменталізм, вважають його «апологети», конструює ідентичність, оскільки формулює вихідні, незмінні, як йому здається, постулати віри і правила поведінки на основі «згадування» чи «повернення» до фундаментів віри⁴⁴³. Хоча частіше всього відновлюється не саме джерело, а те, що ми хочемо бачити як джерело. Відновити первісну форму якогось віросповідання не вдасться ніколи, оскільки наші знання про нього є обмеженими, препарованими, суб'єктивними. А от завдяки фундаменталізації як процесу адаптації та асиміляції, як способу «йти в ногу з часом», дійсно, можна зберігати, примножувати або корегувати набуту раніше ідентичність. Орієнтація фундаменталізму на традицію відображається в ідеології «сталості в змінах», незважаючи на величезні перетворення, як в її контексті, так і в самих фундаменталістських структурах.

Фундаменталізація вчення, обрядової сфери, системи співжиття вірних та управління ним досі убезпечувала конфесії від розмивання істинного вчення, від його викривлення, від несправедливого виконання основних вимог і релігійних обов'язків. Завдяки фундаменталізації якоїсь з релігій виявляються причини кризи суспільства, падіння його моральності, зниження рівня духовності людей, входження людства в економічні і соціальні колапси. Ті, хто поділяв такі думки, тобто прихильники фундаментальних віроповчальних положень, очищали та зміцнювали ортодоксальне ядро всередині вже існуючого віросповідання, а зрештою сприяли конфесійному самозбереженню, оскільки посилення на історичний досвід, вічні цінності, чистоту «віри батьків» більш переконливіші, ніж теперішні вигоди. Ті ж, хто прагнув і добивався змін, творили нові конфесії і нові ідентичності, що свідчило про духовно-релігійний потенціал людства, яке покликано не тільки зберігати, але й розвивати свої духовні світи, представлені в тисячі існуючих і майбутніх традиціях.

⁴⁴³ Умнов А.Ю. Вечное возвращение: Фундаментализм как скрытая тенденция развития цивилизации // Независимая газета: Прил. НГ-Религии. - 1999. - 6 окт. (№7).

5. Ісламський традиціоналізм за умов процесів глобалізації

Іслам в умовах глобалізації. Суннітський традиціоналізм, позначений у науковій та апологетичній літературі терміном «салафізм» (араб. *салафійя*), належить до найвпливовіших сучасних мусульманських рухів, який декларує принципову визначеність ісламського віровчення виключно Кораном і Сунною. Віроповчальні доктрини, вироблені традиціоналістами протягом багатьох століть, виступають як вагома основа багатьох ідеологічних течій, суспільно-політичних організацій, військових та громадянських рухів. Започатковане Мухаммадом ібн'Абд аль-Ваггабом (1703-1791 рр.) та його послідовниками релігійне відродження, яке мало суттєве значення для історичного розвитку Близькосхідного регіону, сприяло появі Королівства Саудівська Аравія, релігійні кола якого істотно впливають на мусульманську умму всього світу, використовуючи, зокрема, й факт розміщення на їх теренах основних мусульманських святинь. Поширення традиціоналістичних поглядів, обґрунтованих численними посиленнями на середньовічні тексти, виявляється практично в усіх регіонах розселення сповідників ісламу, формуючи світоглядні орієнтири мільйонів осіб. Успадковані від Середньовіччя й реінтерпретовані уявлення про реалізацію віроповчальних норм ісламу в політиці, економіці та інших сферах суспільного життя виступають реальними чинниками, історичну роль яких не лише на Близькому Сході, а й загалом у світовій геополітиці важко перебільшити.

За таких умов цілком зрозумілим стає той факт, що корпус апологетичних текстів ісламського традиціоналізму, широко представлений у сучасному релігійному середовищі, став предметом уваги ісламознавців різних країн ще в середині минулого століття. Визріває низка актуальних наукових запитів, зокрема й тих, що стосуються потенційного впливу традиціоналізму на розвиток не лише мусульманських, а й західних суспільств, де постійно зростає чисельність сповідників ісламу. З іншого боку, відкритою залишається й проблема того, наскільки салафізм здатний адаптуватись до гіпердинамічних змін сучасного світу та які саме доктрини можуть зазнати змін у цьому процесі.

Серед чималої кількості підходів, спрямованих на вивчення впливу глобалізаційних процесів на релігію загалом, виокремлюються дві загальні позиції. Окремі науковці схильні розглядати глобалізацію як вагому підставу міжрелігійної взаємодії, яка, спираючись на «загальнолюдські» цінності, забезпечить мирне співіснування різних світоглядів, створить умови для більш ширшого та відкритішого розуміння власної ідентичності. Інші дослідники, критичніше оцінюючи природу глобалізаційного процесу, наголошують на негативних наслідках уніфікації культурних цінностей різних цивілізацій, стверджуючи, що в дійсності відбувається не стільки взаємоінтеграція, скільки витіснення одних культур іншими. Так, глобалізація може розглядатися як «вестернізація», тобто нав'язування т.зв. «західних цінностей», зокрема й політичних.

Не можна не згадати й альтернативний підхід, на якому наголошують деякі мусульманські автори. Американський дослідник А.Акбар розглядає сам іслам як глобалізаційне явище, де інтегровані різні культурні та економічні феномени. Такою, на його думку, була ісламська цивілізація доби Середньовіччя, де функціонувала загальноновживана арабська мова, існували спільна правова та економічна система, розвивалася єдина, забарвлена релігією культура⁴⁴⁴. Опис процесів, які нині мають назву «глобалізаційних», зустрічається й у працях деяких середньовічних арабських мислителів, зокрема Абд ар-Рахмана ібн Хальдуна (1332-1406 рр.)⁴⁴⁵. Відтак, деякі мусульманські автори намагаються дати помірковану оцінку сучасним політичним та економічним процесам, наголошуючи не просто на допустимості відповідних ісламу глобальних змін, а навіть на їх необхідності задля «спільного інтересу» (*масляха*) мусульманської *умми*. Стрімкого поширення набуває т.зв. «ісламський банкінг»⁴⁴⁶, активно розвивається «мусульманський» сегмент Інтернету та медіа-комунікацій загалом, з'являється все більше різних виробів категорії *халяль* («дозволене»).

У межах означених позицій по-різному розглядається й питання про те, яким саме чином релігія включається у глобалізаційний процес, адже сама «глобалізація» априорі виявляється швидше як «позитивний» (економічний, політичний), ніж «ідеальний» (світоглядний) процес. Як свідчать різні академічні підходи до вивчення проблеми, релігія, як феномен історичного розвитку людського суспільства, може осмислюватись крізь призму характерної самостійності, впливаючи, в залежності від обставин, на інші сфери людського буття⁴⁴⁷. За таких умов релігійні явища (у тому числі й пов'язані з глобалізацією) здатні позиціонуватися виключно як маркери різних функцій соціального розвитку.

Виходячи з таких передумов, соціально-політичні доктрини, проєктовані у поле зорієнтованої на віру метафізики, розглядаються деякими теоретиками релігієзнавства винятково як набір прагматично орієнтованих символів, «фікцій» (*fictions*)⁴⁴⁸. Проте, як показують окремі дослідження, прихильники обох теоретичних позицій – як феноменологічної, так і соціологічної – однозначно констатують все більший вплив сучасних медійних технологій на релігійну свідомість віруючих. Доступність електронних версій текстуальних

⁴⁴⁴ Akbar A. Ibn Khaldun's Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today. // The Middle East Journal. - 2002. - Vol. 56. - № 1. - P. 20-45.

⁴⁴⁵ Якубович М. Ісламська перспектива глобалізації в контексті соціологічного вчення 'Абд ар-Рахмана ібн Хальдуна. // Іслам і сучасний світ. - К., 2009. - С. 243-263.

⁴⁴⁶ Islamic finance assets may top one trillion dollars: [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <http://www.hurriyetdailynews.com/n.php?n=islamic-finance-assets-may-top-one-trillion-dollars-2010-06-14>.

⁴⁴⁷ Waardenburg, J. Muslims as Actors: Islamic Meanings and Muslim Interpretations in the Perspective of the Study of Religions. - Paris, 2007. - P. 2-28.

⁴⁴⁸ Cordry B. A Critique of Religious Fictionalism // Religious Studies. - 2010. - №. 46. - С. 77-89.

першоджерел віровчення, історичних коментарів та інших документів дозволяють зацікавленому сповіднику більш широко та більш критично розглянути власну віроповчальну традицію, налагодити зв'язки зі своїми однодумцями (наприклад, крізь соціальні мережі), взяти анонімну участь в актуальних дискусіях (користуючись численними форумами) та ін. Таким чином, у соціальному аспекті засоби масової комунікації функціонують як посередник між «текстуальною» складовою релігії, тобто сукупністю доктринальних позицій, та «реальною» дійсністю, сферою практичної адаптації віровчення.

Оскільки в цьому параграфі мова йтиме про мусульманський традиціоналізм (*ас-салафійя*), де вагому роль відіграє присутність у релігійному дискурсі історико-екзегетичних матеріалів, то гадаємо, що найбільш адекватним підходом для оцінки цього складного феномену буде відмова від широко репрезентованих у науковій літературі традицій — як культурного редукціонізму, обмеженого дескрипцією проголошуваних традиціоналістами доктрин, так і європоцентризму, прихильники якого розглядають соціально-політичні вчення ісламу винятково як «фікцію», потенційно загрозливу для «глобальної безпеки»⁴⁴⁹.

Як справедливо відзначає Г.Марранчі, після трагічних подій 11 вересня 2001 року з'явилося чимало псевдонаукової та публіцистичної літератури, присвяченої тематиці мусульманського «фундаменталізму»⁴⁵⁰. Наприклад, вже наприкінці 2001 року, тобто заледве через три місяці після згаданих подій, у італійському видавництві «Antares Editrice» з'явилася книга М.Феррері та М.Мінео із красномовною назвою «Терор, що йде від ісламу. Ісламський тероризм вчора й сьогодні»⁴⁵¹. Коротко виклавши історію політичного терору та ізраїльсько-арабських війн, автори популярно розповідають про віровчення та розвиток ісламу⁴⁵². Інша половина книги цілком присвячена терактам 11 вересня, біографічним подробицям життя Усами бін Ладена, виникненню «Талібану» та інших мусульманських воєнізованих рухів ХХ ст.⁴⁵³ Оскільки за приблизно такою ж схемою будується й багато інших праць, у малознайомих із темою читачів (а саме на таку аудиторію ринок спрямовує подібні «дослідження») складається враження, що феномен, означуваний авторами як «ісламський тероризм» виступає в якості закономірного розвитку ісламу, і що *джігад* у популярному, західному розумінні — це ледь не єдина мета ісламського віровчення. Не заперечуючи того факту, що згадані авторами мусульманські рухи справді декларують війну проти своїх опонентів як спосіб

⁴⁴⁹ Cordry B. A Critique of Religious Fictionalism // Religious Studies. - 2010. - №. 46. - P. 85.

⁴⁵⁰ Marranci G. Understanding Muslim Identity: Rethinking Fundamentalism. - Houndmills, 2009. - P. 51-78.

⁴⁵¹ Ferreri M., Mineo M. Il Terrore Viene Dall'Islam: Il Terrorismo Islamico Ieri e Oggi. - Palermo, 2001.

⁴⁵² Див.: Там само. - P. 11-17, 18-56, 57-89.

⁴⁵³ Там само. - P. 90-152.

вирішення соціально-економічних та політичних проблем мусульман в різних регіонах світу, вкрай важко погодитись із однозначністю вказаного підходу, для якого характерні спрощення та безпідставні узагальнення.

Широкого розповсюдження набуло й чимало релігійно маркованих понять типу «джигадізм», «політичний іслам» та «ісламський тероризм», легальність яких досі залишається предметом гострих дискусій. Більшість представників наукових кіл, навіть визнаючи смислову обмеженість та політичну ангажованість цих термінів, наголошують на класифікаційному ефекті їхнього вжитку, що нібито дозволяє відокремити іслам як релігійну систему від тих чи інших політичних процесів. Натомість мусульманська апологетика оцінює атрибуцію предикату «ісламській» до різних негативних явищ критично, паралельно стверджуючи, що немає реальних підстав ділити іслам окремо на «політичний», «економічний», «світський», «радикальний» тощо⁴⁵⁴.

Намагання протиставити одні витлумачення ісламського віровчення іншим як більш «правильним», ігнорування автохтонного ісламського тезаурусу релігійних понять, нерозуміння розвинутих у мусульманській культурі співвідношень релігійного та політичного та багато інших недоліків, характерних для європоцентричного підходу, характеризують і вивчення салафізму — суннітського традиціоналізму. Погоджуючись із певною невизначеністю у різних контекстах вжитку означеного поняття, ми спробуємо дати загальну оцінку сучасному розвитку цього надзвичайного складного та багатогранного феномену ісламської релігійної культури, розглянувши, серед іншого, історико-соціологічне та доктринальне коріння розвитку традиціоналізму, а також його характерні вияви в умовах глобалізаційних процесів у релігійному середовищі.

Поняття «мусульманський традиціоналізм» у релігієзнавчій літературі. Оскільки відродження мусульманського традиціоналізму відбувалося у новочасний період, значимість цього феномену привернула увагу дослідників лише у ХІХ столітті. Одним із перших європейських науковців, хто звернув увагу на відродження салафізму, був видатний український вчений Агатангел Кримський (1871-1942 рр). У короткій статті, вперше опублікованій 1912 року, дослідник дав цілком справедливу оцінку *ваггабізму* як суннітського руху, що закликає до неухильного виконання релігійних норм такими, якими їх бачив Пророк та його сподвижники⁴⁵⁵. Дещо пізніше, вже у 30-их роках м. ст., виходить друком стаття німецького сходознавця Й.Фука, в якій мусульманський традиціоналізм (*traditionalismus*)

⁴⁵⁴ Джа'ман А. Мусталяхат аль-'Іслам фі ль-'Аср аль-Хадір. // Ан-Нашра. - 2007. - № 39. - С. 39-43.

⁴⁵⁵ Крымский А. Е. Ваххабиты // Древности восточные. Труды Восточной комиссии Имп. Московского археологического общества. - 1913. - Т. 4. - Отд. 2. - С. 55-57.

розглядається як цілісна й неперервна традиція, пов'язана із розвитком мусульманського права⁴⁵⁶.

На істотних зв'язках між середньовічним салафізмом та новітнім ваггабізмом наголошують й сучасні західні і східні дослідники ісламу. Концептуальний погляд на мусульманський традиціоналізм як своєрідну мусульманську «ортодоксію», що сягає корінням часів Пророка, загальноприйнятий також в апологетичних колах, зокрема саудівських.

Відомим є той факт, що організація мусульманської релігійної практики не передбачає існування будь-яких інституцій, подібних на католицьку чи православну церкву в християнстві. А тому поняття типу «ортодоксія», «правовір'я» чи іншого роду терміни, які позначали б мейнстрім релігійного життя, навряд чи можуть адекватно відобразити повноту соціального буття сповідників ісламу. Утім, як відзначає іспанська дослідниця мусульманських доксографій М.Фієрро, термін «ортодоксія» може бути вживаний стосовно суннітського ісламу, але в «динамічному», а не «статичному» розумінні. Оскільки сунніти постійно апелюють до спадщини раннього ісламу, «ортодоксальність» набуває рис не стільки явища, скільки процесу⁴⁵⁷, характерного для різних історичних періодів, географічних та цивілізаційних меж.

Квінтесенція такого підходу відображена у численних хадісах: «Я залишив вам дві речі. Якщо ви будете триматись їх, то ніколи не зійдете з прямого шляху: Боже Писання та мою Сунну», «Слухайтеся та коріться, навіть якщо [правителем] буде чорношкірий раб. Хто з вас проживе довго, той побачить великі протиріччя, тож тримайтеся моєї сунни та сунни праведних халіфів. Схопіться за це щонайміцніше, адже з'являться запроваджені справи, а кожне нововведення – омана!»⁴⁵⁸. Полемізуючи із іншими напрямками ісламу, сунніти підкреслювали свою прихильність чотирьом «праведним халіфам», Абу Бакру (632-634 pp.), 'Умару (634-644 pp.), 'Усману (644-656 pp.) та 'Алі (656-661 pp.), фактично розглядаючи політичне питання як важливу підставу для визначення «ортодоксальності». Згодом, вже у добу активних теологічних дискусій, набула свого завершеного вигляду й віроповчальна доктрина, відображена, зокрема, у «Віросповіданні» Абу Джа'фара ат-Тахауві (853-933 pp.)⁴⁵⁹.

В автохтонній релігійній термінології, вживаній представниками суннізму, «ортодоксія» позначається терміном *агль ас-сунна уа ль-джама'* («прихильники Сунни та громади»). Слід, утім, зауважити, що поняття «громада», триматись якої закликає у численних хадісах сам Пророк,

⁴⁵⁶ Fuck J. Die Rolle des Traditionalismus im Islam // Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft. - 1939. - № 93. - P. 1-32.

⁴⁵⁷ Fierro Maribel. Religious Dissension in al-Andalus: Ways of Exclusion and Inclusion // Al-Qantara.- 2001.- № XXII. - P. 464.

⁴⁵⁸ Ібн Абд аль-Барр. Джаміу' байан аль-'ільм уа фадлі-гі. - Ар-Ріяд, 1994. - С. 1151.

⁴⁵⁹ Ат-Тахауві Абу Джа'фар. Байан 'ақида агль ас-сунна уа ль джама. - Бейрут, 1995. - 32 с.

витлумачувалося апологетами суннізму по-різному. Хадісознавець Абу 'Іса ат-Тірмізі (824-892 рр.), наприклад, розумів під *джама'* «правників, вчених та знавців хадісів», згадуючи й перших двох халіфів та інших релігійних авторитетів⁴⁶⁰. Андалузський доксограф Абу Ісхак аш-Шатибі (пом. 1388 р.) нараховує п'ять інтерпретацій цього важливого поняття: «мусульмани загалом, які протистоять ересям», «правники-муджтагіди», «сподвижники Пророка», «усі прихильники ісламу», «мусульмани, які коряться одному еміру». Сам аш-Шатибі робить наступний висновок: «*джама'* позначає зібрання навколо імама, який тримається Писання й Сунни. Зрозуміло, що зібрання навколо того, хто суперечить Сунні, виходить межі поняття *джама'*»⁴⁶¹.

Керуючись такими принципами, суннітські апологети й доксографи не розглядали *агль ас-сунна аль-джама'* як неподільну «ортодоксію», але підкреслювали внутрішній поділ. 'Абд аль-Кагір аль-Багдаді (980-1037 рр.), наприклад, поділяв суннітів аж на вісім «категорій» (*аснаф*)⁴⁶². Утім, кожна «категорія» ототожнювалася 'Абд аль-Кагіром з певним родом діяльності (наприклад, теологи-муттакаліми, правники, бійці-мурабіти, граматика, екзегети), а не з утворенням окремої «секти» (*фірка*). Найширше доксограф розповідає про представників мусульманського права (*фікх*), які, серед іншого, «славлять праведних попередників (*ас-саяф ас-саліх*) громади»⁴⁶³. До найвідоміших представників цієї групи аль-Багдаді відносить імамів-муджтагідів, тобто епонімів різних мазгабів та їхніх учнів – Маліка (712-796 рр.), Абу Ханіфу (699-767 рр.), Ахмада ібн Ханбала (780-856 рр.), аш-Шафі'ї (767-820 рр.), аль-Ауза'ї (707-744 рр.), ас-Саурі (716-788 рр.), Абу Лайла (пом. 765 р.) та *загіритів*⁴⁶⁴.

Відтак «серцевиною» суннізму виступають *асхаб аль-хадіс* – «прибічники хадісів», правники та знавці переказів, які знаходилися біля витоків розгалуженої правової та віроповчальної доктрини суннізму. Ціла плеяда вчених, яка свого часу опонувала Омейядам (661-750 рр.), відіграла особливу роль у мусульманському світі за часів *міхні* («випробування») халіфів-му'тазилітів (IX ст.), своєрідної «інквізиції», розгорнутої вже Аббасидами. Класичним прикладом спротиву з боку *асхаб аль-хадіс* є життєвий шлях уже згаданого правника Ахмада ібн Ханбала, засновника ханбалітської релігійно-правової школи, який, зазнавши численних

⁴⁶⁰ Абу Му'аз Тарік. 'Ақида агль ас-сунна уа ль-джама' лі ль-імам Абу 'Іса ат-Тірмізі.- Ар-Рійад, 2000. - С. 51-57.

⁴⁶¹ Аш-Шатибі Абу Ісхак. Кітаб аль-'Іттісам. - [Б.м.]: Мактаба ат-Таухід, [Б.д.]. - Т. 3. - С. 311.

⁴⁶² Аль-Багдаді Абу Мансур. Аль-Фарк байна ль-фірак. - Аль-Кагіра, 1988. - С. 272.

⁴⁶³ Там само.

⁴⁶⁴ Там само. - С. 273.

переслідувань і тортур, не відмовився від своїх переконань, зокрема й вчення про нествореність Корану⁴⁶⁵.

Як відзначає К.Мелхерт, 8 та 9 століття були часом найзапеклішого протистояння між *асхаб аль-хадіс*, які спиралися на суто текстуальну аргументацію віровчення, а також *асхаб ар-рай* («прибічники [індивідуального] погляду»), які апелювали до раціоналізму⁴⁶⁶. Натомість російський дослідник М.Романов, аналізуючи одну із праць видатного представника *асхаб аль-хадіс* Абу ль-Фараджа ібн аль-Джаузійя (1116-1201 рр.), переконливо доводить, що «прибічники хадісів» «протиставляли раціоналістам не «буквалізм» та «формалізм», а альтернативну систему аргументації, яку можна розглядати і як оригінальний метод пізнання соціальної реальності»⁴⁶⁷.

У суннітському середовищі поширювалося чимало переказів, які конструювали власну ідентичність *асхаб аль-хадіс*⁴⁶⁸. В одному з них Ахмад ібн Ханбал, уже згадана ключова фігура серед «прибічників хадісів», ототожнює *асхаб аль-хадіс* із *абдаль* – з постійним числом праведників, яке не змінюється⁴⁶⁹. Фактично в межах ханбалізму доктрина *асхаб аль-хадіс* набула особливого значення, трансформувавшись у цілісний метод суннітського віровчення. Правник Абу ль-Вафа' ібн 'Акіль (1040-1119 рр.), намагаючись підкреслити внутрішній інтегративний зміст цієї доктрини незалежно від політичних переконань, відзначав: «Для мене сунніт – це не той, кому подобається Му'авія та Йазід, Абу Бакр та 'Умар... сунніт для мене – це той, хто йде слідами Пророка та вчиняє у відповідності до *фатв* правників»⁴⁷⁰.

Оскільки центральне місце у методологічних принципах *асхаб аль-хадіс* власне й посідала Сунна, вивчення якої ототожнювалося із процесом набуття релігійних знань (*'ільм*), «традиція» (*накль*) як сукупність віроповчальних текстів перетворилася на основу релігійних наук. Враховуючи цей факт, ще у класичну добу сходознавчої науки «прибічники хадісів» отримали назву «традиціоналістів».

Одним із перших науковців, хто дав комплексну оцінку *асхаб аль-хадіс*, був німецький науковець Йоганнес Фук (1894-1974 рр.), який 1939 року

⁴⁶⁵ Аль-Джабрі Мухаммад. Аль-Мусаккіфун фі ль-хадара аль-'арабія: міхна ібн Ханбал уа накба ібн Рушд. - Бейрут, 2008. - С. 349.

⁴⁶⁶ Melchert Christopher. The formation of the Sunni schools of law, 9th-10th centuries C.E. [Текст] / Christopet Melchert. - Leiden, 1997. - P. 1-32

⁴⁶⁷ Романов М. Г. Хадіс в системі аргументації ібн аль-Джаузі (ум. в 597/1201 г.) (по матеріалам Талбіс Ібліс / «Наушення Дьявола») // Християнський Восток. - 2009. - Том. 5. - С. 316.

⁴⁶⁸ Аль-Макдісі Абу ль-Фатх. Мухтасар аль-худджа 'аля тарік аль-мухадджа. - Ар-Ріяд, [Б. д.]. - С. 112-130.

⁴⁶⁹ Там само. - С. 113.

⁴⁷⁰ Ібн Таймійя. Дару' т-та'руд аль-'акль уа н-накль. - Ар-Ріяд, 1991. - Т. 2. - С. 67, 68.

опублікував статтю під назвою «Роль традиціоналізму в ісламі»⁴⁷¹. Але сам термін «традиціоналізм» на позначення мусульманських правників-текстуалістів вживався ще раніше, у науковій літературі початку ХХ століття⁴⁷². Як свідчить дослідження Вільяма Грехема, поняття «традиціоналізм» у позначенні *асхаб аль-хадіс* неодноразово реінтерпретувалося, але у підсумку зберегло своє основне історичне значення⁴⁷³.

У сучасних витлумаченнях автохтонних мусульманських джерел, приналежних до традиціоналізму, найчастіше вживається термін *салафійя*, утворений від вживаного ще в добу Середньовіччя виразу *ас-салаф ас-саліх* («праведні попередники», перше й друге покоління мусульман). Один із новітніх мусульманських авторів визначає термін *салафійя* наступним чином: «Релігійний напрям, який надає шариатським текстам пріоритет перед різного роду видозмінами, як методологічно, так і предметно; який вважає обов'язковим прямий шлях Посланця, мир йому й Боже благословення, а також прямий шлях сподвижників, як у знанні, так і в діях; який відкидає усе, що суперечить цьому прямому шляху в питаннях віровчення, поклоніння та законодавства»⁴⁷⁴. Як свідчить єгипетський дослідник Мустафа Хільмі, «метод» *салафійя* включає у себе три головні принципи: «пріоритет релігійного закону (*шарі'а*) перед розумом», «відмова від раціоналістичного витлумачення», «наведення доказів через посилення на айати Корану та їхні аргументи»⁴⁷⁵. Чималого вжитку поняття *салафійя* (*salafism, salafiyuuh*) набуло й у західній науковій літературі⁴⁷⁶.

⁴⁷¹ Fuck Johannes. Die Rolle des Traditionalismus im Islam // Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft. - 1939. - № 93. - P. 1-32.

⁴⁷² MacDonald Duncan. Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory [Текст] / Duncan MacDonald. - New York, 1903. - P. 91.

⁴⁷³ Graham William A. Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation // Journal of Interdisciplinary History. - 1993. - Vol. 23. - № 3. - P. 495-522.

⁴⁷⁴ Аз-Зунайді 'Абд ар-Рахман. Ас-Салафійя уа кадайя аль-'аср. - Ар-Ріяд, 1998. - С. 49.

⁴⁷⁵ Хільмі Мустафа. Кава'ід аль-Мінгадж ас-Салафі фі ль-Фікр аль-Ісламі. - Бейрут, 2005. - С. 159-175.

⁴⁷⁶ Див.: Al-Juhany Uwidah Metaireek. Najd before the Salafi reform movement: social, political and religious conditions during the three centuries preceding the rise of the Saudi state. - NY, 2002.; Commins David. The Wahhabi mission and Saudi Arabia. - New York, 2006. - 276 p.; Dallal Ahmad. Appropriating the past: Twentieth-Century Reconstruction of Pre-Modern Islamic Thought // Islamic Law and Society. - 2000. - Vol. 7. - № 3. - P. 325-358; Scott Lucas. The Legal Principles of Muhammad b.Ismail al-Bukhari and their Relationship to Classical Salafi Islam // Islamic Law and Society. - 2006. - Vol. 13. - № 3. - P. 289-324; Wagemakers Joas. Framing the "threat to Islam": al-wala' wa al-bara' in Salafi discourse // Arabic Studies Quarterly. - 2008. - Vol. 30. - № 4. - P. 1-22; Wiktorowicz Quintan. The New Global Threat: Transnational Salafis and Jihad // Middle East Policy. - 2001. - Vol. VIII. - № 4. - P. 18-38.

Варто зауважити, що сучасне термінологічне значення салафізм отримав у зв'язку зі становленням *аль-ваггабійя* – реформаторського руху, розгорнутого у XVIII столітті на теренах Аравійського півострова під проводом ханбалітського правника Мухаммада ібн 'Абд аль-Ваггаба ат-Тамімі (1703-1792 рр.) та еміра Дір'ї Мухаммада ас-Сауда (пом. 1765 р.)⁴⁷⁷. Саме тому *салафійя* інколи ототожнюється із «ваггабізмом», який пов'язується сучасними науковцями із офіційною апологетикою саудівських релігійних кіл.⁴⁷⁸ Існують підстави стверджувати, що вперше термін *ваггабійя* був вживаний у XIX столітті британськими колонізаторами – з метою протиставлення нового руху іншим формам релігійного буття ісламу, зокрема популярних народних практик Османської імперії та інших частин мусульманського світу.

Утім, оцінюючи історичний розвиток сучасних опозиційних рухів на Близькому Сході, окремі дослідники констатують факт появи т.зв. «неосалафізму» або «неоваггабізму»⁴⁷⁹, представники якого вкрай критично сприймають діяльність правлячих еліт Саудівської Аравії та інших близькосхідних країн. На ґрунті неосалафізму, вважають інші автори, визріває т.зв. *джігадізм*, фундуючи ідеологічну доктрину багатьох воєнізованих рухів північного Кавказу, Іраку, Афганістану, Західної Африки тощо⁴⁸⁰. Знову ж таки, методологічним недоліком таких оцінок, незважаючи на широку фактологічну базу, є надто широке узагальнення понять «ваггабізм» та «салафізм», намагання протиставити ці витлумачення ісламського віровчення мейнстріму суннізму загалом.

Проте, як свідчать документальні джерела, сам Мухаммад бін 'Абд аль-Ваггаб асоціював себе не з якимось окремим та новим рухом, а класичним уявленням про громаду *агль ас-сунна ва ль-джама'а*. Так, зокрема, у трактаті під назвою «Шість принципів» ат-Тамімі називає спільність мусульман, об'єднання навколо єдиного лідера та безпосереднє звернення до Корану й Сунни трьома із шести важливих основ віри⁴⁸¹. Зважаючи на ідеологічну багатоманітність різних мусульманських рухів у XIX та XX століттях, у набагато ширшому значенні поняття «салафійя» асоціюється із доктринальною спільністю, представники якої заперечують некритичне сприйняття (*таклід*) усіх релігійних авторитетів, окрім *ас-саяф ас-саліх* («праведні попередники»), зокрема й релігійно-правових шкіл (*мазагіб*)⁴⁸².

⁴⁷⁷ Васильєв А.М. История Саудовской Аравии (1745-1973). - М., 1982. - С. 2-12.

⁴⁷⁸ Commins David. The Wahhabi mission and Saudi Arabia. - New York, 2006. - P. 40-55.

⁴⁷⁹ Al-Rasheed Madawi. Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation. -New York, 2007.-P. 177.

⁴⁸⁰ Tibi Bassam. Political Islam, World Politics and Europe. Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad. - New York, 2008. - P. 41.

⁴⁸¹ Ібн 'Абд аль-Ваггаб. Аль-Усул ас-Сітта // Сітсіля шарх ар-раса'іл лі ль-Імам аль-Муджаддід аш-Шейх Мухаммад бін 'Абд аль-Ваггаб. - Аль-Кагіра, 2003. - С. 24-47.

⁴⁸² Фатавва 'Улама біляд аль-Харам. - Ар-Ріяд, 1999. - С. 804.

Історично *салафійя*, репрезентовані правниками та іншими фахівцями в різних галузях мусульманських релігійних наук, виробили свою оцінку мусульманського Середньовіччя й власний канон авторів-традиціоналістів. У саудівських релігійних колах – головному осередку салафізму – пріоритет надається історичній спадщині ханбалітів, адже ханбалізм фактично виявився головним рецептором методу *агль аль-хадіс*. Деякі саудівські автори навіть схильні представляти *мазгаб* ібн Ханбала як основну складову *салафійя*⁴⁸³. Неважко помітити, що в роботах апологетичного характеру найбільшою популярністю з-поміж середньовічних авторів користується Тахі ад-Дін ібн Таймійя (1263-1328 рр.), Абу Бакр бін Айуб ібн аль-Кайїм (1292-1350 рр.), Мухаммад бін Ахмад аз-Загабі (1274-1348 рр.), Ісма'їл бін 'Умар ібн Касір (1300-1374 рр.), Абу ль-Фарадж 'Абд ар-Рахман бін Раджаб (1335-1393 рр.) та багато інших знавців хадісів, правників та істориків⁴⁸⁴.

Американський дослідник Скотт Лукас наголошує на тому, що термін *салафійя* може бути адаптований і до хадісознавства в цілому, відносячи туди представників релігійних наук перших століть ісламу, та навіть виокремлюючи два методи – пов'язаний із *мазгабами* (школа ібн Ханбала) та із незалежним вивченням Сунни (аль-Бухарі, ібн Хазм)⁴⁸⁵. Можна стверджувати, що традиціоналістичний «канон» включає у себе авторів зі спільною методологією, виробленою стосовно оцінки сакральних текстів та їхнього застосування до змінної суспільно-політичної дійсності, що, зауважимо, також розглядається апологетикою як одна із важливих функцій представників релігійних наук⁴⁸⁶.

Ісламський традиціоналізм в умовах сучасності: індивідуальний контекст. Як уже відзначалося вище, чимало досліджень мусульманського традиціоналізму виконуються на основі політологічних студій, натомість власне релігійна складова часто лишається поза увагою. Оскільки традиціоналізм, як справедливо відзначають деякі автори, набув транснаціональних характеристик⁴⁸⁷ та, користуючись спонсорською підтримкою з країн Персидської Затоки, претендує на важливу роль серед європейських мусульман, відкритим залишається питання про те, наскільки прескрипти апологетів салафізму визначають конкретне життя окремого

⁴⁸³ Абу Тама Ахмад. Накд калям аль-муфтарін 'аля ль-ханабіля ас-салафійїн. - Катар, 1993. - С. 1-4.

⁴⁸⁴ Аль-Фаузан Саліх бін Фаузан. Аль-Іршад аля Сахіх аль-'Іттікад. - Ар-Ріяд, 1990. - С. 295-310.

⁴⁸⁵ Scott Lucas. The Legal Principles of Muhammad b.Ismail al-Bukhari and their Relationship to Classical Salafi Islam // Islamic Law and Society. - 2006. - Vol. 13. - № 3. - P. 290, 291, 321.

⁴⁸⁶ Замзамі Йахйя бін Мухаммад. Танзілу ль-Айаті 'Аля ль-Вакіа' 'інда ібн аль-Кайїм // Маджалляту ль-Бухус уа д-Дірасат аль-Кур'анійя. - 2007. - Вип. 2. - № 4. - С. 21-27.

⁴⁸⁷ Wiktorowicz Quintan. The New Global Threat: Transnational Salafis and Jihad // Middle East Policy. - 2001. - Vol. VIII. - № 4. - P. 36.

віруючого та які саме доктрини формують його ставлення до світу. Спираючись на численні *фатви* (обґрунтовані релігійно-правові відповіді на актуальні запити) сучасних апологетів традиціоналізму, ми спробуємо розглянути практичні настанови, якими, на думку релігійних авторитетів, віруючий повинен керуватися в повсякденному житті. Зауважимо, що в умовах розвитку масових комунікацій, зокрема Інтернету, тексти *фатв* мають загальнодоступний характер та розраховані на глобальну аудиторію.

Для більш адекватного відображення розрізних матеріалів, ми обрали три невід'ємних сфери буття віруючих – політику, тобто уявлення про ідеали державного устрою, ставлення до представників інших віросповідань, особливо актуальне для мусульман Заходу, а також особливості механізмів соціалізації та соціальної адаптації, зокрема традиціоналістичних прескриптів щодо сприйняття світської культури, розваг, західних елементів побуту тощо. Головну джерельну базу дослідження складають праці саудівських традиціоналістів 'Абд аль-'Азіза бін База (1910-1999 рр.), Мухаммада аль-'Усайміна (1925-2001 рр.), 'Абд Аллага ібн Джібріна (1933-2009 рр.), Саліха аль-Фаузана (народ. 1933), Насір ад-Діна аль-Албані (1914-1999 рр.), 'Абд ар-Рахмана ас-Судейса (нар. 1960 р.) та інших релігійних авторитетів ХХ та ХХІ століть.

Сучасна політична доктрина традиціоналістів. Середньовічні автори, на яких у своїх оцінках держави й права спираються салафіти, схильні ототожнювати релігію та політику, але за тієї умови, що влада буде сприйматись елітою як релігійна діяльність, а не засіб для забезпечення земних інтересів. Ібн Таймійя пише: «Необхідно розглядати посаду еміра як релігійний обов'язок та шлях, який через добрі вчинки наближає до Всевишнього Бога, а найкраще з таких наближень – послух Йому та Його Посланцю. Проте більшість людей руйнує такий стан справ, бажаючи обійняти цю посаду виключно заради самої влади та майна»⁴⁸⁸. Відтак, використання релігійних приписів із політичною (тобто *дунйаві*, «мирською») метою, яке багато авторів закидають традиціоналістам, засуджується самими авторитетами *салафійя*.

Не можна також однозначно стверджувати, як це робить багато західних дослідників, що політична програма суннітського традиціоналізму апелює винятково до буквального розуміння Корану й Сунни, пропагуючи статичний ідеал тоталітарної держави⁴⁸⁹. Так, зокрема, учень ібн Таймійї, ібн аль-Кайїм аль-Джаузійя, праці якого широко цитовані сучасними салафітами, відзначав, посилаючись на ханбалітського правника ібн 'Акіля (1040-1119 рр.), що поняття «відповідності» (*вафак*) політики (*сійаса*) релігійному закону має наступне значення: *сійаса* лише не повинна суперечити *шарі'а*, але не

⁴⁸⁸ Ібн Таймійя. Ас-Сійаса аш-шар'ійя фі ісляху р-ра'і уа р-ра'ійя. - Дар 'Алям аль-Фава'їд, [Б.д.]. - С. 275.

⁴⁸⁹ Tibi Bassam. Political Islam, World Politics and Europe. Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad. - New York, 2008. - P. 85.

обов'язково повинна збігатися з ним буквально. Хибне розуміння такої «відповідності» призводить до того, що *шарі'а* розглядається як обмежена правова система, а це, на думку апологета, відкрито суперечить ісламу⁴⁹⁰. Ібн аль-Кайїм пише: «Всевишній — Слава Йому! — пояснив... що Його мета — утвердити справедливість між Своїми рабами... тож яким би шляхом не досягалася ця справедливість, вона є складовою релігії, а не чимось, що суперечить їй. Тому не можна сказати, що справедлива політика суперечить тому, про що говорить Законодавець, але ж насправді відповідає тому, із чим він прийшов та навіть є однією зі складових цього. Ми називаємо це «політикою», лише користуючись вживаним терміном, бо ж насправді вона являє собою справедливість Господа та Його Посланця»⁴⁹¹.

Твердження ібн аль-Кайїма знаходили відгук серед новітніх представників ісламського реформізму. Так, зокрема, туніський реформатор Хайр ад-Дін ат-Тунісі (1822-1890 рр.) посилався на «Шляхи правління» з метою доведення того факту, що соціально-політичні реформи за європейським зразком не суперечать ісламському віровченню⁴⁹². На гнучкості в окремих питаннях мусульманського права наполягав ще вчитель ібн аль-Кайїма ібн Таймійя, проголосивши тезу про легальність переходу влади від «халіфів» (*хільфа*) до «царів» (*мулук*) у разі, якщо немає змоги відновити халіфат, а також можливість ігнорування певних приписів релігійного закону, що мають стосунок до політики, в разі крайньої необхідності⁴⁹³.

«Шаріатська політика», пропагована середньовічними й сучасними традиціоналістами, спирається на поняття *хукм бі-ма анзая Ллаг* («суд, який зіслав Бог»). Цей вираз у різних варіаціях неодноразово повторюється в Корані: «Воістину, зіслали Ми Таурат, в якому – прямий шлях і світло. Судять за ним юдеїв пророки, які навернулися до Аллаха, і рабини, і книжники, як це було наказано їм – оберігати Писання Аллаха і бути свідками йому. І не бійтеся людей, а бійтеся Мене! І не продавайте знамень Моїх за безцінь! А ті, які не судять за тим, що зіслав Аллах, вони – невірні!» (Коран 5:44). Зауважимо, що за контекстом цей аят пов'язаний із полемікою проти юдеїв та християн, які, згідно з віровченням Корану, відступили від істини, викладеної в біблійних текстах. Кінцеве твердження («ті, які не судять...») повторюється ще й у наступних айатах, але вже в інших варіантах: «А ті, які не судять за тим, що зіслав Аллах, вони – несправедливі» (Коран 5:45), «А ті, які не судять за тим, що зіслав Аллах, вони – нечестивці» (Коран 5:47). У підсумку Бог звертається до Пророка з таким закликом: «Тож суди між ними згідно з тим, що зіслав Бог, і не підкоряйся бажанням їхнім, щоб не ухилитися від тієї істини, яка явилася тобі» (Коран 5:48). Коран засуджує тих, хто звертається до

⁴⁹⁰ Ібн аль-Кайїм. Турук ль-хукмійя фі с-сіясату ш-шар'ійя. -Ар-Ріяд, [Б.д]. - С. 29, 30.

⁴⁹¹ Там само. - С. 31-32.

⁴⁹² Ат-Тунісі Хайр ад-Дін. Аквам аль-масалік фі ма'ріфа ахваль аль-мамалік. -Туніс, 1869. - С. 50.

⁴⁹³ Ібн Таймійя. Аль-Халіфа уа ль-Мульк. - Аз-Зарка, 1994. - С. 36.

супільних норм до-ісламських часів: «Невже прагнуть вони суду часів невігластва? Хто ж краще Бога в суді для людей стійко [віруючих]?» (Коран 5:50). Подібне значення має й відповідний аят із сури «Жінки»: «Вони прагнуть звернутися за судом до *тагута*, хоча їм було наказано не вірувати в нього» (Коран 4:60). *Тагутом* у суннітській традиції, як свідчить Мухаммад бін 'Абд аль-Ваггаб, позначають не просто ідолів, а «все, чому поклоняються замість Бога»⁴⁹⁴.

Сучасні апологети, спираючись на середньовічне розуміння співвідношення ісламу та політики, видали чимало *фатв*, де засуджується «суд не за тим, що зіслав Бог». Так, зокрема, ібн Джібрін однозначно відкидає можливість прийняття будь-яких «вигаданих законів» (*кауванін аль-вада'і*). Наголошуючи на тому, що у більшості мусульманських країн панує форма правління, запозичена з Заходу, такі суперечливі *шарі'а* практики він позначає терміном *куфр* («невір'я») ⁴⁹⁵. В інших документах, виданих саудівськими релігійними вченими, наголошується, що відступ від Корану й Сунни з «мирською» метою (наприклад, через хабарі) ще не може вважатися «невір'ям», яке виводить людину за межі ісламу. Натомість свідоме переконання у правильності законів, які суперечать *шарі'а*, вважається «невір'ям» у повному сенсі цього слова⁴⁹⁶. 'Абд Аллаг ібн Баз, один із найавторитетніших апологетів традиціоналізму ХХ ст., пише: «Хто судить не за тим, що зіслав Бог та ще й вважає, що такий суд кращий за настанови Божі, той – невіруючий, і так вважають усі мусульмани»⁴⁹⁷. Оскільки цитовані джерела посилаються на правила досить загального й категоріального характеру, можна стверджувати, що поняття «суд за тим, що зіслав Бог», не має прив'язки конкретно до певної системи державного устрою, а тому закликає кожного сповідника ісламу триматися правових норм ісламу незалежно від країни проживання. Саме тому серед традиціоналістів у Європі лунають заклики витворити альтернативні системи регулювання соціальних відносин – наприклад, шаріатські суди, що регламентували би процеси цивільного характеру⁴⁹⁸.

Ще наприкінці 80-х та на початку 90-х років м.ст. саудівські традиціоналісти однозначно засуджували не лише еміграцію до немусульманських країн, а навіть поїздки туди з прагматичних міркувань. Ібн Баз у своїй фатві відзначав: «Відвідувати країну, де сповідується багатобожжя (*біляд аш-шірк*), маючи на меті туризм, торгівлю, візит до деяких людей чи якусь іншу ціль, схожу на ці, не дозволяється. Адже така справа дуже шкідлива та суперечить Сунні Пророка, мир йому і Боже благословення, яка

⁴⁹⁴ Ібн 'Абд аль-Ваггаб. Ма'нан ат-Тагут // Сілсіля шарх ар-раса'іл лі ль-Імам аль-Муджаддід аш-Шейх Мухаммад бін 'Абд аль-Ваггаб. - Аль-Кагіра, 2003. - С. 299.

⁴⁹⁵ Фатавва 'улама біляд аль-Харам. - Ар-Ріяд, 1999. - С. 82.

⁴⁹⁶ Там само. - С. 84.

⁴⁹⁷ Там само. - С. 85.

⁴⁹⁸ Caldwell Christopher. Reflections on the Revolution in Europe: immigration, Islam and the West. - New York, 2009. - P. 220-224.

забороняє цю дію»⁴⁹⁹. Мухаммад ібн 'Усаймін наголошував, що візит до немусульманської країни дозволяється лише у крайніх випадках, наприклад, з метою лікування⁵⁰⁰. Проживання на «землі невір'я», на думку ібн 'Усайміна, можливе лише за умови дотримання усіх релігійних приписів (наприклад, п'ятничної молитви) та у двох випадках: заклику до ісламу, що є обов'язком мусульманської громади, а також «вивчення того, як живуть невір'ячі». Остання дія, стверджує апологет, спрямована на засторогу мусульман від неправильного способу життя та є видом *джігаду*⁵⁰¹.

Коли еміграція мусульман до країн Заходу набула особливо широких масштабів (зокрема, у 90-х роках м.ст.) та перетворилася на невідворотне явище, твердження апологетів традиціоналізму дещо змінилися. Наприклад, Саліх аль-Фаузан, відомий саудівський релігійний діяч, схильний розглядати еміграцію саме як *гіджру* до країн, де можна вільно сповідувати іслам в усій повноті. Цитуючи хадіс про те, що *гіджра* триватиме аж до Судного Дня, аль-Фаузан допускає можливість переселення до не-мусульманської держави (*дар аль-куфр*), адже «одне зло менше за інше»⁵⁰². Доказ на це апологет віднаходить у історії ісламу, зокрема подіях 615 року, коли група сподвижників Пророка емігрувала до християнської Ефіопії. «Якщо у якійсь країні проживає мусульманська меншина або кількість мусульман досить велика, можна переселитись туди й жити разом із ними, навіть якщо ця країна є не-мусульманською», - підсумовує аль-Фаузан⁵⁰³.

Як свідчить інша фетва цього ж автора, його підхід до понять «ісламська» та «неісламська» країна також має диференційований характер. Так, наприклад, забороняється туристична подорож до тих «ісламських країн», де поширені негативні, з точки зору традиціоналізму, явища: продаж алкогольних напоїв, відкриті розважальні заходи, відсутнє розмежування чоловіків та жінок у громадських місцях⁵⁰⁴.

Інший видатний апологет, один із найбільш авторитетних знавців хадісів ХХ століття, Насір ад-Дін аль-Албані в одній із фатв навіть стверджував, що в окремих немусульманських країнах, де існує релігійна свобода, мусульмани здатні ширше практикувати віровчення ісламу, ніж у т.зв. «ісламських державах», уряди яких виступають проти традиціоналістичних інтерпретацій ісламу. За таких умов суннітська громада розглядається як транснаціональна цілісність, незалежна від конкретних форм державного устрою. Аль-Албані наголошує, що основу мусульманської ідентичності становить не співвіднесеність із якоюсь партією, соціальною організацією чи іншими рухами, а приналежність до «спасенної групи», найбільш правильного та

⁴⁹⁹ Фатавва 'улама біляд аль-Харам. - Ар-Ріяд, 1999. - С. 930.

⁵⁰⁰ Там само. - С. 931.

⁵⁰¹ Там само. - С. 934.

⁵⁰² Сілсіля шарх ар-раса'іл лі ль-Імам аль-Муджадід аш-Шейх Мухаммад бін 'Абд аль-Вагаб. - Аль-Кагіра, 2003. - С. 119.

⁵⁰³ Там само.

⁵⁰⁴ Там само. - С. 117, 118.

найбільш вірного шляху, утвердженого «праведними попередниками» громади (*ас-саляф ас-салих*)⁵⁰⁵. Зауважимо також, що більшість перерахованих тверджень мають рекомендаційний, а не категоричний характер, адже, наприклад, подорож до немусульманської країни сама по собі не може бути гріхом, але гріховним може бути намір або «спокуси» (*футун*), з якими віруючий зустрічається у країнах Заходу.

Цікаво зауважити, що, попри однозначний осуд «вигаданих законів», деякі традиціоналісти дозволяють участь у виборах керівництва неісламських країн. Саудівський апологет Мухаммад аль-Мунаджід, один із авторів популярного сайту *аль-Іслям – суваль уа джауаб* («Іслам: запитання й відповідь»), засвідчує, що мусульманин може голосувати за немусульманського кандидата, мотивуючи свій вибір благом мусульманської громади та належно оцінивши політичну програму⁵⁰⁶.

Традиціоналізм у контексті міжрелігійних відносин. Чимало авторів розглядають доксографічну та полемічну літературу мусульманського Середньовіччя як «релігієзнавчу», наголошуючи на тому, що навіть суто апологетичний підхід до сприйняття Іншого як загрози включав чимало елементів історичної критики⁵⁰⁷. З іншого боку, автори аш'аритської теологічної школи (сам Абу ль-Хасан аль-Аш'арі (874-936 pp.), Мухаммад аш-Шаграстані (1086-1153 pp.)) та філософської традиції (Абу р-Райхан аль-Біруні (973-1048 pp.)) у своїх працях розглядали доктрини різних релігійних вчень без полемічної мети та прагнучи якомога ширше охопити різні види світогляду загалом. Американський сходознавець Бернард Льюїс справедливо відзначає: «на відміну від більшості ранніх релігійних документів, [Коран] показує знайомство із релігією як категорією явищ, а не просто явищем... Існує не просто одна релігія, існують релігії»⁵⁰⁸.

Суннітський традиціоналізм, у межах якого також побутувала самостійна доксографічна традиція, сповідував дещо іншу парадигму оцінки «єретичних» напрямів ісламу та представників різних релігій. Як ми уже неодноразово відзначали у межах різних наукових розвідок,⁵⁰⁹

⁵⁰⁵ Маса'іл аль-'ільмійя уа фатаува аш-шар'ійя. Фатаува аш-Шайх аль-'Алляма Мухаммад Насір ад-Дін аль-Албані фі ль-Мадіна уа ль-Імарат. - Танга, 2006. - С. 29, 30.

⁵⁰⁶ Галь йаджуз тасвіт аль-муслімін лі ль-куффар аль-ахафф шарр-ан?: [Електронний ресурс] [Текст]. – Режим доступу: <http://www.islam-qa.com/ar/ref/3062>.

⁵⁰⁷ Muslim Perception of Other Religions. A Historical Survey [Ed. by Jacques Waardenburg]. - New York, 1999. - P. 3-50.

⁵⁰⁸ Lewis Bernard. The Jews of Islam. - Princeton, 1984. - P. 12.

⁵⁰⁹ Якубович М. Проблема релігійного конфлікту в традиційній суннітській екзегезі // Конфлікти і примирення крізь призму віри. - Львів, 2009. - С. 79-84; Якубович М. Співвідношення національного та релігійного у вченні сучасних представників ісламського традиціоналізму // Українське релігієзнавство. - № 52. - 2009. - С. 60-69; Yakubovych M. Prophethood as a Historical Necessity: between the Islamic Traditionalism

традиціоналістичне «релігієзнавство» характеризується трьома вихідними особливостями.

По-перше, у своєму підході до розуміння терміну «релігія» (*дін, мілля*) традиціоналісти апелювали до соціального, політичного та економічного значення цього феномену, намагаючись таким чином показати перевагу ісламу над іншими релігіями як ефективною доктрини суспільного розвитку. По-друге, як свідчить чимало посилань на практики інших релігій у доктринальних творах традиціоналістів, справжньою метою критики християнства, юдаїзму, зороастризму, індуїзму, сабеїзму та політеїстичних релігій було прагнення не стільки довести істину їхнім послідовникам, скільки попередити виникнення негативних явищ серед самих мусульман. Наприклад, предметом гострого осуду традиціоналістів, були «нововведення» (*біда'*) та «уподібнення невірющим» (*ташаббуз бі ль-куффар*), яке виявлялося у запозиченні деяких форм поклоніння, побуті, системі правовідносин. Вагому роль у традиціоналізмі посідала й боротьба з язичництвом (*шірк*), яке, за переконаннями салафітів, постійно загрожує вірющим. По-третє, традиціоналістичне розуміння Іншого сприймалося крізь призму власних релігійних переконань, а тому неісламські форми релігійності часто описувались у термінах мусульманської доктрини.

Представники пізнього традиціоналізму, розвинутого, зокрема, у вченнях реформаційного руху послідовників Мухаммада бін 'Абд аль-Ваггаба (1703-1791 рр.), продовжують використовувати метод середньовічних авторитетів, намагаючись унебезпечити іслам від впливу інших релігій та появи нових інтерпретацій, які, на думку салафітів, суперечать вченню «праведних попередників» – мусульман першого й другого покоління. Тому одним із найзагальніших принципів, який, за твердженням традиціоналістів, повинен регулювати відносини між мусульманами й не-мусульманами, є доктрина *аль-валя' уа ль-бара'* («прихильність [до вірющих] та непричетність [до невірющих]»). Як справедливо відзначає Дж.Вейджмейкерс, це вчення перетворилося на базовий соціально-політичний фрейм, крізь призму якого традиціоналісти радять своїм послідовниками конструювати власну ідентичність в умовах мультикультуралізму.⁵¹⁰ К.Вікторович, автор численних студій у галузі радикальних ісламських організацій, розглядає фрейми сучасного традиціоналізму в контексті «теорії соціальних рухів» (*social movements theory*), показуючи на численних прикладах, яким чином текстуальні імперативи набувають реального ідеологічного значення та консоліднують ресурсну базу прихильників традиціоналізму в різних частинах світу⁵¹¹.

and the Eastern Neoplatonism // *Studia Antyczne i Mediewistyczne*. - 2009. - № 7 [42]. - P. 57-73.

⁵¹⁰ Wagemakers Joas. Framing the "threat to Islam": al-wala' wa al-bara' in Salafi discourse // *Arabic Studies Quarterly*. - 2008. - Vol. 30. - № 4. - P. 1-22.

⁵¹¹ Wiktorowicz Quintan. Introduction: Islamic Activism and Social Movement Theory. - Bloomington-Indianapolis, 2004. - P. 1-37.

Традиціоналіст 'Абд ар-Рахман 'Абд аль-Халік наголошує на тому, що доктрина *аль-валя' уа ль-бара'* покликана для формування соціального позиціонування віруючих. До *аль-валя'*, за його переконаннями, належить любов до Пророка, віруючих, вчених, родичів та нужденних; до *аль-бара'* — «непричетність» до невіруючих, лицемірів та еретиків⁵¹². Як свідчить саудівський автор Са'ід ас-Сійні, іслам дозволяє взаємодіяти із не-мусульманами у дуже багатьох соціальних та економічних площинах. Не забороняється співпраця із іновірцями у торгівлі, науці, освіті, медицині; мусульманин може влаштовуватися на роботу до не-мусульман та, з іншого боку, влаштовувати не-мусульман до себе; допускається також робота в урядових інституціях неісламських країн⁵¹³. Принцип *аль-бара'* стає актуальним у тих випадках, коли певна «співпраця» (*му'аммаля*) або «дружба» (*маваля'*) із не-мусульманами негативно впливає на особисту релігійність сповідника чи загрожує мусульманам загалом⁵¹⁴.

Ібн 'Усаймін розглядає *аль-бара'* у двох виявах: «непричетність до невіруючих та багатобожників» та «непричетність до кожного вчинку, який не схвалюється Богом та Його Посланцем»⁵¹⁵. Таким чином, під доктриною «непричетності», витоки якої традиціоналісти знаходять ще в Корані (див., наприклад, слова Ібрагіма у сурі «Худоба» (Коран 6: 78-79): «О люди! Я непричетний до того, що ви додаєте Йому як рівних! Я щиро навернувся до Того, Хто створив небеса й землю, і я не є багатобожником!»), йдеться не про абстрактну «ворожість» чи «ненависть» до не-мусульман, а про намагання захистити власну релігійність та встановити певні соціальні пріоритети, де головну роль відіграватимуть сповідники ісламу. Окрім того, доктрину *аль-валя' уа ль-бара'* можна сприймати як етико-правову теорію, що гармонізує відносини між різними суспільними групами.

Услід за середньовічними джерелами сучасні традиціоналісти засуджують явище «уподібнення» (*ташаббуґ*) представникам інших віросповідань. Забороняється вбиратися у одяг, характерний для сповідників інших віровчень, вживати й готувати спеціальні страви, які мають культове значення, використовувати притаманну іншим релігіям символіку тощо⁵¹⁶. Утім, відзначає ібн 'Усаймін, допускається використання «загальноновживаних» речей, тих, які однаковою мірою поширені і серед мусульман, і серед не-мусульман⁵¹⁷. Таким чином, технічні засоби та багато інших наукових досягнень, масове застосування яких фактично є складовою

⁵¹² 'Абд аль-Халік, 'Абд ар-Рахман. Аль-Хадд аль-фасіль байна ль-куфр уа ль-іман. - Іскандарія : Дар аль-Іман, 2001. - С. 75-126.

⁵¹³ Sieny Saeed Ismaeel. The Relationship Between Muslims and non-Muslims. - Toronto, 2000. - P. 96-100.

⁵¹⁴ Ibid. - P. 102-106.

⁵¹⁵ Фатавва 'улама біляд аль-Харам. - Ар-Ріяд, 1999. - С. 947, 948.

⁵¹⁶ Там само. - С. 943, 945.

⁵¹⁷ Там само. - С. 944.

глобалізаційного процесу, цілком прийнятне для послідовника традиціоналізму.

Услід за суннітськими апологетами Середньовіччя (див., наприклад, праці ібн Таймії⁵¹⁸ та аз-Загабі⁵¹⁹), традиціоналісти вкрай гостро сприймають можливість певної уваги віруючих до не-мусульманських свят. Шейх ібн 'Усаймін стверджує, що, наприклад, привітання християн із Різдом забороняється як вчинок типу *харам*. Те ж саме стосується й відповіді на привітання з цими святами. На загал будь-яка дія, що може бути названа «відзначенням» не-мусульманських релігійних свят (подарунки, купівля чи роздача солодошів, специфічна символіка та ін.) також підлягає однозначній забороні.⁵²⁰

Посилаючись на Коран, апологети салафізму наголошують, що відвідини юдеїв та християн («людей Писання», *агль аль-кітаб*) та споживання їхньої їжі не забороняються ісламом, якщо, звісно, не йдеться про продукти із категорії *харам*. Так само допускається здійснення обов'язкової молитви (*салат*) у будинках християн. Існує заборона на відвідування церков, окрім тих випадків, коли метою візиту буде заклик до ісламу. Натомість допускається відвідування мечеті (окрім мекканської) не-мусульманином — «наприклад, щоб послухати заклик до ісламу, або щоб випити води». Однозначно засуджується «заклик до єднання трьох релігій» та будь-який відступ від ісламського віровчення задля прихильності не-мусульман.⁵²¹

Особиста соціалізація: контекст суннітського традиціоналізму.

Французька дослідниця Ж.Чезарі наголошує, що в останні роки серед європейських мусульман поширилися процеси «сек'юритизації» (*securitisation*), тобто відмови від активної участі в соціально-політичному житті нової батьківщини з метою убезпечити себе від ісламофобських ін'єктив та негативних впливів на особисту релігійність⁵²². Як свідчать напрацювання сучасних апологетів, традиціоналізм пропонує альтернативну модель соціалізації, пов'язану із заохоченням молоді до глибшого вивчення ціннісних орієнтирів ісламу.

Серед численних прескриптів, покликаних зберегти мусульманську ідентичність, зустрічається чимало тверджень стосовно одягу. У багатьох західних дослідженнях однією із головних характеристик салафітів вважається *нікаб*, який закриває обличчя жінки, лишаючи лише невелику

⁵¹⁸ Ібн Таймія. Іктіда' с-сірату ль-мустакім лі-махаліфа асхабу ль-джахім. - Ар-Рійяд, [Б.д.].

⁵¹⁹ Аз-Загабі аль-Хафіз Шамс ад-Дін. Ташаббуг аль-хасіс бі аглі ль-хаміс. - 'Амман : Дар 'Аммар, 1988.

⁵²⁰ Фатавва 'улама біляд аль-Харам. - Ар-Рійяд, 1999. - С. 935-937.

⁵²¹ Там само. - С. 957-971.

⁵²² Cesari J. Securitisation of Islam in Europe // Challenge. Liberty and Security. - 2009. - № 14. - Р. 1-4.

щілину для очей.⁵²³ Утім, існують підстави стверджувати, що релігійні авторитети сучасного традиціоналізму не мають однозначної позиції щодо обов'язковості носіння такої форми одягу⁵²⁴. Спираючись на утверджену першоджерелами ісламського віровчення (див.: Коран 24:31) практику *хіджабу*, деякі апологети наголошують на тому, що вбирання у *нікаб* є добровільною справою жінки. Саудівський вчений 'Ійяд аль-Карані навіть виголосив фатву, згідно з якою жінка, яка подорожує на Захід, може відкривати своє обличчя⁵²⁵. Як пояснив автору один єгипетський вчений-традиціоналіст, який спеціалізується на соціальних питаннях, найбільш виваженою позицією є наступна: «Помиляються модерністи, які говорять, що *нікаб* – не від ісламу... *Нікаб* не належить до обов'язкового одягу, але існує в ісламі. Тож якщо жінка хоче, то вбирається у *нікаб*, адже в цьому – ознака шляхетності й самоповаги». Утім, вже згадана саудівська комісія з фатв у одному з документів розглядає обличчя жінки як *'аурат* - частину тіла, яку необхідно закривати⁵²⁶.

Деякі автори схильні розглядати *савб*, білий одяг типу халату, в який традиційно вбираються жителі країн Перської Затоки, як вияв салафітського витлумачення ісламу, наголошуючи, що в Саудівській Аравії така форма одягу як один із виявів релігійності має примусовий характер та належить до ознак «ісламізму»⁵²⁷. У деяких *фатвах* традиціоналісти справді рекомендують віруючим вбиратися у свій традиційний одяг навіть у країнах Заходу, називаючи його «мусульманським», тобто приналежним до вияву релігійної ідентичності⁵²⁸. Але загальновідомим є той факт, що згадане вбрання було поширеним у пустельних регіонах Близького Сходу ще задовго до ісламу.

Як свідчать наші особисті спостереження, характерний для мешканців країн Близького Сходу одяг часто сприймається як національне вбрання, адже, наприклад, на чоловічих хустках (*гамра*) із Саудівської Аравії переважає рожевий колір, в Об'єднаних Арабських Еміратах – коричневий, у Палестині – білий з темними лініями, а в Іраку – білий із темними клітинками. Таким чином, специфічно «мусульманське» вбрання також має чимало різних форм навіть на теренах арабських країн, де формування культурно-мистецьких орієнтирів відбувалося за схожих обставин. Можна стверджувати, що зазвичай традиціоналісти акцентують увагу на класичних

⁵²³ Фатавва 'улама біляд аль-Харам. - Ар-Ріяд, 1999. - С. 12.

⁵²⁴ Там само. - С. 1152.

⁵²⁵ Шейх са'уді йакуль ан аль-мара' йумкіну-га рафа' н-нікаб 'ан ваджгу-га фі ль-гарб [Електронний ресурс] [Текст]. – Режим доступу: <http://www.al-shorfa.com/cocoon/meii/xhtml/ar/newsbriefs/meii/newsbriefs/2010/07/24/>.

⁵²⁶ Фатавва 'улама біляд аль-Харам. - Ар-Ріяд, 1999. - С. 235.

⁵²⁷ Okruhlik Gwenn. Making Conversation Permissible: Islamism and Reform in Saudi Arabia // Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach. - Bloomington-Indianapolis, 2004. - P. 255.

⁵²⁸ Фатавва 'улама біляд аль-Харам. - Ар-Ріяд, 1999. - С. 951-954.

мусульманських уявленнях про гідний зовнішній вигляд віруючого (закриття «наготи» — *'аурат* та ін.), не розглядаючи, наприклад, європейський стиль чоловічого одягу як *харам* чи *ісм*, «гріх». Аналогічно традиціоналісти сприймають і вияви національних культур загалом. Визнаючи мовні й територіальні права певних етносів, *салафійя* не заперечують тих культурних надбань, що не суперечать ісламу та не пов'язані з іншими віровченнями. Таким чином, сучасний традиціоналізм щоразу доводить свій наднаціональний характер, де арабська культура відіграє дуже вагоме, але не ексклюзивне значення, допускаючи можливість існування інших культур. Украй негативно сприймається і поширений на теренах Аравійського півострова трайбалізм (*'асабійя*), якому традиціоналісти намагаються протиставити ісламську доктрину етнічної рівності⁵²⁹.

Чимало *фатв* традиціоналістів стосується вільного часу віруючих та розваг. Намагаючись зберегти релігійність мусульман в усій повноті, апологети традиціоналізму виступають проти багатьох явищ ринкової культури, поширених як у західних, так і східних країнах. Саліх аль-Фавзан засуджує туристичні поїздки до тих держав, де поширено чимало негативних моральних явищ.⁵³⁰ Апологети застерігають від перегляду телепрограм, де демонструються речі, неприйнятні для мусульманина, а також відзначають, що втрата часу перед телевізором або в мережі Інтернет спонукає до гріха⁵³¹. Чимало рекомендацій, часто імперативного характеру, стосуються музичного мистецтва. Спів у поєднанні з багатьма музичними інструментами (окрім барабану) традиціоналісти відносять до вчинків *харам*, хоча самі по собі пісні, зміст яких не пропагує гріх, не забороняються⁵³². 'Абд аль-'Азіз ібн Баз у своїй *фатві* забороняє використання підсилювачів звуку навіть на весіллях, посилаючись на вимогу Сунни про спів «помірним» голосом⁵³³.

Численні заборони стосуються різних ігор, які прирівнюються до забороненої Кораном давньоарабської азартної гри *майсір*. Утім, заохочуються спортивні змагання, які не суперечать *шарі'а*, а також інтелектуальні ігри. Забороняється гра в карти, навіть якщо гравці не вдаються до грошових ставок, адже це «відвертає від згадки про Бога та обов'язкової молитви».⁵³⁴ Ібн 'Усаймін відносить до категорії *харам* гру в шахи, адже, по-перше, там застосовуються фігури скульптурного типу. По-друге, ця гра також відвертає від «згадки про Бога», а, по-третє, з'являється нездорове суперництво⁵³⁵.

⁵²⁹ Аль-Джарісі Халід. Аль-'Асабійя аль-кабілійя мін аль-манзур аль-іслямі. - Ар-Ріяд, 2008. - С. 231-243.

⁵³⁰ Сілсіля шарх ар-раса'іл лі ль-Імам аль-Муджаддід аш-Шейх Мухаммад бін 'Абд аль-Ваггаб. - Аль-Кагіра, 2003. - С. 118.

⁵³¹ Фатавва 'улама біляд аль-Харам. - Ар-Ріяд, 1999. - С. 1247, 1804.

⁵³² Там само. - С. 1237, 1258.

⁵³³ Там само. - С. 1240.

⁵³⁴ Там само. - С. 1251.

⁵³⁵ Там само. - С. 1253.

Зображення живих істот також викликає осуд традиціоналістів. Посилаючись на актуально існуючі в Сунні заборони, салафіти вважають, що допускається лише зображення «неодухотворених» речей – дерев чи рослин.⁵³⁶ Виключенням також є спеціальні знаки (наприклад, дорожні)⁵³⁷. Категорично забороняється одяг із зображеннями живих істот⁵³⁸.

Підбиваючи підсумки проведеного дослідження, зацентруємо таке:

- по-перше, *салафізм* не можна однозначно протиставляти уявному «суннітському мейнстріму», як вважають багато авторів. Традиціоналізм в ісламі – це динамічне явище, в межах якого не вироблено єдиного інституційного центру, через що *салафізм* набув рис, перш за все, методологічного та доктринального вчення, відкритого до нових змін та репрезентованого у працях багатьох сучасних апологетів ісламу. Сучасний салафізм, з його транснаціональним характером, формує широкий релігійний дискурс і складає вагомий ідеологічний осередок для багатьох форм соціально-політичної активності мусульман;
- по-друге, ми розглянули групу практичних рекомендацій віруючим, виданих апологетами традиціоналізму протягом останніх двох десятиліть. Наше дослідження показує, що перетворення міграції мусульман до не-мусульманських країн із ситуативного явища на актуальну дійсність, змусило авторитетів салафізму звернутися до більш відкритої риторики, задля того, аби мусульмани, лишаючись вірними усім приписам ісламу, могли комфортно й безконфліктно існувати у секуляризованих суспільствах. Цитовані нами вказівки, якими б категоричними вони не здавалися дослідникам-європоцентристам, часто мають рекомендаційний, а не імперативний зміст, а тому в разі появи нових соціальних факторів здатні адаптуватись до змін. Апелюючи до утверджених зразків мусульманської релігійності, традиціоналізм наголошує на тому, що особисті переконання сповідника ісламу не повинні залежати від змінних економічних чи політичних факторів, і водночас прагне забезпечити максимум можливостей для різнобічного розвитку особистості (звісно, в межах тих релігійних ідеалів, які є для традиціоналістів непорушними).

⁵³⁶ Аль-Джару Ллаг 'Абд Аллаг. Аль-Джамі' аль-фарід лі-аса'їля уа ль-аджаба 'аля Кітаб ат-Таухід. - Ар-Ріяд, 1992. - С. 221.

⁵³⁷ Там само.

⁵³⁸ Фатавва 'улама біляд аль-Харам. - Ар-Ріяд, 1999. - С. 1221.

6. Моральні засади релігій як потенційна можливість їхнього зближення

За неймовірної поліфонії свого вияву та розмаїття уявлень про мораль, що спостерігаються в сучасному світі, сама постановка питання щодо засадничих аспектів моралі як значущого фактора зближення релігій з першого погляду може здатися недоречністю. На користь такого припущення виразно промовляє й багатовікове минуле, в якому, навіть в історично сприятливі періоди, виразних порухів до міжрелігійного зближення на моральній основі не спостерігалось. І тим не менше така логіка сучасного мислення має своє виправдання бодай з огляду на розгортання глобалізаційних процесів та їх постмодерні мотивації, які надзвичайно актуалізують проблему міжлюдських відносин і у своїй ідеальній візії покликані сприяти зближенню народів на різних рівнях життєдіяльності. Крім того, сучасна доба кардинальних перетворень потребує глибоких духовних рефлексій і над тими загрозами, що спричинили знеособленість людини в матеріально забезпеченому світі, обумовивши ті суб'єктивістські урази та нігілістичні настрої, що призвели до нівеляції духовних цінностей та кризи сенсу життя.

Зрозуміло, що менш піддатна законам земного тяжіння релігійна сфера також не залишилася осторонь постмодерних процесів, які дають підстави деяким дослідникам говорити про виникнення релігійного постмодерну як такого явища, що у своїй парадигмальній заданості тяжіє до множинно-цілісного та/чи плюралістично-холіастичного синтезу⁵³⁹. Зокрема, так стверджувати дозволяє богослів'я процесу, що постало ще в середині ХХ століття завдяки напрацюванням П. Тіліха та А. Уайтхеда і характеризувалося ототожненням реальності з процесом, кожний об'єкт якого «являє собою поєднання протилежностей – внутрішнього і зовнішнього, минулого і майбутнього, самої людини та інших людей»⁵⁴⁰. Прикметне в цьому сенсі те, що в дусі новочасної концепції «глобальної історії», ґрунтованої на ідеї планетарної єдності людства та на визнанні самодостатності локальних соціальних систем⁵⁴¹, речники цієї концепції заперечували, на їхнє переконання, «зужиті уявлення про Бога як про Вселенського Мораліста, Незмінного і Безпристрасного Абсолюта, Всемогутнього Правителя, який підтримує світовий порядок речей»⁵⁴², а натомість, пропонували «новий (і для них актуальний) погляд на Бога, де божество розглядається як учасник процесу»⁵⁴³, інтравимір якого передбачав не тільки примирення богослов'я з наукою, але й нівеляцію правомірності чіткого розмежування життя на релігійну, світську та наукову сфери.

⁵³⁹ Колодний А. Премодерн, Модерн, Постмодерн в контексті історії християнства // Українське релігієзнавство. – 2005. – №3. – С. 17.

⁵⁴⁰ Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века. – Черкасы, 2011. – С. 193.

⁵⁴¹ Каюа Роже. Людина та сакральне. – К., 2003. – С. 8.

⁵⁴² Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века. – С. 193.

⁵⁴³ Там само. – С. 193.

Не менш вагомий внесок у розробку цих же ідей здійснив Тейяр де Шарден, стрижнем богословсько-філософської діяльності якого виступала ідея «мегасинтезу» або планетаризації свідомості людства, у зв'язку з чим чільне місце відводилося еволюційному підходу та необхідності досягнення «надмислення» і «надперсоналізації»⁵⁴⁴.

То ж нічого дивного в тому немає, що на сучасному етапі церковно-релігійного розвитку під дією цих та інших причин і факторів спостерігається й продовжує зростати на своїй вазі «деконструкція релігії як духовно-соціальної підсистеми суспільства»⁵⁴⁵, за якої, кажучи словами А. Колодного, «Бог постмодерністів не говорить ні про праведність, ні про милість, ні про благість, ні про добродійність»⁵⁴⁶, а живе переважно «у сфері ефективності, точності й добродійності»⁵⁴⁷. У кожному разі, такий стан речей уже встиг призвести до того, що стара доктрина, згідно з якою тому, хто дотримувався істинного релігійного вчення, обіцялося спасіння та блаженне життя з Богом, фактично перетворилася, – як на те вказує Лейт Андерсен, – на свою протилежність і звучить так: «Якщо ти живеш з Богом, то в тебе правильне вчення»⁵⁴⁸.

Звичайно, йдеться лише про тенденцію, яку здебільшого презентують ідеологи постмодерну і яку, з одного боку, не слід абсолютизувати, а з іншого боку – ігнорувати, позаяк принципи лібералізму, правовим стрижнем яких виступають рівність перед законом, толерантність та свобода совісті, неминуче викликають фрагментизацію релігійної свідомості, а з тим роздрібнення тканини релігійного тексту та релігійного життя в цілому⁵⁴⁹. Тобто, за постмодерних трансформацій в царині релігії відбуваються відчутні семантико-аксіологічні зрушення, до яких різною мірою матимуть дотичність щонайменше 4,5 мільярди віруючих землян, а конче - 2,1 мільярди християн різної конфесійної належності, 1,3 мільярдів мусульман, 900 мільйонів індуїстів, майже 400 мільйонів даосистів та понад 370 мільйонів буддистів⁵⁵⁰. А це означає, що Постмодерн уже встиг стати чи незабаром стане викликом для віруючих різних релігій, конфесій та деномінацій і з огляду на інтенсифікацію конвергентних процесів між речниками різних релігій, що, зокрема, проявляються у співпраці та діалозі на різних рівнях взаємодії, а також з уваги на постмодерний лібералізм, який нерідко зустрічає рішучу протидію, викликаючи спротив віруючих консервативно-фундаменталістської

⁵⁴⁴ Там само. – С. 194.

⁵⁴⁵ Колодний А. Премодерн, Модерн, Постмодерн в контексті історії християнства. – С. 29.

⁵⁴⁶ Там само. – С. 30.

⁵⁴⁷ Там само.

⁵⁴⁸ Верз Дж. Времена постмодерна. – М., 2002. – С. 215.

⁵⁴⁹ Бучма О. Фундаменталізм і лібералізм в сучасному християнстві // Українське релігієзнавство. – 2005. – №3. – С. 70.

⁵⁵⁰ Як вірують сім мільярдів? Релігійна карта світу // Православна церковна газета. – 2011. – № 21 (295). – С. 16.

налаштованості, то дає оптимістичні підстави говорити про «зближення соціальних, доктринальних і організаційних позицій між двома чи багатьма релігіями»⁵⁵¹, то загрожує ескалацією міжрелігійного напруження на нинішньому етапі цивілізаційного поступу.

Цим, власне, й може обумовлюватися правомірність заявленої теми, футуристичний розріз якої найбезпосередніше пов'язаний з докорінним переосмисленням історичної реальності, її духовно-релігійних першооснов та моральнісних засад в добу постмодерної сучасності.

Що ж стосується моралі, під якою зазвичай розуміють нормативно усталені вчинки, які відповідно реалізуються у формі небіологічної регуляції міжлюдських відносин⁵⁵², то вона ніби впливає з самої природи існування світу, уявляючись вічним законом буття великої сім'ї народів земної кулі або, принаймні, виглядає на гармонізуючу універсалію світо порядку, подібно до тих, що їх помічаємо в природі, а точніше - в органічній співдії хімічних, біологічних чи фізичних процесів. Адже моральні підвалини кожного народу, незважаючи на вже згадувану строкатість та мотиваційну порізненість, у своїх цільових зарядженнях є дуже подібними, відображаючись в пориваннях людей до ідеалів добра, краси, справедливості, любові, милосердя, вірності, а чи ж навпаки - в осуді їхніх протилежностей, якими є зло, безчестя, ненависть, пожадливість, зрадливість тощо. У кожному разі, мораль виступає невід'ємним атрибутом особистості, охоплюючи всі сфери життя, в тому числі й побутову, де переважно проявляється в поліфонізмі ненастанних ремствувань: «Я заслуговую кращого ставлення», «Мене скривджено» або в наріканнях з приводу чиєїсь недбалості, упередженості, злорадства чи ж намаганнях довести провину опонента та виправдати себе. Ба й ті, хто, виходячи з власних рацій, вдається до аморальних вчинків, все одно засвідчують, що людина є з природи моральною істотою, дарма, що у світлі нормативної етики її деякі інтенції можуть набувати гіпертрофованих виявів. А такий стан речей змушує додати, що моральним вчинком людини може вважатися лише та дія або інший спосіб її вираження чи мотивації, щодо яких була застосована внутрішня санкція й оцінка самим конкретним індивідом як вищим суддею.

Цілком слушно, що вищезначена властивість моралі знайшла відображення і в етико-філософській думці, в контексті якої її вселюдський характер розглядається в трьох смислах: як всепоширеність, універсалізаційність та всеадресність. «Перша, – зауважує з цього приводу Р. Апресян, – звертає увагу на сам факт порізненості моральних уявлень серед різних народів та в різних культурах. Друга є конкретизацією *золотого правила* і виходить з того, що будь-яке конкретнее моральне рішення, дія чи судження будь-якого індивіда потенційно експлікується на кожне рішення,

⁵⁵¹ Мартинюк Є. Конвергентні процеси релігійного життя нашого часу // Українське релігієзнавство. – 2005. – №3. – С. 46.

⁵⁵² Кириленко Г. Г., Шевцов Е. В. Мораль// Краткий философский словарь. – М., 2004. – С. 232.

дію чи судження в аналогічній ситуації. Третя - переважно стосується імперативної сфери моралі і вказує на те, що будь-яка вимога моралі звернена до кожної людини»⁵⁵³.

Водночас, зважаючи на спільність загальнолюдських норм моралі, ми в жодному разі не можемо ігнорувати їх внутрішньосмислову строкатість. Бо, скажімо, справедливість як моральна чеснота та категорія, що пов'язана з певним правопорядком⁵⁵⁴, щонайменше передбачає конкретне смислове наповнення, а також відповідний контроль (= інспекцію) за її дотриманням. До того ж, у релігійному сенсі вищою правдою, її єдиним істинним аналогом може виступати тільки Божа правда, правда неба, необхідність виконання якої є обов'язковою, а відтак імперативною за характером та ексклюзивною зі своєї природи.

Отже, в кожному конкретному випадку фактично мовитиметься про окрему моральну конституцію, що базується на абсолютизованих положеннях та антиномічно протиставлюваних дихотоміях «добра й зла», «гріха й благочестя», «любові й ненависті» та ін. У зв'язку з цим маємо зразу ж зауважити, що в науці існує альтернативна концепція моралі, згідно з якою вона постає не як система норм, а «як сфера цінностей, що задається дихотомією *добра і зла*, як така діяльність, в якій проявляються прагнення людини до добра та зневага до зла»⁵⁵⁵. При цьому, ґрунтуючись на етиці блага як вищій духовній цінності, така мораль перебуває в цілковитій залежності від конкретної релігії, а її загальнорелігійна спорідненість проявляється в зосередженості на виховних аспектах і насамперед на тому, «до чого людина має прагнути, задля чого це здійснювати та до яких наслідків призведуть її вчинки»⁵⁵⁶.

Певним середостінням між етикою норм, в якій над інше важать поведінкові регулятиви, та етикою блага з її вивищенням ціннісних аспектів моральних настанов, уявляється теорія чеснот, якій властиві елементи обох підходів. Перший з них зводиться до наголошення універсальності чеснот, наявність яких у їхнього носія або ж підтверджується, або ж спростовується. Тоді, як згідно з другим підходом, чеснота ототожнюється з тією чи іншою рисою людської вдачі і на персональному рівні може мати як/і позитивні, так/і негативні конотації, перевіряючись, зазвичай, на відповідність релігійним приписам: ветхозавітній етиці закону в іудаїзмі, коранічним приписам справедливості в мусульманстві, новозавітним заповідям любові в межах християнства тощо. А що так є, можемо переконатися зі змісту підручника

⁵⁵³ Апресян Р. Г. Мораль Р. // Этика. Энциклопедический словарь / под ред. Р. Г. Апресяна и А. А. Гусейнова. – М., 2001. – С. 280.

⁵⁵⁴ Правда. Справедливость. Праведность // Словарь библейского богословия / под редакцией К. Леон-Дюфура. – Брюссель, 1990. – С. 8.

⁵⁵⁵ Апресян Р. Г. Мораль / Р. Г. Апресян // Этика. Энциклопедический словарь. – С. 280.

⁵⁵⁶ Там само. – С. 280.

«Моральне богослов'я Католицької Церкви»⁵⁵⁷, який суттєво відрізняється не тільки від інорелігійних відповідників, але й від конфесійно-деномінаційних аналогів як за формальними ознаками (в тому числі постановкою проблемних питань з фундаментального богослів'я), так і за богословською інтерпретацією християнських чеснот, а також обов'язків духовних осіб та деяких світських людей.

У такому сенсі метафізичну проблематику моральних засад кожної релігії правомірно розглядати як самоцінний тип свідомості, вертикальний зріз якої означають взаємини «людина – Бог (= вища сутність, Абсолют...)), тоді як горизонтальні виміри буття сконцентровані на драмі земного існування людини з її трансцендентними потягами та іманентними понуками. А що останні нерідко підпадають під залежності «вторинної» вартості, в тому числі потрапляють під потужні політико-ідеологічні впливи найрізноманітнішого гатунку, доволі легко простежити на суспільному зрізі українського життя новітнього часу. Так, менш ніж сторіччя тому мільйоннодухий загаль громадян України під класово-ідеологічним тиском партії більшовиків нещадно боровся з багатими та рішуче засуджував церковно-релігійні пережитки. При тому він зятято викривав прояви буржуазної ідеології, табуюючи все і вся, що було пов'язане з грошима, славою, розкошами, зрештою вірою, Богом. Натомість нині, через 80 років, привладні сфери з не меншим ентузіазмом переймаються прищепленням громадянам України мотивацій до бізнесу, в контексті яких недавні ідеологеми, що були на послугах колишнього СРСР та країн соціалістичного табору, заступають пріоритети зворотнього смислового значення, а Церква, як релігійна інституція, постає в ореолі мучениці. Хоча, звичайно ж, наведений приклад аж ніяк не може спростувати твердження про життєву стійкість моралі і зовсім не означає, що зміна політико-ідеологічної кон'юнктури здатна з подиву гідною легкістю «перекодувати» моральні настанови суспільного загалу, які є множинними і волею-неволею співіснують з її альтернативними виявами, викликаючи напруження поміж людьми різних моральних переконань. Ця обставина, посилюючим фактором якої нерідко виступає природна схильність людини до зняття моральнісних обмежень, зобов'язує нас ще раз підкреслити:

- попри відносну автономність та консервативність, мораль зазнає смислових трансформацій, чутливо реагуючи на різнорідні подразнення;
- історичний досвід переконливо засвідчує, що епохальні зміни стереотипів мислення завжди супроводжувалися болісною ломкою моральних устоїв, породжуючи її симбіотичні варіації та занепад духовності;
- значні цивілізаційні зрушення на нинішньому етапі розвитку людства, знаковими феноменами яких виступають відмова постмодерну від претензій на абсолютну істину, а також піднесення принципу толерантності як миропокорюючого імперативу сучасної

⁵⁵⁷ Моральне богослов'я Католицької Церкви. – Львів, 1996. – Ч. I – II.

епохи, вже встигли призвести не тільки до ревізії поглядів на зв'язок етики й естетики, моралі й творчості, культури й справедливості, але й фактично спричинили нову корозію духовності та моральний релятивізм.

Виходячи з рацій глибшої фактури, маємо також з необхідністю враховувати, що в науці про мораль, особливо з-поміж тих досліджень, які присвячені вивченню її природи та функцій, спостерігаються принципові розбіжності. Їх поліфонізм зазвичай обумовлюють проблеми визначення моральних джерел та моральних ідеалів як тих конституюючих начал, на яких зокрема узасаднені натуралістична, соціологічна, антропологічна та супранатуралістична теорії моралі. Хоча, за великим рахунком, основна антиномія при з'ясуванні природи моралі пролягає між її усвідомленням як системи (=кодексу) універсальних і абсолютних або партикулярних і відносних норм та цінностей, перші з яких потребують обов'язкового виконання, тоді як в другому випадку мораль виглядає сферою вільного самопокладання особистості. Принаймні саме це поле наукового дискурсу не тільки оприявнює больові точки гедоністичних, утилітаристських, перфекціоністських та гуманістичних концепцій моралі, але й виступає тим каменем мотиваційного спотикання, об який нерідко розбиваються рації її нігілістичної, протестної, спонукально-заборонної, доцільнісної та інших теорій.

Відтак, виділення в окрему парадигмальну групу моральних основ кожної релігії під вище означеним оглядом має те цільове виправдання, що, з одного боку, в динаміці постмодерних змін та глобалізаційних перетворень обумовлює необхідність вироблення цілого комплексу толерантизаційних заходів, у тому числі й вивчення самої можливості зближення релігій на моральних засадах, а з іншого - впливає з того, що потужний гуманістичний потенціал кожної релігії все-таки має власний базис, формотворчі та смисловизначальні чинники якого є сотеріологічно порізненими, тобто мають принципові відмінності й об'єктивно можуть спричинювати значні, а то й непоборні труднощі на шляху до міжрелігійного зближення. У цьому зв'язку духовно-інтелектуальні напрацювання гуманітарних наук про мораль можуть наразі стати в слушній нагоді, як, зрештою, і ті передбачення, якими був позначений науковий доробок учених кінця XIX – початку XX століття. Бо, між іншим, йдеться про ті прогнозування неминучого й доволі швидкого злиття релігій на морально-етичній основі, які видалися утопічними і, як показав час, не мали ані належного теоретико-методологічного підґрунтя, ані практичного підтвердження. Але такий підхід, особливо з уваги на праксеологічні акценти нашої теми, може виглядати на передзаданість і відповідно шкодити об'єктивізації поглядів на розвиток сучасних релігійних тенденцій та процесів. Тому, не впадаючи в крайнощі песимістичного чи ж оптимістичного прочитання проблематичного дискурсу заявленої теми, маємо виходити з того, що:

- мораль є комплексом норм та оцінок людської поведінки і може мати метафізичні (етика, моральна філософія) та релігійні обґрунтування;
- в залежності від формотворчих та смисловизначальних чинників мораль оперує найрізноманітнішими і з природи речі незіставними духовно-ідеологічними мотиваціями, які в конкретно-історичній практиці життя здатні виступати як його гармонізуючим, так і деструктивно-дестабілізуючим фактором;
- попри етичні регулятиви повсякденної моралі, яка далеко не завжди має конкретні релігійні означення, морально обумовлені дії особи чи її поведінка на певному рівні їхнього осмислення, сприйняття чи оцінки неминуче проявляють свою змичку з аксіологічно навантаженою сотеріологією мислення чи ж навпаки – оприявнюють відсутність такої або її іншій, спричинюючи тим самим неповторну архітектоніку взаємодії/протидії на різних рівнях суспільного, міждержавного та загальноцивілізаційного розвитку;
- пронизуючи всі сфери людського буття на індивідуальному, груповому, класовому, загальнодержавному та цивілізаційному рівнях, мораль кореспондується з цілою сукупністю понять (совісті, справедливості, краси, любові, гідності, честі, достоїнства, сорому, обов'язку та ін.), виступаючи їхнім індикатором;
- в еволюційному плані мораль може бути суспільною (накинutoю середовищем і насамперед родиною, школою, ближчим оточенням), етичною (науково обґрунтованою й особисто усвідомленою) та релігійною (Богом визначеною);
- маючи граничні розмежування з їх беззастережними поділами на «так» і «ні», а також нормативні легітимації та звичаєву спонукальність, мораль виступає невід'ємною частиною певного типу духовності і тільки в її конкретно-історичних експлікаціях може бути адекватно прочитаною;
- наявність секулярної та релігійної типологій мислення з усією сукупністю їх моральнісних зумовлюючих, є визначальним класифікаційним принципом, дарма що іноді чітке проведення такого поділу в життєвому вимірі уявляється проблематичним, позаяк реципієнти не завжди здатні чітко визначитися щодо природи та ціннісних пріоритетів сповідуючої ними моралі;
- намагання розглянути моральні засади в їх релігійній детермінації унеобхіднює диференціацію моралі за домінуючою в ній релігійною складовою, уможлиблюючи її класифікацію за конфесійною (наприклад, православна, католицька, протестантська в межах християнської ойкумени або шіїтська й сунітська в ісламському світі) та, властиво, релігійною (буддійська, мусульманська, християнська та ін.) ознаками;
- визнання того, що кодифікаційною матрицею моралі зазвичай виступають релігійні постулати, а також того, що в підходах до

витлумачення природи моралі існують принципові розбіжності, дещо ускладнює аналіз її норм, ознак та принципів, першим з яких властива спільність, другим – індивідуальне сприйняття, а третім – селективна здатність до засвоєння;

- у житті реальному фактично не існує чистих форм моралі, різне мотиваційне заперечення якої являє собою складну й зазвичай суперечливо протидіючу та взаємно синтезуючу гаму рефлексій, настанов, уявлень та переконань.

Окрім того, відзначаючи й визнаючи, що в основу сучасного розуміння моралі поставлено кантіанський принцип пріоритету норми над благом⁵⁵⁸ з його ідеалами свободи, альтруїзму та універсалізму, ми не можемо закривати очі на те, що такий підхід становить не тільки, кажучи словами Ч. Тейлора, найважливіший моральний орієнтир новочасної культури⁵⁵⁹, але й криє в собі глибинну суперечність. Адже зведення світського розуміння блага до рівня звичайного щастя людини не може заступити того, що в релігійному сенсі ідея блага (=надблага) є первинною щодо норми, яку вона зрештою й детермінує, досвідчуючи чим (ким) ми є і як нам ставитися до зовнішнього світу, до всього видимого і невидимого. З уваги на вищезазначене показовими здаються розмірковування К. Льюїса, який, сповідуючи христоцентричний спосіб думання, спершу інспіративно заявляє: «Мені байдуже, хто правий, християни чи матеріалісти. Мені байдуже, яким є Всесвіт. Я хочу правильно і щасливо жити і виберу не те, що вірно, а те, що корисно»⁵⁶⁰. Однак далі, означуючи принципові відмінності в позиції людей релігійної свідомості та невіруючих, дослідник розмірковував у такий спосіб: «Якщо християнство істинне, просто не може бути, щоб його прибічники і противники були однаково забезпечені засобами «для доброго, правильного життя». Уявіть собі, зауважує вчений, що ви хочете допомогти дистрофіку. Не знаючи медицини, ви його ситно нагодуєте, а він помре. Нелегко діяти в темноті. І християнин, і невіруючий можуть бажати ближньому добра. Але один вважає, що люди живуть вічно, створені Богом і лише в Бозі знаходять істинну й міцну втіху, а другий вважає, що вони – випадковий плід сліпої матерії, що живуть вони років сімдесят, їхнє щастя залежить від комфорту, задоволень і т. п., а все на світі – аборти, вівісекція, законодавство, виховання – добре чи погане тільки в залежності від того, чи сприяє воно такому щастю.

Багато в чому, додає дослідник, ці двоє людей погодяться. Обоє вважають, що людей необхідно лікувати, годувати, одягати. Наприклад, матеріаліст просто запитає: «Чи краще від цього більшості?», а християнин може сказати: «Якщо і краще, ми – проти, бо це несправедливо. І вічно їх буде розділяти межа, чітка, як меч. Для матеріаліста нація, клас, цивілізація є важливішими від людини, оскільки віку нашого – сімдесят років, а за кращого здоров'я – вісімдесят, спільнота ж має протриматися значно довше. Для

⁵⁵⁸ Тейлор Ч. Джерела себе. – К., 2005. – С. 126.

⁵⁵⁹ Там само. – С. 126.

⁵⁶⁰ Льюїс К.С. Пока мы лиц не обрели. – СПб., 2006. – С. 250.

християнина людина над усе, бо вона живе вічно і в порівнянні з нею цивілізації та раси – просто одноденки»⁵⁶¹.

Те ж стосується і ставлення людини до світу. «Християни і матеріалісти, – наголошує К. Льюїс, – по-різному сприймають світобудову. Правда чиясь одна, а той, хто помиляється, неминуче стане діяти згідно з законами свого, неправдивого світу, і за найкращої волі його допомога стане для ближнього причиною смерті»⁵⁶². Не є винятком і сфера моралі, порядність як така, що в порівнянні зі справжнім замислом про людину виглядає на нісенітницю. «Мораль потрібна, – заявляє дослідник, – але життя в Бозі, до якого ми закликаємо, просто поглинає, вбирає її. Ми повинні народитися наново»⁵⁶³. Відтак, виходячи з того, що рано чи пізно різні світоглядні настанови неодмінно даються взнаки, а бути добрим, не знаючи, що таке добро, є вельми проблематично, К. Льюїс висновує: «Бажання «бути добрим без Христа» тримається на двох помилках. По-перше, це вам не під силу, по-друге, це не мета вашого життя. Неможливо самотужки забратися на гору праведності, а якби ми й забралися, то загинули б від холоду та розрідженого повітря. Починаючи з певної висоти, не допоможуть ні ноги, ні сокира, ні мотузка. Потрібні крила - далі доведеться летіти»⁵⁶⁴. А цими крилами виступає для людини віра – найважливіший компонент релігійної свідомості, те чуттєве начало, що дає вірникові неабияку впевненість, звільняє від страху, вселяє втіху, постає тим даром, у порівнянні з яким логічна достовірність завжди залишається чимось блідим, холодним і майже байдужим⁵⁶⁵. Самозрозуміло й те, що у своїй множинності релігійні специфікації детермінують психічне життя людини, визначають її цілепокладання та ідеали⁵⁶⁶, а ще формують у свідомості вірника неповторну «Модель Світу»⁵⁶⁷, виходячи з якої, скажімо, всі без винятку речники християнських конфесій погодяться, що: Бог є Творцем світу та уособленням абсолютної любові, добра, справедливості й милосердя; віра в Бога виступає запорукою спасіння; людина є образом і подобою Божою, являючи собою триєдність духа, тіла та душі; «Людська душа дорожча за всі царства світу»⁵⁶⁸; «Дух є божественний елемент у людині»⁵⁶⁹; «Божа ідея про людину не може бути змінена, вона може бути тільки здійснена або загублена»; «Через Боголюдину Христа людина має коріння в самій глибині Божого життя»⁵⁷⁰.

⁵⁶¹ Там само. – С. 252.

⁵⁶² Там само. – С. 254.

⁵⁶³ Там само. – С. 252.

⁵⁶⁴ Там само. – С. 254.

⁵⁶⁵ Леви-Строс К. Первобытное мышление. – М., 1930. – С. 318.

⁵⁶⁶ Грановская Р.М. Психология веры. – СПб., 2004. – С. 363.

⁵⁶⁷ Там само. – С. 363.

⁵⁶⁸ Михайл, арх. Духовний світ. Душа людини. Парапсихологія. – Торонто- Канада, 1961. – С. 37.

⁵⁶⁹ Там само. – С. 37.

⁵⁷⁰ Там само.

З того не важко виснувати, що між виразниками матеріалістичної та релігійної типологій мислення пролягає світоглядне урвище, спричинюючи два нарізно мотивованих способи життя. А відтак, нехтуючи засадничість блага як визначального корелята моралі, виразники (ідеологи та приборники) новітніх теорій, можливо й несвідомо, «звужують коло нашої уваги до детермінантів дії, а потім ще більше обмежують наше розуміння цих детермінантів»⁵⁷¹, позаяк ігнорують головне – первинний смисл. «Це часто призводить, – додає вчений, – ще й до іншого дивного обмеження, яке ці теорії запроваджують у моральне мислення – прагнення уніфікувати царину морального навколо єдиної думки чи базової підстави, наприклад щастя або категоричного імперативу, а отже втиснути все величезне розмаїття моральних міркувань у прокрустово ложе»⁵⁷².

Якщо ж наразі припустимо, що йдеться не про спекулятивне розуміння смисловизначальних імперативів моралі, а про рівнодостоїнність моральних альтернатив, в якій місце релігійного блага на певному етапі історичного розвитку об'єктивно заступило усвідомлення високої гідності людини з її немов би нестримно-невситимим тяжінням до досконалості заради досягнення досконалості чи ж в ім'я світлого майбутнього людства, то все одно сутнісно маємо справу з підміною понять. Бо якщо релігійний сенс блага визначають любов, святоблिवість, натхнення, зворушення, покликання, то в гуманістичних доцільностях ідеологів раціоналістично-утилітаристських концепцій такими категоріями виступають повага, обов'язок, право тощо. А це означає, що зміщення розмови про мораль в площину життєвого укладу будь-якого народу з тільки йому властивими та неповторними звичаями, традиціями та правопорядком, оптимізму перспективам міжрелігійного зближення не навіює. Адже кожна релігія є ексклюзивним феноменом, а її мораль прямо впливає з вищих долегливостей, тобто з небесних одкровень, Божих настанов та пророчих прозрінь богообраних людей, максими яких правлять за вічні й незмінні дороговкази.

Не становлять винятку під цим оглядом й конфесійні утворення, які, незважаючи на імперативну модальність релігійних приписів, досить часто стають причиною виникнення певних модифікацій моралі. А що нині процес конфесіоналізації існуючих та виникнення нових релігій значно пожвавився, доводити зайве. В цьому сенсі інтенсивна динаміка зростання християнських течій, напрямків та відгалужень винятку не становить і може бути засвідчена доволі показовою статистикою: якщо станом на 1800 рік у світі нараховувалось 500 християнських деномінацій, впродовж XIX століття їхня кількість зростає в 3,8 рази, то в XX столітті цей показник досяг майже десятикратного збільшення, а за сім років XXI століття число християнських деномінацій зросло з 33 800 до 39 тисяч. При цьому православно-католицькі суперечності як предмет головного полемічного дискурсу християнського богослів'я, а конче ті упередження, що стали приводом для найменування

⁵⁷¹ Тейлор Ч. Джерела себе. – С. 127.

⁵⁷² Там само. – С. 127.

католицького Заходу темним, а його віруючого загалу знайденим «папезькою» ерессю, можуть правити за показовий приклад і в моральному сенсі. Богослів'я єдності, позитивний зміст якого відображає поняття «унія» (на противагу негативно означеному терміну «уніатизм»), є ще одним доказом того, як в межах однієї релігії духовно продуктивні моделі доволі часто девальвуються на конфесійно порізненому поліполемічних маркувань. Такими ж у своїй сутності є специфікації, що пов'язані з трактуванням волі і свободи М. Лютером чи Ж. Кальвіном та їх православними і католицькими опонентами. А це означає, що за тих обставин і умов, як вони історично склалися і в контексті яких головним викликом сучасному порядку речей є глобалізаційні процеси, належало б дбати про вироблення етики толерантності або, точніше, тієї міри ступеню толерування, яку влучно відображає теза: «Всі різні - всі рівні». Хоча декларація принципів, як і вироблення тих чи інших доктрин, не може бути гарантією їхнього виконання, тобто неодмінного переведення в життя. Для цього мають існувати об'єктивні підстави, реалізація яких до того ж значно утруднюватиметься обставинами об'єктивного порядку. У зв'язку з зазначеним гадаємо є надзвичайно продуктивним заклик до всебічного вивчення провідних орієнтаційних стратегій богословського мислення виразників найбільших релігій світу, під оглядом яких, скажімо, східнохристиянська цивілізація зосереджена на феномені богоуподібнення та цезаропапістському модусі світоурядування, її західнохристиянська посестра фокусується на ідеї вселенськості та виходить з папацезаристських настанов; ісламська цивілізація тримається на ревності воїнів Аллаха, які дбають про дотримання віруючими релігійної чистоти та високої моральності за непростих умов глобалізаційного сьогодення, тоді як конфуціанській цивілізації властиве переважає етико-центристських підходів та їх висока адаптивна здатність до конкретних вимог часу. Адже, окрім іншого, маємо добре усвідомлювати, що ідеал гармонії небесного, земного та людського у східних релігійних традиціях, під якими розуміємо індуїзм, буддизм і в певному сенсі конфуціанство, є кармічно заданим і в жодний спосіб не поєднується з персоніфікованим Божеством релігій авраамічного кореня, останні з яких дуже чутливі до проблем історичного буття, в тому числі й з причини есхатологічних очікувань кінця світу та неминучого суду. Принаймні ми надто ризикуємо згубитися в лабіринтах наукового пошуку відповідей на нагальні питання сучасного буття поза дослідженням конкретних фаз та стадій розвитку кожної із світових релігійних систем, соціетальні характеристики яких включали б виділення бінарних опозицій зразка: «екстраверсія – інтраверсія», «раціональність – іраціональність», «емоційність – прагматичність», «сенсорність – інтуїтивність», «інтернальність – екстернальність», «інтенціональність – екзекутивність». У кожному разі застосування новітніх наукових методологій та здатність до глибинної саморефлексії в процесі вивчення релігійного феномену, як на тому, зокрема, зауважують О. Донченко та Ю. Романенко, обстоюючи концепцію

інформаційно-енергетичної природи космосу⁵⁷³, чи ж поширення на сферу релігії ідеї універсального епохального циклу, який становлять «революція – інволюція – коеволюція – еволюція – революція»⁵⁷⁴, як то уявляється доцільним авторам статті «Архетипи світових релігій» Е. Афоніну та О. Мартинову, здається ситуативно продуктивним шляхом осягнення «анатомії» Духа в її моральнісних експлікаціях, а відтак і надійною запорукою більш-менш адекватного осмислення перспектив глобалізаційного поступу. А він неминуче супроводжуватиметься новими церковно-релігійними викликами та нагальною необхідністю їхньої мінімізації чи ж зняття, що, зокрема, не є можливим без налагодження та розгортання міжрелігійного діалогу. Хоча, повторюємо, за всіх імовірнісних підходів до вивчення потенційних можливостей міжрелігійного зближення не маємо випускати з уваги головного і визначального імперативу: моральні засади кожної релігії мають власний духовний базис з усією гамою його віросповідних обґрунтувань. А щоб не бути голослівними, покличемося принагідно на статтю М. Фаворова «Про християнську моральність», релігійну домінанту якої становлять вітхозавітний декалог та новозавітні заповіді блаженства, тоді як богословські обґрунтування зводяться до того, що:

- «... (християнський. – *В.Ш.*) закон об'єднується не тільки внутрішнім зв'язком своїх частин, але й єдиною волею Законодавця»;
- «... будь-яка добра справа є обов'язковою для нас (християн. – *В.Ш.*) не сама по собі, але як вимога Того, Хто дав усьому буття і встановив порядок всякого життя»;
- «Добра немає як якоїсь самостійної, окремої від Бога сутності: воно є Божим хотінням»;
- «Сповідуючи людям про настання всім бажаного часу, Ісус Христос закликає їх щонайперше до покути (покаяння), без якої ніхто не може ввійти в Боже Царство»;
- «Щоб стати праведним перед Богом... потрібно людині внутрішньо переродитися»;
- «Господь Спаситель для того і є на землі, щоб оновити в собі самому людську природу, оновити всіх... на подобу Божу»;
- «... християнську мораль неможливо виокремлювати із цілого змісту християнської віри»;
- «Любов до Бога і до ближніх – почуття єдине і неподільне»;
- «... всі віруючі в Ісуса Христа є носіями цього благодатного зерна і тому повинні являти в собі Його плоди, за якими тільки й можуть суттєво відрізнитися від людей, які не прийняли благодаті оновлення»;

⁵⁷³ Донченко О., Романенко Ю. Архетипи соціального життя та політика. – К., 2001. – С. 13.

⁵⁷⁴ Афонин Э.А., Мартынов А. Ю. Архетипы мировых религий // Людина і культура в умовах глобалізації. – К., 2003. – С. 334.

- «... жодна релігія та філософія, ніщо, крім віри Христової, не може дати людині таких свідомості та відчуття»;
- «... моральна сила черпається не в євангельських уроках, а в духовному єднанні з їхнім Провісником»;
- «З-поміж усіх Божих творінь не було й немає нічого піднесенішого і привабливішого, ніж людина Ісус Христос, і настільки ми пізнаємо Його розумом і серцем, настільки осягнемо в ньому не тільки Бога, але й себе самих у первісній красі нашої богоподібності».⁵⁷⁵

Таким чином, якщо максимально спростити ціннісно-смыслову лінію розмірковувань православного богослова другої половини XIX століття, то її христоцентричні цілепокладання можна звести до неухильного виконання приписів декалогу та наслідування Христовим заповідям блаженства, завдяки чому тільки й можливо набути карбів Святого Духа, а з тим боговподібненням сподобитися спасіння як найзаповітнішої мети. У дещо іншому ракурсі це означає, що християнська мораль не може розглядатися поза зобов'язаннями християнської віри, сутність якої полягає в любові до Бога і ближнього та в служінні їм «ділом і правдою» (1 Ів. 3:18).

Зрозуміло, що такий, у нашому випадку християнський, спосіб пізнання волі Бога через його Об'явлення про самого себе та через людину як своє вибране знаряддя, не є у своєму засновку придатним для віруючих інших релігій, інтенції яких нерідко бентежать різючими відмінностями світосприйняття та богочереживання. Чом не приклад іслам – друга за поширенням світова релігія, яка володіє величезним миротворчим потенціалом, а з уваги на духовні акценти могла б сміливо бути названою релігією моралі. А щоб унаочнити сказане, вкажемо бодай на деякі з положень Корану чи ж сунн, що склали лейтмотив книги шейха Мухаммада Аль-Газалі «Моральність мусульманина» (К., 2003) і наразі можуть бути представлені твердженнями на кшталт:

- «кращі поміж покірних Аллаху людей ті, хто кращий серед них характером»⁵⁷⁶;
- «Немає нічого важчого на терезах віруючого в День Воскресіння, ніж добрий характер»⁵⁷⁷;
- «Благородство віруючого – його релігія, його мужність – його розум, а знатність його – його характер»⁵⁷⁸;
- «О ті, хто увірував! Бійтесь Аллаха і будьте з праведними»⁵⁷⁹.

І тим не менше, всіляко наголошуючи, що відображенням живої істини є досконалість Корану та ідеальний образ життя пророка Мухаммада – володаря дивовижної моралі, який, за власним зізнанням, був «післаний тільки для того,

⁵⁷⁵ Фаворов М. Про християнську моральність // Хроніка-2000. – Вип. 39-40: Україна: філософський спадок століть. – К., 2000. – С. 505-513.

⁵⁷⁶ Аль-Газалі М. Нравственность мусульманина. – К., 2003. – С. 23.

⁵⁷⁷ Там само. – С. 23.

⁵⁷⁸ Там само. – С. 25.

⁵⁷⁹ Там само. – С. 17.

щоб вдосконалити благородність моралі»⁵⁸⁰, як і вказуючи на заборону зневажати іновірного чи ж завдавати йому будь-якої шкоди, видатний мусульманський теолог сучасності не залишає жодних сумнівів у тому, що саме «Іслам з'явився для того, щоб крок за кроком забезпечити перехід людства до життя, осяяного промінням чеснот та піднесеної моралі»⁵⁸¹, а пророк Мухаммад є тим обранцем Аллаха, який відкрив «Прямий Шлях із п'тьми до світла».⁵⁸² А це означає, що найоптимістичніший план розбудови дружніх відносин між речниками релігії Одкровення, тобто між мусульманами, християнами та юдеями (вже не кажемо про ширший релігійний вимір!), буде утруднений, позаяк «Іслам понад усе поважає Істину»⁵⁸³, яку Творець неба та землі сповістив через пророка Мухаммада і волів піднести її «над будь-якою (іншою) релігією»⁵⁸⁴. Хто ж не сповідує того, що провістив Аллах, вважаються невірними з усіма з того впливаючими наслідками. І важливі ці відмінності передусім тим, що породжують специфічні стереотипи мислення та стандарти життя, а відтак і ті моральні доміанти, нормотворчі чинники яких мають як конкретнорелігійні (в межах дихотомій «добро-зло», «істина-єресь», «чеснота-гріх»), так і етнонаціональні, соціокультурні, політико-правові та історичні детермінації. Але над інше слід пам'ятати: їх різномірні аспекти з необхідністю включатимуть поняття «священного», те, що, зазвичай, означають терміном «нуміозний» (від лат. *Numen* – божество, божественне начало) і що, власне, становить найпосутніший параметр релігії, її найглибшу таїну. Принаймні поєднувана з богопереживанням, святістю та одкровенням, ця опозиція світському (= мирському, профанному) зазвичай зводиться до протиставлення реальному, земному, являючи собою той надприродний досвід індивідуально пережитої ієрофанії, що немає земних аналогів і становить трансперсональну цінність. Парадокс, щоправда, полягає в тому, що цей божественний досвід священного, умонеосяжного, важковимовного, духовно неперевершеного, того самодостатнього, єдиного й цілісного, що вище за будь-яке існування та над усе у світі, силою самого факту іноді стає не тільки індивідуально пережитим надбанням людства, але й причиною розбрату на внутрішньо церковному та міжрелігійному рівнях. А з тим нерідко виникає сум'яття як в середовищі тих, кому чужі й неприйнятні секуляризаційні пріоритети та політика мультикультуралізму новочасної доби, так і між речниками релігійної свідомості, або, кажучи інакше, між тими, пережив драму духовного розщеплення між нижчим та незрівнянно вищим, та тими, хто, збіднюючи уявлення про мораль, свідомо обмежує її етичну проблематику розглядом «правильної» й «обов'язкової поведінки» і в той спосіб уневажнює

⁵⁸⁰ Там само. – С. 12.

⁵⁸¹ Там само. – С. 22.

⁵⁸² Там само. – С. 12.

⁵⁸³ Там само. – С. 56.

⁵⁸⁴ Аль-Кахтани М. Ответы мусульманских богословов на вызовы современности. – Кувейт, 2008. – С. 135.

імперативний модус релігійних настанов як джерела, де містяться «небесні» відповіді на питання: «що мусимо робити, навіть якщо ми цього не зобов'язані» і «яким добре (чи навіть потрібно) бути або, що добре любити».⁵⁸⁵ В цьому сенсі нам здається вартим нагадування застереження Ч. Тейлора, який, вказуючи на свідому недомовленість проблем, пов'язаних з сотеріолого-аксіологічною несумісністю релігійних доктрин та ними обумовлений антиномічний характер моральнісних настанов, не без іронії зауважував: «Цей тип мислення замовчує стільки питань і приховує в собі стільки плутанини, що ми відчуваємо його інтелектуальну задуху, як тільки звільнюємось хоча б частково від його чарів».⁵⁸⁶

Відтак маємо розуміти й чітко усвідомлювати, що як продукт релігійної свідомості мораль безпосередньо пов'язана з ідеалом та ідеальним, які в множинності релігійних виявів виступають імперативним началом, визначаючи ставлення віруючих до природи, світу, людей, їхніх традицій, звичаїв, обрядів, вірувань, тобто всього того, що стосується їх вольової, чуттєвої та розумової сфери життя. Відтак навіть щира спроба вирозумітися на багатоманітні міжрелігійних проблем сучасності здається нелегким випробуванням сучасному вірникові, як і церковно-релігійним згромадженням взагалі, ставлячи їх перед дилемою з двома провідними альтернативами:

- або пристати на повсюдно культивовані правила масової поведінки і йти назирці, наслідуючи більшість;
- або обрати тернистий шлях ізгоя і плисти проти течії, стати в обороні рідної віри чи традиції.

І поки, як на то, між іншим, з занепокоєнням вказують О. Донченко і Ю. Романенко в книзі «Архетипи соціального життя та політика» (К.: Либідь, 2001) «Прагматизм, бажання нажитися і владарювати домінує в реальних поведінкових цінностях «західного» суспільства, яке давно ототожнило владу і гроші, забувши про владу почуття, любові, духу»⁵⁸⁷,

- поки світ не визначиться у вистражданій необхідності вибору на апокаліптичному роздоріжжі: «повернутися обличчям або до Традиції, або до безодні»⁵⁸⁸,
- поки не буде осягнуто «пряму кореляцію соціального інтелекту і психічного здоров'я»⁵⁸⁹, яка обов'язково передбачала б «поєднання класичних наукових конструктів з досягненнями кінця ХХ ст. (здобутками теорій систем, катастроф, синергетики, інформатики, кібернетики, психології, соціології, квантової фізики, теорії інформаційного обміну тощо)»⁵⁹⁰,

⁵⁸⁵ Там само. – С. 114.

⁵⁸⁶ Тейлор Ч. Джерела себе. – С. 142.

⁵⁸⁷ Донченко О., Романенко Ю. Архетипи соціального життя та політика. – К., 2001. – С. 12.

⁵⁸⁸ Там само. – С. 9.

⁵⁸⁹ Там само. – С. 14.

⁵⁹⁰ Там само. – С. 10.

- поки «політика як сфера діяльності найрозумніших і найсильніших у соціумі ... не стане провідником між Космосом і Людством, між законами існування Всесвіту і законами життя людських суспільств»⁵⁹¹,
- поки не буде опановано «архітектоніку різних режимів поведінки індивідуумів та соціумів», а також специфіку інформаційно-енергетичного феномену автономізації церков, остання з яких й дотепер залишається неосмисленим пластом «психокультури людства»⁵⁹²,
- поки не буде усунуто чи ж мінімізовано причини, гніт яких робить життя значної частини людства важким до нестерпності, сама постановка подібних питань, а вже поготів їх успішне розв'язання виглядатимуть примарно і без жодних шансів на успіх.

А це означає, що маємо чимало підстав для пригадування як з огляду на духовну еволюцію людства, так і поточні реалії в найширшій гамі їх смислових експлікацій. Однак ці значущості тематико-проблематичного комплексу нашого дослідницького дискурсу не стосуються. Тому, озираючи те, що стало предметом висвітлення, маємо, насамкінець, підкреслити:

- релігія(-і) є надзвичайно важливим сенсоутворюючим та смисловизначальним фактором, що задає(=ють) цивілізаційну матрицю мислення;
- володіючи величезним потенціалом людяності й олюднення, релігії покликані сприяти просвітленню людей, їх духовному вдосконаленню, тим гуманістичним ідеалам, що співзвучні з загальнолюдськими цінностями;
- мораль є не тільки історично зумовленим, але й надзвичайно складним феноменом, ідеальні імперативи якого здебільшого коріняться у сфері Духа, а точніше у релігійних первнях;
- віддзеркалюючи світоглядні пріоритети та свідомісні специфікації в усій сукупності їх життєвих виявів на особистісному, спільнотному та загальноцивілізаційному рівнях, мораль є важливим фактором міжрелігійного зближення;
- претендуючи на виключне право володіння істиною, кожна з релігій, виходячи з тільки їй притаманних ціннісно-смислових конотацій, формує ексклюзивну мораль, що з огляду на сотеріолого-аксіологічну порізненість дозволяє говорити про їх детермінаційну несумісність;
- Постмодерн як ідейно-естетичне явище не виявляє особливого інтересу до релігії, однак змушений з ним рахуватися бодай тому, що всупереч уніфікаційним тенденціям доби тотальної глобалізації світ переживає черговий релігійний бум;

⁵⁹¹ Там само. – С. 11.

⁵⁹² Там само. – С. 13.

- усвідомлюючи, що світ є цивілізаційно порізаним, а основу кожної цивілізації становить релігійне начало, ми маємо виходити з того, що церковно-релігійний розвиток на метарівні є асинхронним;
- нехтуючи проблему абсолютної істини, виразниками якої здебільшого є чи потенційно прагнуть стати релігійні утворення, Постмодерн парадигмально не відчитує надзвичайно важливого аспекту переконань людей релігійної свідомості;
- провідні концепції лінійно-еволюційного (нормативна теорія моралі) та нелінійно-циклічного (етика блага, теорія чеснот) трактування моралі, з яких друга суголосніша з природою релігійного феномену, в контексті постмодерних напрацювань є взаємодоповнювальними й виступають оптимізуючим фактором, позаяк сприяють кращому з'ясуванню цілого комплексу питань, пов'язаних з проблематикою міжрелігійного зближення;
- на побутовому рівні демаркаційні лінії розмежування конфесійних аспектів моралі є важко відчитуваними і в стихії ситуативного вияву фактично непередбачуваними;
- спроби поширення універсалістських ідей та цінностей, що ними переймаються ідеологи глобалізації, будуть приречені, якщо їхнє запровадження нав'язуватиметься силоміць, а не засобами налагодження рівноправного діалогу та переконання;
- пряма залежність від релігійних доміант, з одного боку, та вільний характер релігієвибору, з другого боку, залишають чимало семантичного простору для обґрунтування перспектив міжрелігійного зближення, яке не може розглядатися поза специфікою його кореляції з приписами закону, тобто як внутрішньо мотивованої дії та правових зобов'язань;
- виокремлення стратегічної, системної та комунікативної раціональності як генералізуючої перспективи постмодерного поступу доби глобалізації надзвичайно актуалізує проблему бідності й безправ'я, від якої потерпають як країни третього світу, так і ті з них, що проголосили державну незалежність на пострадянському просторі;
- мораль є не тільки історично зумовленим, але й надзвичайно складним феноменом, ідеальні імперативи якого здебільшого коріняться у сфері Духа, а точніше у релігійних первнях;
- мораль має високий поріг спонукувальності, зобов'язуючий характер якої впливає з релігійних максим зразка: «Я є Господь Бог твій, нехай не будуть тобі інші богами» – у християнстві; «Немає Бога, крім Аллаха» – у мусульманстві тощо;
- ігнорувати те, з чого впливає і чим зумовлюється релігійна мораль, як і нехтувати тим, що мораль є самосудною категорією, свідомим і відповідальним вчинком особистості, означає не тільки не розуміти в

релігії головного, але й не рахуватися з тим, що людина є моральною істотою;

- визначаючись щодо перспектив міжрелігійного зближення, вкрай важливо не тільки враховувати циклічну порізненість релігійного розвитку та несумісність морально-релігійних прямувань віруючих різних релігій, але й виходити з необхідності глибокого, системного й всебічного вивчення всього комплексу питань, спрямованих на міжрелігійне зближення, особливо з уваги на з'ясування глибинних мотивів людської поведінки та вивчення можливостей її ефективної регуляції на сучасному етапі;
- врахування того, що мораль є передусім нормотворчим регулятивом, який відображає свідомісно-світоглядні аспекти особистості та суспільних страт, дозволяє поєднувати кращі перспективи міжрелігійного зближення як з плідною й наполегливою діяльністю церковної ієрархії, широкого загалу духовенства та їхньої пастви, так і виваженими діями державних структур різного рівня і міжнародних організацій, предметом першорядної опіки яких мало б стати створення сприятливої атмосфери та законодавчої бази для реалізації життєво важливих цілепокладань;
- в чому б ми наразі не солідаризувалися або, навпаки, не розходилися, оцінюючи перспективи міжрелігійного зближення на моральних засадах, кажучи про мораль як чинник такого зближення (навіть з уваги на те, що Постмодерн доволі ігнорантно ставиться до релігійних метанаративів!), маємо усвідомлювати, що релігія була й нині залишається потужним каталізатором та генеруючим началом життєустрою різних цивілізаційних типів, а отже й відображенням умонастроїв та чуттєвої ентропії мільйонів людей різних переконань, світоглядних позицій та релігійної належності;
- релігія як феномен, а конче ті оповіді, символи, образи та смисли, якими вона оперує дотепер, справляє й нині значний вплив на серця й уми величезного ареалу людей, слугуючи їм за взір жертвовності, богоревності, чеснот, блага, мужності, обов'язку, сенсу життя й безсмертя, а відтак сприяє розрізненню священного й профанного, добра і зла, справедливості й милосердя, любові й ненависті... тобій всього того, що віруючому близьке, що він над усе любить, до чого прагне, з чим волів би поєднатися на віки вічні.

А це означає, що всупереч нагальній необхідності сучасності та запитуваності на прийдешнє, велика мрія про міжрелігійне зближення на моральній основі нині радше виглядає бажаністю, якій легше розчиниться у бурхливому морі конфесійних егоїзмів, ніж історичною данністю, що має статися ближчим часом (а то й коли-небудь!). Втім, така вже здатність людини сподіватися на краще, плекати надію, що, як відомо, вмирає останньою.

6. Тотальнізація інституційної релігійності

Практично кожна релігія і кожна конфесія являє собою, з одного боку, феномен заперечення інших релігій чи конфесій, що існували до неї або ж існують з нею в один час. Її самоствердження проходить передусім на критиці, часом нищівній, тієї релігійної системи, в середовищі якої вона зародилася. В основі такого самоствердження, самоутвердження чи вивищення на фоні інших завжди лежить обстоюваний нею факт своєї винятковості, ідеї про істинно-божественне походження саме її віровчення, про себе як носія істини в останній інстанції. З іншого ж боку, кожному релігійному і водночас окрему течію в межах неї можна розглядати і як історію відступництва. Так, виникаючи на своїх початках як реакція на невідповідність обстоюваного релігійно-попередницею чи *материнською релігією* віровчення щодо положень, зафіксованих в її священних текстах, як реакція (часом справедлива) на її клерикалізацію, формалізацію норм релігійного життя, як релігійно-спільнотницький рух, заснований на принципах справедливості, колективізму і демократизму, з часом сама постає такою ж невідповідністю – стає точнісінько на той же самий шлях, проти якого на зорі свого існування виступала й сама.

Іудаїзм, християнство, іслам, буддизм – це далеко не повний список, яким ми можемо аргументувати подібне твердження. Будь-яка нова релігія виникає на фоні констатації відступництва, невідповідності духовним ідеалам інших релігій. Так, іудаїзм виникає, як реакція на політеїзм язичництва; християнство – як реакція, з одного боку, на невідповідність іудаїзму біблійним положенням, а з іншого – на відхід тогочасної іудейської аристократії і передусім первосвящеників від Тори; іслам проголошує віру в істинного Бога, обвинувачуючи іудаїзм і християнство в тому, що ті спотворили цю монотеїстичну віру. В межах іудаїзму, як і в переддень появи християнства, існують різного роду течії, які ворогують між собою, тому що розуміють кожна осібно лише себе за істинний, правдивий іудаїзм. Православ'я звинувачує в чомусь католицизм, католицизм – православ'я. Протестантизм виник на хвилі антикатолицьких настроїв, на заклик до реформації тогочасного, нібито «спотвореного» Ватиканом християнства. Будь-яка неопротестантська чи неохристиянська течія клеймить в ересі всіх і вся, подаючи винятково себе носієм істини в останній інстанції (згадаймо тут хоч би Свідків Єгови чи мормонство, не говорячи вже про інші, кількісно незначні неорелігійні групи).

Показово, що всі без винятку християнські конфесії постійно наголошують на необхідності відновлення єдності християнства в Єдиній Церкві Христовій, водночас вважаючи осібно лише себе за «оту Церкву Христову», на базі якої й мусить відбуватися «оте єднання». Відомий протестантський проповідник і богослов Френк Віола у праці «Переосмислення Церкви», з одного боку, зауважує, що «іронія нашого часу ще й у тому, що самі того не помічаючи, ми вносимо подібні вкрадливі поділи навіть тим, коли заявляємо: «я баптист» або «я – п'ятидесятник», або ж «я –

харизмат, кальвініст, пресвітеріанин...».⁵⁹³ Однак, з іншого боку, він вважає себе представником істинної Церкви, бо ж з усього видно, що всі «інші», тобто так слід розуміти, що названі ним «баптист», «п'ятидесятник», «харизмат» і т.д. належать до сект, прирівнюючи їх у такий спосіб до «невіруючих», заперечуючи в принципі будь-яке єднання з такими. «Християни ніколи не повинні ставати частиною сект хоча б вже із-за того, що секти за своєю природою і наступністю несуть в собі дух розділення, - зазначає богослов Ф.Віола. - Бог не є повноправним господарем таких сект. Скажемо прямо: єдина церква, про належність до якої ми, як християни можемо заявляти, це та церква, яку започаткував Христос – помісне вираження Його Тіла. Це Тіло сприймає і приймає всіх, хто повірив в Ісуса. І хоча чимало християн обмежують масштаби Тіла Христового, є також ті, хто перебільшує його розміри. В їхніх спробах бути відкритими для всіх, ці люди шукають єдності з невіруючими. Однак такого роду єдності ви не знайдете в Біблії. Тому тільки ті, хто прийняті Христом, належать до Його Тіла. І тільки з них складається Його церква. Приймати невіруючих як членів сім'ї буде спробою перетворити церкву на щось земне і людське. (1 Кор. 5:6; Гал. 2:4; 2 Тим. 3:6; 2 Пет. 2:1; Юд. 4, 12). Це звичайно ж не означає, що християни повинні заборонити невіруючим відвідувати їхні збори. Нам не варто забороняти їм (1 Кор. 14:23-24). Це також не означає, що нам не варто приймати їх, як ми приймаємо і побратимів. Проте, єдність церкви обмежена Тілом Христовим. І вона не повинна ставати або більшою, або меншою, ніж саме Тіло»⁵⁹⁴.

Характерно, що Римо-Католицька Церква витлумачує сучасні глобалізаційні процеси як тенденції до розбудови земного «граду Божого», як реалізацію Царства Божого на Землі. «Діяльність людини на Землі, якщо вона натхнена і зміцнена любов'ю, робить внесок у зведення вселенського граду Божого, до якого рухається історія людської сім'ї, - зазначав Папа Іван XXIII. - В суспільстві, яке переживає глобалізацію, загальне благо і праця заради нього не можуть не досягати масштабів усієї людської сім'ї, тобто спільноти народів і націй»⁵⁹⁵, так що град людський знаходить обриси єдності та миру і якоюсь мірою стає передбаченням і прообразом міста без кордонів, граду Божого» (*Caritas in Veritate*, 9)⁵⁹⁶. «Вона (глобалізація – П.П.) справа людська; за нею стоять різні культурні установки, що вимагають розрізнення. Справжнє обличчя глобалізації, як процесу, та її основний етичний критерій – це єдність людської сім'ї, її розвиток у добрі. Тому слід невпинно підтримувати той культурний аспект процесу всесвітньої інтеграції, який спрямований на благо

⁵⁹³ Виола Френк. *Переосмысление церкви*. – Ивано-Франковск, 2009. – С. 78.

⁵⁹⁴ Там само. – С. 72.

⁵⁹⁵ Пор.: Іван XXIII. Енциклика «*Pacem in terris*» (11 квітня 1963 р.): AAS 55 (1963). – 268–270.

⁵⁹⁶ Енциклика «*Caritas in veritate*» Верховного понтифіка Бенедикта XVI. – М., 2009. – С. 9.

особистості й спільноти і відкритий до трансцендентного» (*Caritas in Veritate*, 42)⁵⁹⁷.

Сучасний католицизм виступає за єдине, «цільне людство», за загальнопланетарну християнську цивілізацію, в межах якої не буде поділів між людьми за державними, національними, етнічними, культурними ознаками, а буде так, «щоб були всі одно», як зауважує євангельський Ісус (Ів. 17:21). Церква ж постає при цьому як «знак та інструмент цієї єдності» (*Caritas in Veritate*, 54)⁵⁹⁸. В істинному сенсі нацією може вважатися навіть не спільнота віруючих в Ісуса Христа взагалі, а «католицька нація», яка розуміється «вселенським братством» як «Царством Небесним» чи «Тілом Христовим», що чекає Другого приходу Христа й кінця світу і прагне до возз'єднання з Творцем.

«Долаючи кордони національних громад, турбота про ближнього розширює в такий спосіб свої горизонти на весь світ, - повчає Папа Бенедикт XVI. - II Ватиканський Собор справедливо підкреслив: «З числа знамень нашого часу гідне особливої уваги зростаюче і непоборне почуття солідарності всіх народів.⁵⁹⁹ ... Таким чином, солідарність, проявлена цивільним суспільством, значно перевершує солідарність одинаків» (*Deus Caritas Est*, 30, а)⁶⁰⁰. Під «одинаками» тут слід розуміти «нації», бодай «католицькі», а «солідарність всіх народів», як прагнення до виведення їх з рамок «національних квартир».

Зауважимо, що принцип солідаризму посідає важливе значення в соціальній філософії сучасного католицизму. Солідаризм, як ідея одностовства чи спільності інтересів, поширюючись на етноси, нації й держави (хоча також і сім'ї, родини), визначає між ними таку систему відносин, яка веде їх до об'єднання в одну вселенську родину народів чи, точніше б слід сказати, один наднарод, що об'єднує один світогляд, одна система цінностей, одна традиція, виразником і охоронцем яких є одна єдина Католицька Церква. В такий спосіб, як це розкривається в Енцикліці «*Populum progressio*» Папи Павла VI, зрештою мусить зреалізуватися «справжнє спілкування між усіма націями» (*Populum progressio*, 43).

Іншими словами, під ідеєю міжнародної солідарності, ідеєю «католицької єдності народу Божого»⁶⁰¹ подається той само космополітизм, інтернаціоналізм чи ще який «ізм», а насправді обстоюється ідея католицького тоталітаризму, кінцевою метою розвитку якого є об'єднання людства в одну релігію – наднацію, одне позаетнічне суспільство, культурними виразниками якого буде католицизм, тобто виступатимуть саме релігійні виразники. І це

⁵⁹⁷ Там само. – С. 59.

⁵⁹⁸ Там само. – С. 79.

⁵⁹⁹ Декрет об апостольстві мирян: *Apostolicam actuositatem*, 14.

⁶⁰⁰ Енцикліка «*Deus Caritas Est*» Верховного понтифіка Бенедикта XVI Єпископам, пресвітерам і дияконам, монашествуючим і всім вірним мирянам «Про християнську любов» від 25 грудня 2005 року.

⁶⁰¹ *Lumen gentium*, 13.

попри той факт, що християнство є традиційно поліконфесійним, а католицизм складає лише один, хоча й кількісно значний, сегмент з-поміж наявних інших у загальній мозаїці інституційного християнства. Так ось, національні держави за таких умов розглядаються лише, як досить умовні й до того ж суто територіальні утворення. Відтак, національна ідея, і похідна від неї ідея національної незалежності, для католицизму є неприйнятною.

У Декреті «Ad Gentes», ухваленому II Ватиканським собором, чітко наголошується, що «Христос і Церква, яка репрезентує свідоцтво про нього шляхом проголошення Євангелії, стоять над будь-якими особливостями раси чи національності, а тому ніхто й ніде не може їх вважати чужими» (Ad Gentes, 8). Перефразовуючи цю тезу, можна сказати це дещо по-іншому: Христос і Церква перебувають над будь-якими особливостями раси чи національності, а тому ніхто й ніде їх не може вважати своїми, рідними, бо ж вони виведені за межі рас і націй, а відтак сфера етнічного чи національного буття для католицизму є чужою. В такий спосіб такі поняття, як то «польський католицизм», «литовський католицизм» і т.д., є лише поняттями умовними і не несуть в собі ознак етнічності, не мають насправді національних ознак, бо ж, у протилежному разі, це буде суперечити духу й букві віровчення Католицької Церкви. Тут, скоріше, йдеться про пристосування Церкви до конкретних націй з метою навернення їх у своє лоно, зміцнення їх у вірі, аніж про якесь уможливлення процесів етнізації католицизму серед тих чи інших «католицьких народів».

Попри те, що такими поняттями, як «універсалізм» чи «космополітизм» католицизм на віроповчальному рівні не оперує, більше того – ставиться до них негативно, оскільки вони (особливо космополітизм) є явищами здебільшого політичними, однак універсалістський і космополітичний характер його (католицизму) є очевидним, як очевидним свого часу був і космополітизм самого паулінізму чи еллінохристиянства, наступником якого якраз і є Католицька Церква. Це вже відчутне бодай навіть на рівні назви «католицька» (грецьк. καθολικός), що означає «всезагальний», «всесвітній», «вселенський»⁶⁰² – розумій «тотальний».

⁶⁰² Вперше (близько 110 р.) термін καθολικός по відношенню до Церкви вжив Ігнатій Богоносець. «Де Ісус Христос, там і католицька Церква» (Послання до смирнян, VIII). Пізніше, ця назва закріпилась і на рівні Нікео-Константинополького Символу віри: «Віруємо ... в єдину, святу, соборну (καθολικός) і апостольську Церкву». Зазначимо тут принагідно, що російські православні переклади, навмисно подають καθολικός (католицький), як «кафолічний», щоб не асоціювати καθολικός з католицизмом, оскільки καθολικός застосовує до себе й сама Православна Церква, називаючись у власному сенсі також «католицькою», тобто «вселенською», але подає це, як «кафолічна». «У слов'янському тесті (Символі Віри – П.П.) слово «кафолічна» перекладене словом «соборна». Кафолічність чи соборність Церкви витікає з її єдності і святості. Православна Церква зберігає повноту християнської віри і свідчить про неї по всьому світу, що й є ознакою істинної Вселенської Церкви» [Александр, єпископ (Семенов-Тянь-Шанский). Православный Катихизис.- М., 1990.- С. 46].

«Католицька Церква є католицькою не тільки щодо часу..., але й щодо місця: вона міжнародна, всесвітня. ... Католицька Церква не національна або державна Церква: вона не українська..., ані шведська..., ані англійська... Треба також не змішувати Католицьку Церкву з Церквою в Польщі, як думають деякі люди в Україні. Католицька Церква не обмежена якоюсь нацією, расою, а чи ж римським обрядом, бо Христос хотів, щоб вона була для всіх людей. Вона – єдина релігійна громада, що відповідає Христовій волі. Католицизм – її третій знак пізнання (тут йдеться про Нікео-Константинопольський Символ Віри⁶⁰³ – П.П.)»⁶⁰⁴.

Тут варто підкреслити ще одне явище, притаманне для сучасного католицького універсалізму – релігійну уніфікацію, згідно з якою все людство об'єднується за допомогою однієї «уніфікованої релігії». Існуючі релігійні системи відтак уніфікуються на базі спільної віри в Бога і у верховенство божественної істини. В цьому контексті католицизм припускає, що й іудаїзм, індуїзм, буддизм чи іслам – всі вони, незважаючи на ряд світоглядних, віроповчальних розбіжностей, у той чи інший спосіб сповідують вищі божественні цінності, а відтак можна визнати, що всі, принаймні світові, релігії служать одному й тому ж Богу, який є Творцем світу.

Чому це так потрібне католицизму? Відповідь тут проста: це всього лише інша грань того ж релігійного космополітизму, якого дотримується Католицька Церква і який у різний спосіб вона прагне втілити в життя. Зрозуміло, що під цією новою уніфікованою чи абсолютизованою релігією, що об'єднає всі існуючі в одну єдину релігійну систему, католицизм бачить лише себе.

Так чи інакше, але не лише окрема релігія ставить себе на доктринальному рівні в конфронтацію з іншими релігіями, а й у межах її самої наявне протистояння між окремими групами. Це протистояння постійно підігривається усвідомленням того, що саме «наша» група з-поміж усіх існуючих інших *правильно* дотримується віровчення (*правильно вірує*), що саме «ми», а не «інші» є істинними віруючими і саме «нам», а не всім «іншим» належить частка в щасливому потойбіччі. Впевненість у власній сакральній винятковості змушує окрему конфесію постійно прагнути до тотальнізації, бути всеохоплюючою, всеосяжною, тобто в якості носія єдиноістинних уявлень про божественне перетворитися на тотальну релігійну систему.

На прикладі християнства добре видно, що в його межах кожна течія, обстоюючи виключно себе як істинне християнство, на цій підставі бажає бути тотальною релігією. З огляду на це можна констатувати, що прагнення до тотальнізації складає обумовлюючий сенс існування релігій, є двигуном їхньої діяльності і подальшого розвитку. Пригадаймо євангельське «ідіть, і навчіть всі народи, хрестячи їх в Ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа...». Показово, що

⁶⁰³ «Соборність» чи «католицизм» за Символом Віри є третьою ознакою Церкви, а першими двома виступають її «єдність» і «святість». «Віруємо ... в єдину, святу, соборну (католицьку – П.П.) і апостольську Церкву».

⁶⁰⁴ Маурітссон М. Католицьке віровчення.- К., 1996.- С. 122.

цю настанову Спасителя перебирає на себе кожна християнська конфесія, при чому розуміючи її таким чином, що вона (настанова) зорієнтована саме до неї, до її вірних, яким заповідано йти у світ, до всіх «інших» і навчати їх істині, уособленням і носієм якої, зрозуміло, осібно вважає себе кожна конфесія. Усвідомлення власної сакральної винятковості постає основним джерелом формування не лише міжрелігійної, а й (і це, як наслідок) міжнаціональної (міждержавної) і міжетнічної ворожнечі. Нетерпимість до інаковірних у будь-якій релігійній системі, особливо на стадії її становлення, складає чи не головну засаду її віровчення.

Такої кількості міжконфесійних чвар і конфліктів, які притаманні християнству, не знала жодна релігія. Саме чварливість вже стали найхарактернішою, традиційною ознакою християнства. Сьогодні, коли кожна з християнських церков чи груп у той чи інший спосіб претендує на свою винятковість, єдиноправильність, єдиноістинність (в протилежному разі ця течія свого часу просто не виникла б), перетягує на свій рахунок священні тексти, зауважуючи, що справжньою чи істинною Церквою Христовою є саме вона (як відомо, за Писанням мусить існувати тільки одна Церква), переводячи в такий спосіб всі інші в розряд «неістинних», а відтак відступницьких, єретичних.

Назагал, достатньо познайомитися з історією виникнення кожної з християнських конфесій, щоб переконатися в цьому. Як паулінізм свого часу виник на нищівній критиці іудеохристиянства (свідченням цьому є новозавітні послання апостола Павла), так і всі існуючі у своїй масі християнські конфесії також поставали на негативній критиці або ж тієї Церкви, з лона якої вони свого часу «відкололися», або ж на критиці відразу всіх, мотивуючи на цій підставі винятково свою справжність і відданість Христу.

Фанатична, рабська відданість релігійним провідникам, сліпа віра в догмати, у власну божественну обраність, яка, як наслідок, виявляє себе в нетерпимості до всіх «інших» як інакомислячих відтак складає основу для релігійного тоталітаризму, ідей про тотальнізацію як домінування, однієї конфесії (релігії) над усіма іншими. Цілком зрозуміло, що кінцевим етапом розвитку релігійного тоталітаризму постає впровадження в суспільстві таких обставин та умов, які б уможлилювали для такої релігійної організації здійснення диктату не лише над іншими релігійними організаціями, представленими в суспільстві, а й взагалі її повний контроль над усіма сферами життя людей, з метою пригнічення, а в кінцевому рахунку – розправи над усіма інакомислячими.

Релігійний тоталітаризм проявляє себе в межах кожної релігійної системи, кожної конфесії, однак піки його активності приходяться на країни, які «недавно звільнилися від тоталітарних державних систем»⁶⁰⁵, є або напівтоталітарними, оскільки не повною мірою звільнилися від колишніх тоталітарних ідей (інерційно перебувають в полоні державно-політичного тоталітаризму), або ж які за політичним устроєм є тоталітарними.

⁶⁰⁵ Поспеловский Дмитрий. Тоталитаризм и вероисповедание. – М., 2003. – С. 9.

Це добре відслідковується, приміром, у деяких ісламських країнах, де боротьба з інакомислячими та інаковіруючими складає чи не найважливіший пункт державної політики, а також у пострадянських країнах. Щодо останніх, то «інакше, звісно, й бути не могло після 70-ти років тоталітарного режиму, режиму брехні та ненависті, режиму ідеології, яка не визнає свободу особистості, яка не визнає людину, якою вона є насправді, що вимагає перетворення особистості в коліщатко тоталітарної машини. Отрута тоталітаризму не могла обминути й Церкви, на яку так сподівалися, як на оздоровлювача народу!»⁶⁰⁶. «Спадщина тоталітаризму – абсолютизм у мисленні та поведінці й ставлення до людей не як до окремих неповторних і своєрідних особистостей, а як до безособового колективу»⁶⁰⁷ відтак складає характерну рису саме *традиційних* релігійних організацій на теренах колишнього СРСР.

У будь-якій пострадянській країні практично кожна з наявних там традиційних конфесій прагне стати домінуючою, бо ж вважає осібно тільки себе традиційною, національною, історичною, канонічною, святою тощо. «Тоталітаризм боїться свободи – свобода породжує відповідальність людини за свої думки, слова і вчинки. Так навіщо ж мені така свобода, скаже вам вихованець тоталітарного ладу, а їх за 70 років комунізму було сформовано багато мільйонів. І ці мільйони не звикли бути думаючими і шукаючими Бога та його одкровень, вони звикли до кліше, розроблених для них ідеологами тоталітарного ладу. І в Церкві вони шукають того ж»⁶⁰⁸. Прикладів цьому безліч: переслідування іновірців, зокрема християн, в країнах Середньої Азії (Узбекистан, Туркменістан, Таджикистан, Киргизстан і Казахстан), прагнення до одноосібного домінування Російського православ'я в Росії, Україні, Білорусі, Молдові.

З розпадом Радянського Союзу в пострадянських країнах відбулися значні зміни у ставленні до релігійної свободи, що відкривало можливість для започаткування місіонерської роботи, активізації діяльності традиційних релігійних організацій, відкриття безлічі нових конфесій. Однак на цьому фоні активно стали звучати заклики на підтримку традиційних як національних релігійних течій і водночас на протидію поширенню нетрадиційної релігійності. Що стосується середньоазійських держав, то тут ще в розпал Горбачовської перебудови на фоні процесів демократизації суспільства, впровадження прав і свобод почав активізуватися іслам, постаючи як один із результатів демократичних перетворень, практичного впровадження прав людини.

Однак у пострадянський період в Узбекистані, Туркменістані, Таджикистані, Киргизстані і Казахстані релігійна свобода поступово змінюється обмеженнями у сфері релігії: держава активно підтримує одні

⁶⁰⁶ Там само.

⁶⁰⁷ Там само.

⁶⁰⁸ Жибрик А. Диктатура и религиозный тоталитаризм. Глава, не вошедшая в книгу // ESHATOS: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://eshatos.ucoz.ru/publ/6-1-0-9>

релігійні організації (зазвичай одну мусульманську як традиційну), водночас перешкоджаючи діяльності всіх інших як нетрадиційних. Частково така ситуація була пов'язана з бажанням використати певний релігійний напрям як ідеологічну опору для світської влади з тим, щоб у такий спосіб начебто протидіяти загрозам дестабілізації і виникненню міжрелігійних конфліктів.

Особливе становище серед зазначених середньоазійських країн займає Туркменістан, де протягом понад десяти років фактично існував авторитарний (поліцейський) режим президента Ніязова (Туркменбаші), що створив, по суті, свою власну релігію, названу противниками її «башізмом». Під час правління президента Ніязова, незважаючи на оголошену Конституцією країни гарантію свободи совісті та віросповідання, розгорнулася запекла боротьба з усіма інакомислячими, зокрема з інаковірними. Не дивно, що, відповідно до списку п'ятдесяти країн, в яких християни піддаються гонінням, з країн Центральної Азії найжорстокіші гоніння відбуваються в Узбекистані (10 місце в списку), Туркменистані (15 місце), Таджикистані (32), Киргизстані (49).⁶⁰⁹ Казахстан не увійшов до цього списку⁶¹⁰.

⁶⁰⁹ Так, закон про свободу совісті та релігійні організації Узбекистану від 2006 року зауважує на наступному: «Забороняються дії, спрямовані на звернення віруючих одних конфесій в інші (прозелітизм), а також будь-яка інша місіонерська діяльність. Особи, винні у порушенні цього правила, несуть відповідальність, встановлену законодавством ... Релігійні організації зобов'язані дотримуватися вимог чинного законодавства ... нелегальна релігійна діяльність припиняється законом» (Стаття 5. Відокремлення релігії від держави). Згідно із Законом «Про свободу віросповідання та релігійні організації в Киргизській Республіці», передбачається заборона «на наполегливі дії, спрямовані на навернення віруючих одних конфесій в інші», «на незаконну діяльність місіонерів». «Забороняються наполегливі дії, спрямовані на навернення віруючих одних конфесій в інші (прозелітизм), а також будь-яка незаконна місіонерська діяльність. Особи, винні у порушенні цього правила, несуть відповідальність, встановлену законодавством України» (Стаття 5 Конституції України). Показово, що відповідальність за прозелітизм може наступити у випадках, передбачених законодавством, яким межі такої відповідальності ще належить визначити. Одночасно слід зазначити, що поняття «наполегливі дії» можна розуміти досить широко і в цьому зв'язку доцільно було б уточнити означене поняття. У Законі Республіки Таджикистан «Про свободу совісті і релігійних об'єднань», з одного боку, зазначається, що «забороняються заклики до якоїсь переваги й обмеження по відношенні до релігії і переконань», «забороняється розпалювання будь-якої ненависті, ворожнечі і конфлікту на релігійному ґрунті, образа релігійних та атеїстичних почуттів громадян» (Стаття 4. Право на свободу совісті та свободу віросповідання, 6, 8), а з іншого ж боку іслам подається як, так би мовити, головна релігія. Це засвідчує Стаття 11. Мечеть. Зазначені обмеження віросповідної свободи, на нашу думку, спричинені фактом існування у середньоазійських народів суспільств спочатку в умовах феодално-рабовласницького ладу, а згодом, впродовж майже 70 років, в жорстких тисках комуністичної ідеології (слід зазначити, що і в радянський час, в республіках Середньої Азії) радянська влада існувала, по суті, у вигляді такого собі більшовицького неофеодалного політичного режиму, в системі політичних координат якого політичні керівники обіймали статус щось на зразок таких собі

Суспільство, яке не знає іншого зразка політичної системи, ніж тоталітаризм, невідомо і в умовах демократії буде продовжувати обстоювати такі цінності, які будуть суперечити правам і свободам людини, продукувати такі закони, які будуть: по-перше, надавати необмежені повноваження для світської влади; по-друге, абсолютизувати одну політичну ідеологію, один релігійний світогляд; по-третє, будуть прагнути ліквідації конституційних прав і свобод шляхом розгортанням репресій щодо інакомислячих. На наш погляд, причинами цьому є те, що посттоталітарні суспільства не можуть адекватно оцінювати себе в умовах відмінних від тоталітарних, не здатні до переоцінок старої та формування нової ідентичності, до ціннісних переоцінок: люди, не усвідомлюючи, що є у всіх проявах для суспільства *благом*, інерційно (хтось за стереотипом, а хтось із-за страху перед владою) продовжують обирати *зло*. Подібний посттоталітарний синдром відтак складає всі умови, як слушно зауважує сучасний німецько-американський філософ В.Хесле, для поширення й розквіту тоталітарних світоглядів (і дарма при цьому – світських чи релігійних). «В.Хесле вбачав парадокс в тому, що криза ідентичності часто викликає регресію до більш архаїчних і примітивних цінностей... У ситуації дезорієнтації, характерною для будь-якої кризи ідентичності, можуть зрости шанси на успіх тоталітарних ідеологій, які пропонують прості рішення»⁶¹¹.

Зрозуміло, що простіше обстоювати ідеологію «сильної руки» з її політикою «закручування гайок», ніж призвичаювати суспільство до ідеалів рівності і братства, забезпечувати права і свободи людини, гарантувати всім членам суспільства чинність конституційних норм. Не дивно, що з розпадом СРСР активізувались не процеси демократизації суспільства, а його тотальнізації. Більше того, сьогодні, тобто практично аж через 20 років після падіння Радянського Союзу, в окремих пострадянських державах, зокрема в Росії, Україні, Білорусі, Казахстані, активізується не просто рух за відновлення СРСР, а за його відновлення у вигляді міксу невідповідностей – з одного боку, реставрації Російської імперії, а з іншого боку, створення такої супердержави, яка буде водночас і православною монархією Патріарха РПЦ, і неосталіністським союзом Президента РФ, тобто буде базуватись водночас і на сталінізмі і на православних (монархічно-православних) цінностях.

«Культ великого і могутнього, хоча і тоталітарного, радянського минулого – єдина моральна та історична база проголошеної нині «національної ідеї». При цьому жахливість минулого, жорстко, хоча й у

«червоних баїв» (партійних і республіканських керівників різних рівнів) начолі з «червоним еміром» — першим секретарем республіканської компартії, в руках якого зосереджувалася вся повнота влади в республіці.

⁶¹⁰ Высоцкая Аннета. Христианство в Средней Азии: прошлое и настоящее // Протестант Пресс: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://protestant-press.com/5/570-1>

⁶¹¹ Гаджиев К.С. Национальная идентичность: концептуальный аспект // Вопросы философии. - №10. – 2011: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=400&Itemid=52

додаткових пропозиціях, засуджувана владою, не знаходить жодного осуду у «патріотичної громадськості». ... Як відомо, нове – це добре забуте старе. Але не слід забувати і те, що, збагачуючись сьогоднішніми досягненнями, пошуками, відкриттями, треба пам'ятати: як, коли, з якими наслідками ми все це вже проходили».⁶¹²

Так, незважаючи на факт засудження на XX з'їзді КПРС (1956 р.) культу особи Сталіна, сталінізму та його наслідків⁶¹³, нині говорять про історію СРСР так, що начебто не було ні сталінських колективізацій, ні вироків «трийок», ні гулагів, ні голодоморів. Комусь вигідно погратися з духом Сталіна, викликаючи його з пекельного небуття, зі сміттєзвалища історії, представляючи його колишню «злочинну» справу сьогодні вже як запоруку відбудови нової (оновленої) Російської імперії, якогось неосоюзу чи «нового ССРСР», вимальовуючи Сталіна вже як «месію», «спасителя» і навіть «мученика», а сталінізм, як засіб і водночас інструмент цієї відбудови. У цьому особливо відзначаються дніпропетровська білямосковсько-православна газета «Мир», одеська – «Новороссийский курьер» і харківська – «Триединая Русь».

Сьогодні ми маємо щось на зразок «сталінської хвилі» як руху, який у своїх лавах об'єднує різного роду російських шовіністів – від фанатів Сталіна до відвертих необільшовиків, від православних монархістів до прихильників Кирилового «русского мира», від ностальгуючими за СРСР до поборників Путінського Євразійського союзу. Примітно, що щось подібне творилось десь в 60-х роках м.ст. у ФРН. Практично по 20-ти роках після закінчення Другої світової війни частина західних німців раптом стали ностальгувати за Гітлером і при цьому навіть неприховано. Ця ностальгія, а точніше прогітлерівська істерія, була тоді названа «Hitler-Welle» (гітлерівська хвиля). Але оскільки цей рух не мав чітко вираженого «бойового» політичного оформлення (був розпилений на різні про- і білянацистські організації⁶¹⁴), хоча й ставив перед собою амбітні плани – взяти реванш за поразку в Другій світовій війні й повернути Німеччині кордони 1939 року, він опісля зник сам собою. Всі

⁶¹² Сендеров В.А. Пролегомены к изучению сменовеховства // Вопросы философии. – 2011. - № 6 : [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=342&Itemid=52

⁶¹³ У лютому 1956 р. на закритому засіданні XX з'їзду КПРС М.Хрущов виступив із доповіддю про культ особи Сталіна (повідь залишалась таємною до другої половини 80-х рр., з її змістом людей знайомили на зборах, лекціях, політінформаціях). Див.: Доклад Н.С.Хрущева о культе личности Сталина на XX съезде КПСС: Документы. - М., 2002. - 912 с.; Речь Хрущева на XX съезде партии 25 февраля 1956 года: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: http://www.coldwar.ru/hrushev/cult_of_personality.php. Також див.: Постановление XX съезда КПСС по докладу тов. Н.С. Хрущева «О культе личности и его последствиях» // 20-й съезд КПСС (14-25 февраля 1956 года): Стенографический отчет. – Т. 2. - М., 1956. - С. 498.

⁶¹⁴ Німецька права партія, яка в 1950 трансформувалася в Німецьку рейхспартію, згодом Соціалістична рейхспартія та Німецький соціальний союз, були все ж маргінальними політичними партіями, тому що офіційно націонал-соціалістична ідеологія у ФРН була заборонена.

подальші спроби створення неонацистських партій та їх діяльності не мали в Німеччині ні можливостей, ні авторитету помітно впливати на політичне життя західнонімецького суспільства.

Зі «сталінською хвилею» як необільшовицькою «*Stalin-Welle*» ситуація дещо інша. Вона має чітке політичне підґрунтя, відкрито діє, вільно популяризуючи профашистську сталінсько-більшовицьку злочинну ідеологію, має своїх прихильників у владі (при чому не лише в Росії, а й в інших пострадянських державах, зокрема й в Україні), на рівні керівництва РПЦ, в лавах маргінальних проросійських політичних партій і громадсько-політичних об'єднань в особі ряду російсько-православних братств. Але якщо у ФРН гітлерівська націонал-соціалістична ідеологія якщо й була популярною у частини населення, однак офіційно (з часу Нюрнберзького процесу) була заборонена, то на теренах колишнього СРСР (за винятком країн Балтії) ніякого суду ні над комунізмом, ні над більшовизмом, ні тим більше над Сталіним не було. Офіційно сталінізм начебто був засуджений, а неофіційно нічебто й ні, оскільки від XX з'їзду КПРС, від осудливої промови М.Хрущова в цьому напрямку більше нічого не робилося: про Сталіна просто прийнято було не згадувати, але судити його ніхто не відважився. Відтак злочини сталінізму тоді так і не були до кінця оприлюднені, винуватці не були покарані, а тому значна частина радянських людей сприймала «розвінчання культу Сталіна» навіть як наклеп на нього. Та що там казати, коли до останніх днів існування СРСР колишні НКВДистські служаки, концтабірні охоронці, члени так званих «трійок» і всі ті, хто катували, вбивали, доносили і покривали злочини сталінізму, продовжували розкошувати хто на персональних пенсіях, хто навіть на партійній службі, а хто продовжував й далі «служити справі партії» в армії, МВС чи КДБ. Нічого особливого не змінилося по відношенню до цих осіб і після розвалу Радянського Союзу (окрім Прибалтійських країн). А все тому, що жало сталінізму з радянського суспільства не було вийняте до кінця – не відбулося люстрації. Відтак більшовицька отрута продовжувала діяти і діє зараз, паралізуючи добру волю націй у пострадянських країнах. Дехто з таких осіб безбідно живе й зараз, хоча перебуває в тіні. Однак при цьому такі, очевидно за звичкою, не упускають шансу повчати інших, як слід жити за умов державної незалежності, демократії і гласності.

Не дивно, що чимало людей на пострадянському просторі не просто хочуть повернення СРСР, а навіть мріють про повернення СРСР в його сталінському вираженні. Навряд чи випадково на російських, українських, білоруських національних телеканалах традиційними вже стали сучасні російські серіали про Другу світову війну, в яких помітно легендаризується більшовизм, а сталінізм в особі СМЕРШ, НКВД та ГПУ виводиться нарочито по-соцреалістичному у світлих тонах, втовкмачуючи в такий спосіб глядачеві в його підсвідомість думку, що, мовляв, лише за диктатури «сильної руки», «під керівництвом Сталіна (та країна – П.П.) перемогла у страшній битві з фашизмом... За Сталіна населення Росії збільшувалася, навіть незважаючи на втрати у війні. За Сталіна після війни Радянський Союз відновився всього за

одну п'ятирічку, а тепер ми не можемо відновитися аж за двадцять років після революції лібералів. Промисловість і сільське господарство вмирає. За Сталіна вперше у світовій історії кожен рік ціни на продукти першої необхідності навіть після війни (!) регулярно знижувалися. А сьогодні щомісячно підвищуються. За Сталіна був створений атомний щит для Радянського Союзу і підготовлено відкриття космічної ери першим супутником і польотом Гагаріна. За Сталіна після війни Радянський Союз ніхто не міг пальцем зачепити»⁶¹⁵. На такому фоні комусь і справді хочеться Сталіна, а разом із ним імперії, проросійської України чи Малоросії, боротьби з інакодумаючими, політичних репресій.

Ідеологія московсько-православного «русского мира» передбачає те ж саме – розбудову сильного саме «русского мира», начолі з сильним одноосібним російським правителем, впровадження візантійської моделі симфонії держави і Церкви, реалізацію у всій повноті ідеї «Москва – Третій Рим». Принагідно зазначимо, що під ідею «русского мира» нині активно підганяється й Путінський проект Євразійського союзу. У 2009 році спікер Ради Федерації Росії С.Миронов заявив, що до складу Союзу Росії і Білорусі неодмінно повинна також увійти й Україна. Політик вважає, що, незважаючи на виниклі (точніше – виникаючі час від часу) між двома союзними державами розбіжності, «Союз» Росії і Білорусі продовжить своє існування. «Не приховую, поки є певні питання, однак ці проблеми носять суб'єктивний, а не об'єктивний характер», - сказав глава верхньої палати російського парламенту. «Шкода, що третій братський народ має зараз не кращий у своїй історії уряд»⁶¹⁶, але я впевнений: ми будемо об'єднуватися – це воля наших народів», - заявив спікер парламенту РФ.⁶¹⁷ А ось у середині жовтня 2011 р. В.Путін оприлюднив у газеті «Известия» об'ємну статтю про майбутнє інтеграційних процесів на пострадянському просторі. Ідея статті така: влада ставить перед собою «амбітне завдання» – вийти на наступний, «більш високий рівень інтеграції» на пострадянському просторі, який автор називає Євразійським союзом.

«Мова не йде про те, щоб у тому чи іншому вигляді відтворити СРСР, - зазначає В.Путін. - Наївно намагатися реставрувати чи копіювати те, що вже залишилося в минулому, але тісна інтеграція на новій ціннісній, політичній, економічній основі – це веління часу. Ми пропонуємо модель потужного наднаціонального (! – П.П.) об'єднання, здатного стати одним із полюсів сучасного світу і при цьому грати роль ефективної «зв'язки» між Європою і динамічним Азіатсько-Тихоокеанським регіоном».⁶¹⁸ Російський прем'єр

⁶¹⁵ Нападая на Сталина, выгораживают действительных врагов России // kino.tr200.ru: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://kino.tr200.ru/v.php?id=568329>

⁶¹⁶ Йдеться про уряд Ю.Тимошенко.

⁶¹⁷ Миронов предложил включить Украину в «союзное государство» Беларуси и России // Хартия'97. - 9.04.2009: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://charter97.org/ru/news/2009/4/9/17101/>

⁶¹⁸ В кругу премьеров. Владимир Путин обсудит идею создания Евразийского союза с коллегами — главами правительств стран СНГ // Газета.Ru. - 17 октября 2011 г.:

вважає, що приєднання України до названого інтеграційного об'єднання – це, мовляв, суверенний вибір українського народу й українського керівництва.⁶¹⁹ До речі, ідею про створення Євразійського союзу вже підтримали лідери Білорусії та Казахстану.

«Історична Росія, - наголошує В.Путін, - не етнічна держава і не американський «плавильний котел», де, загалом-то, всі так чи інакше – мігранти. Росія виникла і століттями розвивалася як багатонаціональна держава. ... Багато громадян СРСР, які опинилися за кордоном, називали себе росіянами. Причому самі вважали себе такими незалежно від етнічної належності. ... Російський народ є державотворчим – за фактом існування Росії. *Велика місія росіян – об'єднувати, скріплювати цивілізацію. Мовою, культурою*⁶²⁰, «всесвітньої чуйністю», за визначенням Федора Достоєвського, скріплювати російських вірмен, російських азербайджанців, російських німців, російських татар ... Скріплювати в такий тип держави-цивілізації, де немає «нацменів», а принцип розпізнання «свій-чужий» визначається загальною культурою і загальними цінностями. Така *цивілізаційна ідентичність заснована на збереженні російської культурної домінанти*, носієм якої виступають не лише етнічні росіяни, а й усі носії такої ідентичності незалежно від національності. Це той культурний код, який піддався в останні роки серйозним випробуванням, який намагалися і намагаються зламати. І тим не менше він, безумовно, зберігся. Разом із тим його треба плекати, зміцнювати й берегти».⁶²¹

Чим не виклад словами Путіна Кирилової концепції «русского мира»? Одні й ті ж само позиції про збереження російського світу, про творення російсько-православної цивілізації як альтернативи західному глобалізму, про об'єднання російською мовою і культурою пострадянських країн й народів в один «тип держави-цивілізації», в якій «цивілізаційна ідентичність» буде «заснована на збереженні *російської культурної домінанти*». Але хоч як називай цей «тип держави-цивілізації» – *Євроазійським союзом*, хоч *Слов'янським братством*, хоч *оновленим чи новим СРСР*, хоч *Російською імперією*, хоч *Союзною державою Росії, України і Білорусі* чи як там ще – як не крути і не називай, все одно виходить «русский мир» Патріарха Кирила.

Тримаючи на увазі ідеологію «русского мира», справді — правильніше було б говорити не про, власне, «русский мир», а про «великоросійський», бо

[Електрон. ресурс]. - Режим доступу: http://www.gazeta.ru/politics/2011/10/17_a_3804234.shtml

⁶¹⁹ Путин призвал Украину "избавиться от политических фобий прошлого" // Корреспондент.net. - 19 октября 2011 г.: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://korrespondent.net/business/economics/1274071-putin-prizval-ukrainu-izbavitsya-ot-politicheskikh-fobij-proshlogo>

⁶²⁰ Тут і далі в цитаті курсив наш.

⁶²¹ Путин Владимир. Россия: национальный вопрос // Независимая газета. - 2012-01-23: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: http://www.ng.ru/politics/2012-01-23/1_national.html

ж у всіх тих заходах про розбудову якогось спільного слов'янсько-православного світу надто легко побачити механіку територіального і політичного відновлення Російської імперії. «Русский мир» тут займає лише статус тимчасового, такого собі, робочого поняття, одного з етапів розбудови «Великої Русі». Відтак «русский мир» Патріарха Кирила є політичним проектом не лише з реставрації Російської імперії, а й водночас з тотальнізації російського православ'я на імперських теренах.

Прикро констатувати, але ряд кроків з реалізації цього проекту на українській землі вже зроблені. Так, з метою реалізації в Україні проекту «русского міра» РПЦ підтримує ті політичні сили (і навіть ті релігійні організації), які обстоюють проросійську позицію, є ворожими щодо українського (і це незважаючи на те, що офіційно РПЦ мусить зберігати «автономію щодо світської влади», статус невтручання в політичні процеси).

Не без підстав російське політичне православ'я навмисне нині разом з обстоюванням ідеї «русского міра» нав'язує замість назви «Київська Русь» іншу — «історична Русь» чи частіше «Древня Русь», щоб у такий спосіб, по-перше, сфера геополітичних інтересів російського православ'я не замикалася територією України; по-друге, в поняття Русь (і відповідно в концепцію «русского міра») «історично» були вписані й інші колишні східнослов'янські (але не киеворуські) території; а по-третє, щоб зв'язати «русский мир» з Москвою, з ідеєю про Москву як Третій Рим. Іншими словами, за такою постановкою питання, Київська Русь — це, так би мовити, лише початок Русі, натомість пік її державного, геополітичного розвитку пов'язаний з Московською Руссю, тобто неодмінно з Росією. В цьому сенсі заявляти про «київськість» Русі не вигідно, оскільки в іншому разі летить шкереберть не лише ідея «русского міра», не лише доктрина про Москву як «Третій Рим», а й, власне, скасовується провідна роль у всьому цьому Російського Православ'я, яке до Київської Русі має відношення тільки з огляду на те, що воно є похідним від Київського християнства (а наголошувати сьогодні про підпорядкованість його Київській митрополії для Москви, про якусь другорядність, духовну підпорядкованість Києву, з політичних причин не вигідно).

Виходячи з цього, тому нині активно обстоюється така позиція: «Московський Патріархат був створений після відпадання Риму, він зайняв місце в Пентархії, і в Томосі, який був виданий Патріарху Московському, значилося: «Патріарх Московський, всієї Русі і всіх північних країн», тобто всіх, що лежали на північ від Візантії. І це не підступи Москви, це *еклезіологічні саморозуміння*⁶²² Православної Церкви!».⁶²³ В політичних розкладах Московського православ'я Україна є лише територією, а не справді

⁶²² Курсив наш.

⁶²³ Святая Русь – вместе или врозь? Патриарх Кирилл на Украине. – С. 68.

незалежною державою, тому що, говорячи про неї, в їх голові йдеться про Малоросію як одну з частин «історичної Русі»⁶²⁴.

Щодо України, то в системі подібних «еклезіологічних саморозумінь» може існувати винятково тільки РПЦ і, відповідно, підпорядкована їй УПЦ МП. Всі інші релігійні організації (в тому числі й традиційні християнські конфесії і передусім такі православні церкви, як УПЦ КП і УАПЦ та УГКЦ) неприйнятні в принципі, є ересю. Втім тут є деякі винятки — приміром, новоз'явлена на теренах Галичини УПГКЦ (Українська Правовірна Греко-Католицька Церква), але це вже буде інша історія⁶²⁵.

Обстоюючи візантійсько-християнську монархічну ідею, Православна Церква відтак розуміє націю у політичному сенсі, а тому свою місію вбачає у служінні державі, а не в опікуванні справді сферою національного як етнокультурного. Її мета – створення вселенської наднаціональної християнської держави. Таке прагнення цілком збігається з метою і католицизму, який реалізує це дещо по-своєму: вибудовує свою вселенську християнську імперію, але не шляхом християнізації світських держав, а шляхом підпорядкування їх церковній владі⁶²⁶.

⁶²⁴ Патриарх Кирилл призвал молиться об «исторической Руси» // Русская служба новостей: [Электрон. ресурс]. - режим доступа: <http://www.rusnovosti.ru/news/127456/> (також див.: Рождественское послание Святейшего Патриарха Московского и Всея Руси Кирилла // Русские в Украине: [Электрон. ресурс]. - режим доступа: <http://www.rus.in.ua/news/3665.html>).

⁶²⁵ «Зараз на Україні мало хто знає (бо це активно замовчується), - зауважує керівник відділу України Інституту країн СНД Кирил Фролов, - що уніатська церква далеко не монолітна, що там з'явилася і потужно розвивається така релігійна організація, як Український синод правовірних греко-католиків, так званий Подгорецький синод... Цій організації не подобається русофобська лінія офіційної Греко-Католицької Церкви, орієнтація України на постхристиянський Європейський союз. Багато членів організації вважають, що Україна, Росія і Білорусія повинні бути разом, оскільки Росія в їх очах — країна, що не допустила у себе ні гей-парадів, ні інших гидот, процвітаючих в Європі» [Фролов Кирилл. Украинцы и русские: мы принадлежим к одной поместной Матери-Церкви // Донецкий кряж. Всеукраинская еженедельная общественно-политическая газета: [Электрон. ресурс]. - Режим доступа: <http://www.donkr.dp.ua/index.php/home/2414--1-r>]. Стосовно інформації про «гей-паради» та «інші гидоти», які притаманні для сучасної Європи і які начебто підтримує УГКЦ, то хай це залишається на совісті тих, хто про це говорить. Однак те, що К.Фролов подає «Подгорецький синод» (Українську Правовірну Греко-Католицьку Церкву), як релігійну організацію, яка, по суті, обстоє ідейну позицію подібну до ідеології «русского міра» Патріарха Кирила, не може не наводити на певні висновки. Так, тримаючи на оці ситуацію з русинським сепаратизмом на Закарпатті, який підтримують (в тому числі й фінансово) російські й проросійські політичні сили, а також РПЦ і вірна їй УПЦ МП, а тут ще й виникнення проросійськи налаштованої «Правовірної» УГКЦ (УПГКЦ), не можна не помітити, що на Західній Україні відбуваються процеси, явно зрежисовані не в Україні.

⁶²⁶ Шмеман А., протоиерей. Исторический путь Православия.- М., 2003.- С. 80.

Якщо Ватикан начолі з Папою Римським сам є всесвітньою католицькою монархією, то православ'я реалізує це в інший спосіб – підпорядковуючи своїй духовній владі державу, в межах якої воно (та чи інша помісна Церква) існує, а чи ж держави, якщо канонічна територія конкретної Помісної Церкви розповсюджується на декілька держав. Прикладом останнього є Російська Православна Церква, яка нині власну канонічну територію окреслює не державним кордоном сучасної Російської Федерації, а розуміє її набагато ширше – духовно контролює Україну, Білорусь, Казахстан, країни Балтії, Фінляндію, Польщу, мислячи себе не тільки в кордонах колишньої Російської імперії, а далеко більше: зберігши її духовно, РПЦ і мислить себе по-імперськи. Традиційно пошановуючи Російського імператора (і особливо останнього царя Миколу II), хоч правлячих царів у Росії не існує вже майже століття, ідея «державного християнства» православними богословами подається чи не найвищим, найдосконалішим пунктом розвитку християнства, витлумачується чи не найважливішою метою самого Спасителя.

Помісні православні Церкви нині прагнуть підпорядкувати собі світську владу, мріють про воцерковлення всіх громадян, про розбудову «православної держави» і навіть про відновлення авторитаризму з тим, щоб у такий спосіб перекрити будь-які шляхи до поширення альтернативних як неправославних світоглядів. Приміром, нині політика і Російської, і Сербської, і Болгарської, і Румунської Православних Церков у цьому напрямі очевидна: з одного боку, в різний спосіб реанімується ідея православних монархій, а з іншого – наявне підспівування «прокомуністичним» чи «більшовицьким» настроям. Проте і в першому, і в другому випадках метою цього є одне – влада й ідеологічний контроль над усіма громадянами в межах «своїх» держав. І при цьому далеко байдуже православним вірянином є громадянин, а чи ж ні (альтернативи за таким задумом бути не повинно – або православний, або така особа стає поза законом).

Прикладом обстоювання універсалізму і релігійного (релігійно-політичного) тоталітаризму з домішками імперського космополітизму і шовінізму є православ'я, зокрема Румунська, Сербська та Російська православні Церкви. При цьому, якщо осібно румунський, сербський і російський націоналізм (точніше шовінізм) для цих Церков є нормою і жодним чином не розцінюється як прояв етнофілетизму, більше того – з позицій такого православного шовінізму ці Церкви намагаються боротися з проявами етнофілетизму серед помісних Православних Церков «малих народів» («малих», зрозуміло, на погляд «великих» націй і держав, які колись були «великими» імперсько-православними Церквами), то орієнтація на власну національну сферу серед «неканонічних» православних Церков, скажімо, таких, як Македонська чи Українська Київського Патріархату, констатується, як гріх етнофілетизму. Загалом у православ'ї таке поняття, як етнофілетизм застосовується вибірково – як означення ересі Церков «малих народів», однак великодержавні шовіністичні амбіції «імперських» Церков у розряд еретичних не потрапляють.

Незважаючи на те, що православні богослови повчають, що Церква (Православна Церква) як Царство Небесне за «характером ... не від світу, не мирське, воно не подібне до царств політичних»⁶²⁷, тим не менше ця і подібні до неї зауваги не перешкоджають ніколи займатися суто політичними речами, обслуговувати політичні режими, окремі політичні партії. «Благо і благословення царю, заступникові вівтаря... Має рацію священник, що проповідує повагу до царя, але не за правом лише взаємності, а за чистим обов'язком, якби те сталося – і без надії взаємності. Союз із Церквою потрібний перш за все державі. Чи надійний той закон, який заснований лише на хисткому піску думок людських?» (Священномученик Іларіон (Троїцький). Церква гнана і Церква пануюча. До святкування 1600-ліття з часу Міланського едикту)⁶²⁸.

Зазначимо принагідно, що «добрим» прикриттям власних тоталітаристських амбіцій однієї релігії чи конфесії є обвинувачення інших в єресі чи сектантстві, тобто прагнення подавати їх як тоталітарні секти. А робити це виявляється надто просто: достатньо змішати відверту брехню з напівправдою про ту чи іншу конфесію і все – байка про чергову тоталітарну секту готова. Подібна брехня з успіхом поширюється між прихожанами, проникає в освітні заклади: нею лякають віруючих, студентів, викладачів і державних мужів. Втім методика оббріхування, залякування є тим само терором, а релігійна організація, яка таким займається сама є тоталітарною. За прикладами далеко ходити не приходиться.

РПЦ проводить різного роду заходи з так званого «сектоведенья» (конференції, лекторії). В сектознавчу проблематику з кожним роком втягується все більше людей – освітян, науковців, працівників культури, більшість з яких навіть не мають прямого відношення не те, що до РПЦ, а й загалом до православ'я (приміром серед них є навіть атеїсти). Підкреслимо, православність більшості людей як в Росії, так і в Україні обумовлена, як на їх погляд, або просто фактом їхнього народження у православній культурі, або ж розумінням себе як «обрядових православних віруючих», а то й взагалі, за влучним виразом білоруського Президента А.Лукашенка, як «православних атеїстів».

«На хвилі демократичних процесів вдосталь з'явилося чимало ділків та авантюристів, що видають себе за непохитних захисників істинної віри від "шкідливих сект і культів". Сьогодні це заняття стало доволі прибутковим бізнесом, який не вимагає не тільки глибоких знань, але навіть дотримання хоча б найпростіших правил пристойності. Ось вже більше десятиліття "сектоборці" залякують населення Росії навалюю на її міста і села зграй "сектантів". Послідовники більшості нових релігійних об'єднань звинувачуються у всіх смертних гріхах, виставляються такими собі

⁶²⁷ Іларіон (Троїцький), сщмч. Християнство или Церковь, 1 [Див.: Троїцький В. Християнство или Церковь?.- Сергійев Посад, 1912].

⁶²⁸ Див.: Священномученик Іларіон (Троїцький). Творения. В 3 т. - М., 2004. - Т.3. - С. 278-282.

породженнями пекла – бездушними, хижими і жорстокими. Беззаперечним зачинателем і застрільником цього ганебного цькування є насамперед Олександр Дворкін. Регулярно, з палаючими очима інквізителя, він вивергає з екрану телевізора громи й блискавки на адресу "тоталітарних сект і культів". Зі сторінок його опусу "Сектоведение"⁶²⁹ на читачів обрушуються сотні байок і вигадок. Працю свою в царині "сектознавства" Дворкін постійно афішує як вкрай необхідну для добробуту країни і водночас надзвичайно ризиковану. У виступах і публікаціях він описує про смертельні небезпеки, що постійно підстерігають безстрашного викривача підступних "сектантів"⁶³⁰.

А ось до чого закликає сучасний російський православний філософ та політолог А.Дугін: «Я вважаю, що Інтернет варто заборонити, тому що він нічого хорошого, як явище, не дає. Коли мені кажуть, що він технічній функції служить – так, але одночасно пропонуючи технічні можливості, насправді він розмиває нашу ідентичність, не дозволяє нам зосередитися. Багато вже священників не причащають людей, які дивляться телевізор – телевізор, оскільки насправді до Інтернету доки ще не дійшли. ... Віруючі кажуть: а ми дивимося там православний календар... Це – відмовка. Мережа, навіть перебуваючи під виглядом православ'я та традиційних цінностей, насправді річ гнітюча, ентропійна. Вірити, мислити і жити слід вічними внутрішніми цінностями, яких в Інтернеті насправді немає. Вони є в церквах, в літературі, в стародавньому нашому російському мистецтві, у фольклорі, традиціях, у праці, чесній праці на своїй російській землі. У цьому є сенс. І чоловік, який вирощував хліб, наприклад, і все життя молився в церкві, він навіть вмираючи може сказати: я жив, пожив. Ось це називається «пожив»⁶³¹.

Характерно, що вся діяльність А.Дугіна як філософа, соціолога й політолога підпорядкована реалізації суто політичних завдань – спрямована на створення євразійської наддержави через інтеграцію Росії з колишніми радянськими республіками, і в першу чергу з російськомовними територіями за межами Російської Федерації, особливо Східної України і Криму. Іншими словами, мова йде про політичне підґрунтя «русского мира», його справжню мету. Справа в тім, що А.Дугін, як православний віруючий (він є одновірецем-старообрядцем; подібні старообрядці перебувають в лоні РПЦ), є засновником ідейної течії «неоєвразійство» й лідером Міжнародного Євразійського Руху.

Так звані «сектознавці» в особі О.Дворкіна та інших, по-інквізиторськи обвинувачуючи як тоталітарні й деструктивні секти своїх опонентів, у такий спосіб прагнуть відвести суспільство від справжнього тоталітаризму, політику якого на наших теренах обстоює якраз Московське православ'я. З огляду на

⁶²⁹ Див.: Дворкин А.Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. - Нижний Новгород, 2002.

⁶³⁰ Правда о Дворкине Александре Леонидовиче. Истинная причина межконфессиональных проблем в России: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://about-dvorkin.narod.ru/>

⁶³¹ Дугин А. Бог против Интернета // RUSSIA.RU: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: http://www.russia.ru/video/dugin_bog/

це, російсько-православні церковники ненавидять всіх, хто викриває їхню істинну суть, їхнє світоглядне нутро. Не бажаючи виправлятися, не волюючи оцінювати себе за Євангелією, міряти свої справи Ісусом Христом, вони обрали інший шлях – брехливо критикувати тих, хто їх викриває і в першу чергу релігієзнавців, мужикувано звинувачуючи їх приміром в атеїзмі (іншого «злочину» вони просто для них не знаходять), прагнучи переконати владу заборонити релігієзнавство як науку, вивести його з навчальних закладів, бо ж добре знають, що академічне релігієзнавство відкриває очі суспільству на справжнє християнство, поширює неупереджені знання про релігію, призвичаює суспільство терпимо ставитись до інших релігійних світоглядів, у такий спосіб виховуючи повагу до іншого як свого ближнього.

Глобалістські амбіції як вияви тенденцій до тотальнізації, експансії притаманні не лише для православ'я і католицизму, а й для окремих протестантів, зокрема баптистів і адвентистів. Якщо, наприклад, глобалістична ідеологія РПЦ проявляє себе в об'єднанні в якийсь єдиний державний простір колишніх теренів Російської імперії та СРСР, а ідеологія католицизму – у створенні світового уряду і нового світопорядку (передусім це доводять енцикліки Папи Павла VI «*Populorum progressio*»⁶³² та Бенедикта XVI «*Caritas in Veritate*»⁶³³), то у протестантизмі прагнення до тотальнізації проявлені у скасовуванні національних кордонів своїх Церков, в об'єднанні в якісь транснаціональні союзи чи місії. На рівні пострадянського простору тенденція створення чогось на зразок євразійських союзів чи слов'янських місій, так чи інакше, пов'язана з відновленням колишнього радянського простору, з російськомовною і російськокультурною уніфікацією християнства і, як наслідок, русифікація культурного і державного простору «пострадянських» народів.

У мережі різних міжцерковних союзів та євангельських місій реалізується універсальна суть прагнення християнства до вселенськості, тобто бути не просто позанаціональним, а ще й наддержавним, цебто глобальним, тотальним. «Сьогодні весь світ переживає великі потрясіння і зміни, - говорить Марк Андерсон - Президент руху «Заклик до всіх» Глобальної Пасторської Мережі. - Разом із тим, ми бачимо безпрецедентне бажання Церкви Христової об'єднуватися і розвивати партнерство, як ніколи раніше з часів заснування Церкви. Спільна відповідь Церкви на реалії сьогодення закладає міцний фундамент для надання впливу на кожну націю і на кожну сферу суспільства»⁶³⁴. Одним із механізмів подібних впливів може вважатися створення в 2005 році «Глобальної Християнської Мережі» (GCN) з центром у м. Атланта (Джорджія, США).

⁶³² Див.: *Populorum progressio*, 78.

⁶³³ Див.: *Caritas in Veritate*, 67.

⁶³⁴ В Києве стартовал Евразийский Конгресс «Призыв ко всем» // Маранафа. - 17.09.2009: [Електрон. ресурс]. - Режим доступа: <http://www.maranatha.org.ua/cnews/r/61709>

Загалом протестантські віровчення за ідейною своєю суттю універсальні – наднаціональні, позанаціональні, космополітичні, а тому носять глобальний характер (це передусім стосується ліберального протестантизму, який поширює секулярну версію ідеології християнського глобалізму). Ставка глобальної протестантської ідеології на масову культуру, молодіжну субкультуру, надзвичайна чутливість і гнучкість, емоційність і молодіжний стиль подання євангельської проповіді відповідно до вимог сучасності забезпечує в максимально короткий термін покрити для себе великі маси людей. Прикладом цьому є харизматичний рух з притаманною для нього теологією процвітання, з проголошуваним ним правом віруючого на всі блага світу, права на успіх і багатство, який практично за 10-15 років охопив всю планету. Навернення в лоно таких конфесій є відносно легким і безболісним процесом, оскільки не вимагає великих зусиль до зміни (підміни) віруючим власного національно-культурного підґрунтя чи взагалі його нівеляції.

На фоні російсько-українського протистояння, на фоні національно-державного розбрату, відсутності державницької ідеології в Україні все ж поза належною увагою залишається іслам. Традиційно обговорюються два відомі чинники — проєвропейський та проросійський, тобто зацентровується увага виключно на двох варіантах цивілізаційного позиціонування нашої країни – на Східному і на Західному. У такий фокус свідомо не потрапляє мусульманський чинник. Між тим, скидати з рахунків, а тим паче свідомо ігнорувати, мусульманський варіант цивілізаційного позиціонування України є значним недоліком, який у майбутньому, з часом може спричинити чималу проблему.

Будемо відвертими, іслам (традиційний мусульманський світогляд) чітко ділить світ, все людство на два табори — на «дар аль-іслам»⁶³⁵ – країни, де вже панує «істинна віра» і «дар аль-харб»⁶³⁶ – землі та народи, які ще треба до неї повернути. З огляду на останнє, наголосимо, що згідно з мусульманським світоглядом *дар аль-харб* рано чи пізно мусить бути перетворений в *дар аль-іслам*, при чому не лише шляхом добровільного навернення в іслам, але, якщо прийдеться, то й насильницькими діями (наприклад, військовими засобами чи залякуванням). І аргумент тут один: існування «дар аль-харб» є незаконним на тій підставі, що на цій території мешкають невірні — «харбі» (люди меча). Саме тому ця територія повинна бути звільнена від них і перетворена в «дар аль-іслам». А оскільки не всі *харбі* добровільно приймуть іслам і, відповідно, не зникнуть самі по собі, то це цілком обумовлює необхідність війни — священної війни з невірними, джихаду. Участь в цій визвольній війні для мусульманина постає не як

⁶³⁵ Дар аль-іслам — «мусульманський світ», «земля ісламу», «земля покірності» — словом, вся територія, де панує іслам, де діє мусульманський релігійний закон і де політична влада перебуває в руках мусульман.

⁶³⁶ Дар аль-харб — «дім війни», «земля війни», «земля меча» — території, де іслам не панує (знає утисків, а чи ж не поширений взагалі). Іншими словами, поняття дар аль-харб охоплює все те, що не входить в дар аль-іслам.

рекомендація, а як абсолютний, священний обов'язок і може полягати не лише у веденні бойових дій, але і в будь-якій діяльності, що зміцнює стан мусульман, а це — створення зброї, заготівля їжі та одягу, написання священних книг, навчання дітей, написання комп'ютерних програм і т.д. Втім, з одного боку, незважаючи на те, що, по-перше, поруч з поняттям «дар аль-іслам» в ісламі існує інше — поняття про «дар ас-сульх» чи «дар аль-ахд» («земля мирної угоди» чи «земля договору»), а по-друге, що вірування про поділ світу на «дар аль-іслам» і «дар аль-харб» в ісламі є хоч і наріжним (знаходить відображення на рівні мусульманських політичних доктрин), проте воно аж ніяк не обумовлює якусь обов'язковість війни між ними (якраз ідея про «дар ас-сульх» і постає підґрунтям мирного співіснування мусульманської і немусульманської політичних систем, з іншого боку, так чи інакше, в той чи інший спосіб, але вся суть існування мусульманського суспільства, його основний сенс і мета підпорядковані завданню реалізації джихаду — звільнення світу від невірних, перетворення споконвічно неісламських територій на сферу «дар аль-іслам».

Офіційно віровчення про дар аль-харб існує і доки не відбулося якогось пом'якшення в плані його практичного застосування. Так, недавній лівійський лідер Муамар Каддафі вважав, що жителям європейських країн слід прийняти іслам.⁶³⁷ А президент Ірану Махмуд Ахмадінежад прямо зауважує, що світовий тріумф ісламу станеться ще до кінця XXI століття. Першочергово ставка здійснюється на ті країни (точніше на ті території), які мусять бути «ісламізовані» в першу чергу, оскільки там релігія Пророка колись в історії домінувала, а це чималий простір — від Піренеїв до Центральної Азії і від Уралу аж до Мадагаскару. А оскільки південно-східні терени України також входять у цей історичний ареал ісламу, то, незалежно від нашого бажання, ми, рано чи пізно, опинимося на ще одній лінії міжцивілізаційного суперництва⁶³⁸.

«Ісламський фундаменталізм володіє величезною внутрішньою енергією, великим запасом динамізму. Він спрямований у майбутнє. Але він не тільки закликає до боротьби з невірними, не тільки вкладає прапори в руки своїх воїнів, він піклується про них самих і про їхні сім'ї. В цьому його сила, - зазначають дослідники цього ісламського феномену А. та А. Нурллаєви. - Але не тільки в цьому. Ісламський фундаменталізм інтернаціональний за своєю суттю. ... Антизахідні погляди в ісламському світі – не новина. Немає, однак, сумнівів у тому, що проповіді духівників войовничого ісламського фундаменталізму надають їм нового змісту, відкривають вихід для гніву й ненависті широких мас мусульманського населення. Цей потенціал ненависті накопичувався в широких масах роками, але своїм походженням він зобов'язаний аж ніяк не Заходу. Насамперед він пов'язаний із внутрішніми

⁶³⁷ Ислам должен стать религией всей Европы, считает Каддафи // Интерфакс-Украина: [Электрон. ресурс]. - Режим доступа: <http://www.interfax.com.ua/rus/main/47002/>

⁶³⁸ Вознюк Петро. Ісламський вектор України // Молода нація: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://moloda-naciya.smoloskyp.org.ua/?p=123>

проблемами арабських суспільств, з економічними труднощами і політичною нестабільністю арабського і мусульманського світу. Воїни ж ісламського фундаменталізму намагаються – і небезуспішно – приписати всі невдачі арабів і мусульман гегемонії США на Близькому Сході, в Азії та Африці»⁶³⁹.

Певно, що віряни тієї чи іншої релігії мають історично підходити до своїх Священних книг, враховувати те, в яких умовах вони писалися і усвідомлювати, що не всі їх повчання можна беззастережно переносити в наш глобалізований час і світ, зокрема у сферу міжконфесійних відносин. Так, негативне ставлення до інаквовіруючих в Корані проявляється не лише на суто богословському рівні, а й на відвертій неприязні до немусульман як людей гріха, невірних аж до фізичного їх знищення. Боротьба з невірними в основному передбачає ведення війни з іудеями і християнами. «*Бийтеся з тими, хто не вірує в Аллаха і в останній день, не забороняє того, що заборонив Аллах і Його посланець, і не підкоряється релігії істинній – з тих, яким надіслане Писання, доки вони не дадуть відкупу своєю рукою, будучи приниженими. І сказали іудеї: "Узайр – син Аллаха"*⁶⁴⁰. І сказали християни: "Месія – син Аллаха"⁶⁴¹. Ці слова в їхніх устах подібні до слів тих, які не вірували раніше. *Хай уразить їх Аллах!* До чого вони відвернуті! Вони взяли своїх книжників і ченців за панів собі⁶⁴², окрім Аллаха, і Месію, сина Марйам.

⁶³⁹ Финкельштейн Эйтан. Корни исламского фундаментализма // Новый век. -2002. - №1. Також див.: Нуруллаев А.А., Нуруллаев Ал. А. Религиозно-политический экстремизм // Вестник Российского университета дружбы народов. - Сер.: Политология. - 2003. - № 4 - С. 83-92.

⁶⁴⁰ Коментарі сходяться на тому, що під *Узайр*'ом слід розуміти *Езру* чи *Ездру* – відомого реформатора і кодифікатора Тори, ймовірно автора біблійної «Книги Ездри». Однак заувага Корану, що іудеї називали Ездру «сином Аллаха», цебто «сином Бога (Яхве)», не знаходить історичного підтвердження, особливо в тому сенсі, як це говориться про Месію, тобто що «Месія – син Аллаха», тобто що, згідно з християнським віровченням Ісус Христос є у прямому сенсі Сином Божим.

⁶⁴¹ Також: «О володарі Писання! Не чинить надмірно у вашій релігії і не кажіть проти Аллаха нічого, крім істини. Адже Месія, Іса, син Марйам, - лише посланець Аллаха і Його слово, яке Він кинув Марйам, і дух Його. Віруйте ж в Аллаха і Його посланців і не говоріть – три! Стримаєтеся, це – краще для вас, Воістину, Аллах – лише єдиний Бог. Достославніший Він того, щоб в Нього було дитя. Йому – те, що в небесах, і те, що на землі. Досить Аллаха як поручителя!» (Жінки 169(171)); «Месія, син Марйам, - лише посланець, пройшли вже до нього посланці, а мати його – праведниця. Обидва вони споживали їжу. Поглянь, як роз'яснюємо Ми їм знамення; потім поглянь, до чого вони відвернуті!» (Трапеза 1:80).

⁶⁴² Йдеться про розмежування християнської Церкви на клір і мирян. У межах цієї системи миряни сприймають священнослужителів і справді як «панів», називаючи їх своїми «отцями», при чому всупереч відомим євангельським настановам самого Христа не називати, окрім Бога, нікого з духовних наставників ні «вчителями», ні «отцями», ні «наставниками». «А ви вчителями не звіться, бо один вам Учитель, а ви всі брати. І не називайте нікого отцем на землі, бо один вам Отець, що на небі. І не звіться наставниками, бо один вам Наставник, Христос» (Мт. 23:8-10).

А їм було наказано поклонятися лише єдиному Богові, окрім якого немає божества. Хвала Йому, вище Він того, що вони Йому додають в співучасники!» (Покаяння 29(29)-31(31)); «*І вбивайте їх, де зустрінете, і виганяйте їх звідти, звідки вони вигнали вас: адже спокуса – гірша, ніж вбивство!* І не бийтеся з ними в забороненої мечеті, поки вони не стануть битися там з вами. Якщо ж вони битимуться з вами, то *вбивайте їх: така відплата невірних!*» (Корова 187(191)); «Невже ви боїтеся їх? Адже Аллаха слід більше боятися, якщо ви віруючі. *Бийтеся з ними, - покарає їх Аллах вашими руками, і зганьбить їх, і допоможе вам проти них, і зцілить груди в людей віруючих і видалить гнів з їх сердець*» (Покаяння 13(13)-15(15)). При чому боротьба з іновірцями постає не як необхідність, а як священний обов'язок, до виконання якого слід заохочувати кожного правовірного⁶⁴³, оскільки «*Аллах любить тих, які б'ються на Його шляху*».⁶⁴⁴ Примітно, що боротьба з невірними буде тривати доти, доки «вся релігія буде належати Аллаху», тобто до повного навернення всіх в іслам і знищення всіх невірних⁶⁴⁵. Тим же, хто буде битися з невірними і в цій боротьбі буде переможцем або ж загине, такого чекає від Аллаха «велика винагорода»⁶⁴⁶.

На підставі й іудейської Біблії, Нового Завіту, Корану, Книги мормона, священних книг інших релігійних систем видно, що в їх текстах шануються лише одновірці, натомість всі «інші», «інакші», іновірці ідентифікуються як грішники і на цій підставі заслуговують відповідного обходження з ними аж до жорстокого покарання і навіть забиття (Біблія, Коран). В іудаїзмі грішниками постають всі неіудеї, в християнстві – всі нехристияни, а в ісламі – всі немусульмани. «Своїм», «нашим» для іудея, християнина, мусульманина є винятково одновірець. В іудаїзмі «обраним» чи «Божим народом» постає винятково єврейський⁶⁴⁷, в християнстві – всі християни, а в ісламі – всі

⁶⁴³ «*Бийтеся ж на шляху Аллаха!* Зараховується це тільки самому тобі, і спонукай віруючих. Можливо, Аллах утримає лють невіруючих: адже Аллах сильніший в люті і сильніший в покаранні!» (Жінки 86(84)); «О ви, що увірували! Бийтеся з тими із невірних, які близькі до вас. І хай вони знайдуть у вас суворість. І знайте, що Аллах - з богобоязливими!» (Покаяння 124(123)).

⁶⁴⁴ «Воістину, Аллах любить тих, які б'ються на Його шляху рядами, ніби вони – щільна будівля!» (Ряди 4(4)).

⁶⁴⁵ «І бийтеся з ними (невірними – П.П.), доки не буде більше спокуси, а (вся) релігія буде належати Аллаху» (Корова 189(193)); «І бийтеся з ними, доки не буде спокуси, і релігія вся буде належати Аллаху» (Здобич 40(39)).

⁶⁴⁶ «Хай же б'ються на шляху Аллаха ті, які купують за найближче життя майбутнє! І якщо хто б'ється на шляху Аллаха і буде вбитий або переможе, Ми дамо йому велику винагороду» (Жінки 76(74)).

⁶⁴⁷ Навіть ті з язичників, які ставали прозелітами, євреями як «обранцями Божими» стати не могли, бо ж за Торою завіт було укладено з єврейським народом (йдеться про завіт, який Всевишній уклав з євреями через Мойсея), між тим прозеліти, оскільки по крові вони були язичниками, вважалися учасниками лише Ноевого завіту (Бут. 9:9), вони зобов'язані були виконувати лише так звані «сім законів Ноевих синів», а відтак звільнялися від виконання всієї Тори, тобто від усіх 613 заповідей, дотримання яких

мусульмани. Не дивно, чому не зникає релігійна конфронтація у світі? – Кожна релігійна система, кожна течія в межах тієї чи іншої релігії прагне домінувати, бути тотальною. *Ніякого плюралізму релігійних світоглядів, ніяких віроповчальних компромісів між релігіями бути не може на тій підставі, що в природі будь-якої релігії її засновником закладене як головне керівництво до її поширення прагнення до тотальнізації.* Не може одна релігія применшити власне віровчення на користь визнання права на існування поруч із ним якогось іншого.

«Досвід історії свідчить про те, що будь-яка релігійна (конфесійна) спільність доки перебуває в меншості або пригнічується державою, виступає за рівність релігій, співробітництво їхніх послідовників у найрізноманітніших областях і на різних рівнях, - слухно наголошує той же дослідник проблем міжрелігійних відносин А. Нуруллаєв. - Проте звільнившись від засилля влади, а тим більше перетворившись на більшість, та ще таку, в якій влада потребує, вона відмовляється від колишніх закликів до забезпечення рівності конфесій, не бажає співпрацювати з іншими релігійними спільнотами на паритетних засадах, що викликає негативні настрої в середовищі конфесійних меншин. Домінуюча релігійна спільність цим не обмежується. Її лідери прагнуть використовувати можливості політичної влади для зміцнення своїх позицій на шкоду правам інших конфесійних спільнот. Паралельно зростає спокуса посилення релігійного впливу на різні сторони суспільного життя, не виключаючи й політики. У таких випадках нерідко і політика йде назустріч релігії, прагнучи використовувати її потужний мобілізаційний потенціал у своїх інтересах. В результаті, з'являється загроза політизації релігії і клерикалізації політики, що загрожує різким загостренням соціально-політичних і міжнаціональних протиріч»⁶⁴⁸.

Усі релігії, їх конфесії, секти тощо є інститутами, які володіють абсолютно певними загальними рисами, незалежно від того, утворилися вони сьогодні, вчора чи три тисячоліття тому. Їх сутність згодом не змінюється. Це виявляється і в однаково трагічних долях тих, хто сумнівається, а чи ж інакodomців в будь-якій релігії, і в незмінній меті всіх церков – керувати свідомістю, домагатися беззаперечного підпорядкування. Що їм значною мірою і вдається робити протягом багатьох тисячоліть. Нові віровчення вбиваються в голови тими ж методами, які практикувалися століттями; все той же вигляд і у релігійних міжусобиць. «Війна світського тоталітаризму з релігійним, вдало висловлюється тут В.Цаплін, – є все та ж релігійна війна. Були й досі тривають типово релігійні війни – війни за владу, ідеологічне панування над паствою і багато іншого. І не важливо, як звертаються до

для єврея було обов'язковим; не зважаючи на те, що Писання і Талмуд загалом позитивно відзивається про прозелітизм, у талмудичній літературі до іудеїв з язичників відчувається дещо підозріле ставлення, а то й прямо як до іновірців, тобто вороже, і навіть звучить відверте небажання навертати їх в іудаїзм.

⁶⁴⁸ Нуруллаєв А.А. О соотношении политики и религии // Вестник Российского университета дружбы народов. - Сер.: Политология. - 2000. - № 2 - С. 60-68.

пастви: «правовірні», «брати і сестри», «великий радянський народ» або «великий німецький народ». Не важливо навіть те, чи розуміють «верхи» і «низи», що відбувається».⁶⁴⁹

Поза сумнівом, сучасний міжнародний тероризм є явищем суто політичним. Хотілося б в це вірити, однак це далеко не так. Переважна більшість терористичних актів у світі кояться релігійними фанатиками, які певні, що йдуть на смерть заради «святої мети» – розправи над іновірцями, а цього (терору), мовляв, хоче сам Бог. То ж сучасний тероризм цілком можна вважати засобом реалізації тотальнізації релігій. «Звідси війни та запеклі сутички, безперервна ворожнеча і суперечки між представниками різних конфесій. Звідси фанатизм, «шахіди», готові перетворити себе й оточуючих їх невірних у розірвані на шматки тіла. Релігійний фанатизм стає ідеологією самогубців, які захоплюють пасажирські літаки і направляють їх на символи могутності й процвітання «невірних» – висотні будівлі Торгового центру в Нью-Йорку, Пентагону, Білого дому, на багатоповерхові житлові будинки в Москві та інших містах, знищуючи сотні й тисячі людей, підштовхуючи людство до третьої світової війни, цього разу – війни з тероризмом. Цю війну неможливо виграти, якщо обмежуватися суто військовими методами і закликами до релігійно-національної терпимості і не вести жорстку критику релігійного стилю мислення, якщо не боротися за скасування релігійного навчання й виховання дітей і не захищати принципи наукової освіти і раціонально-критичного мислення»⁶⁵⁰.

Священні тексти є такими, якими вони є, вони непорушні. Вони – основа, фундамент релігії, згідно з віровченням, вони вважаються словом Всевишнього. Втім, на нашу думку, сьогодні прийшов час усвідомлювати, що з жагою до тотальнізації, політикою нетерпимості до представників інших релігій чи конфесій осібно кожна з релігій просто не виживе. Можна продовжувати і в ХХІ столітті зневажати, ненавидіти, залякувати, чинити репресії і навіть вбивати під виглядом «благочестя» всіх отих «інших», які є «не-ближніми» чи «невірними», а простіше сказати – «ворогами». Але чи подібна практика додасть в такий спосіб авторитету релігії, представники якої будуть чинити так? Чи може підкине переконливих аргументів на користь її винятковості й істинності? Чи ж зможе переконати отаким чином отих «інших» зректися свого світогляду на користь іншого? Як бачимо, навіть якщо у Священних писаннях й існують тексти, які прямо наголошують, що представники інших релігій чи конфесій є «ворогами», «еретиками», «невірними», то слід усвідомлювати, що подібні норми були написані для свого часу. Сьогодні вони вже не чинні. Вони не прийнятні на тій підставі, що позбавляють людей передусім їх природного права обирати (не говорячи вже

⁶⁴⁹ Цаплин Владимир. Религия и атеизм: сравнительные оценки (Фрагмент из книги «Мифы цивилизации, глобализация и будущее») // Официальный сайт Евграфа К. ДУЛУМАНА: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: http://duluman.uath.org/tsaplin_religion_and_atheism.htm

⁶⁵⁰ Там само.

тут про те, що нав'язування комусь чогось силоміць завжди було справою невдячною), навіть права на життя. Якщо релігії насправді й обстоюють почуття добра, любові, братства і справедливості, то найгіднішим виявом цих почуттів буде визнання, що світ є світоглядно плюральним, що людина має невідчужуване право мати ті релігійні переконання, які вона бажає (або ж не мати ніяких). У протилежному разі, буде чинитися тиск на особу, а відтак буде, всупереч як міжнародним, так і національним правовим документам, обмежуватися або заперечуватися її право на свободу думки, совісті і релігії, її право міняти свою релігію чи переконання та свободу сповідувати свою релігію чи переконання.

Дуже хочеться, щоб Третє тисячоліття не закарбувалося в анналах історії тисячоліттям релігійного мракобісся – *тотальним* протистоянням *тотальних* релігійних систем і *тотального* релігійно-політичного насилля над особистістю, а увійшло в історію як тисячоліття миру, любові, добра, злагоди і справедливості. А мир і справедливість завжди там, де є взаєморозуміння. А де взаєморозуміння – там повага. А де повага – там Любов!

7. Громадянська релігія як витвір процесу громадянства суспільства

Останніми десятиліттями в широкий обіг у вітчизняній соціальній філософії увійшло поняття «громадянське суспільство». Проте воно не знайшло в ній не тільки однозначного визначення, а й навіть з'ясування природи того суспільного феномену, який при цьому визначається. Одні це суспільство віднаходять ще в давньому світі, інші ж говорять, що нині, коли проблема суспільства набуває все більше практичного значення, громадянське лише формується.

Маємо суперечливі підходи при витлумаченні змісту громадянського суспільства. Так, в «Філософському словнику соціальних термінів», видрукуваному за ред. В.Андрущенка, до громадянського суспільства включаються цінності, відмінні від національних і соціальних, соціальна дія, автономна від держави. Сам феномен визначається при цьому як «механізм соціальної взаємодії, що складається зі сфери особистого (зокрема родини), різноманітних об'єднань, суспільних рухів і публічної комунікації». За цими дещо туманними розмірковуваннями прихованим залишається сам феномен громадянського суспільства, відсутня чіткість у визначенні його складових і функціональності. Певне тому наявним є витлумачення «громадянського суспільства», по-перше, і як якоїсь позадержавної (навіть протилежної їй) інституції, антиподу держави, і, по-друге, як такого типу суспільного життя, коли до держави і її функціональності, виявленій в тій чи іншій формі діяльності, зорієнтованої на прогресивну перспективу, включаються всі наявні

в суспільстві спільноти, незалежно від їх духовних, національних, релігійних та інших станів чи орієнтацій при домінуванні плюралності життя і взаємній толерантності.

Російські науковці Ю.Красін і А.Галкін під громадянським суспільством розуміють «стабільну систему горизонтальних соціальних зв'язків, суспільно-політичних організацій і норм суспільної поведінки, що виростили безпосередньо із відносин власності, але не зводяться до них. В цій системі концентруються і оформляються економічні, професійні, культурні, релігійні та інші повсякденні інтереси соціальних прошарків і груп».⁶⁵¹ Відтак громадянське суспільство створює мережу інтересів, які об'єднують всіх громадян у певну спільність, забезпечуючи цим суспільну стабільність. При цьому інтереси людини-громадянина мають пріоритетне значення. Відбувається становлення нового типу свободи, що контролюється на рівні свідомості.

Враховуючи це, український дослідник Т. Ковальчук зазначає, що «громадянське суспільство - це не якісь ізольовані індивіди, а комплекс соціальних відносин, система суспільних інтересів (економічних, соціально-політичних, релігійних, духовних, сімейних, культурних та інших), тобто відносин всіх сфер суспільного життя людини у їх взаємозв'язку, що виражають різні цінності, інтереси і потреби членів суспільства». Це – сфера самовиявлення вільних громадян і добровільно сформованих асоціацій та організацій, обмежених відповідними законами від безпосереднього втручання та довічної регламентації діяльності цих громадян і організацій з боку державної влади.⁶⁵²

Підсумовуючи зазначене, Т. Ковальчук робить висновок що громадянське суспільство – це не будь-яке суспільство, а сукупний індивід, який виступає через систему різних асоціацій, об'єднань своєрідним регулятором свободи людини. В цьому суспільстві неодмінно спрацьовує асоціативний аспект, маємо певну спільність соціальних суб'єктів, які прагнуть до самоідентифікації, мають достатній простір для реалізації свого вільного вибору у власних діях на свою і суспільну користь. Відтак на практиці громадянське суспільство постає полем вільної життєдіяльності людей і взаємної волі народу. Воно є сферою соціальної взаємодії, що складається із сфери особистого, різноманітних об'єднань суспільних рухів і публічних комунікацій. Держава при цьому не контролює, а своєрідно вибирає і творчо координує сфери політичного, культурного, наукового, релігійного та іншого життя.

Ми не станемо тут вступати в дискусію і щодо визначення «громадянського суспільства», і щодо правомірності виокремлення означених вище розуміння процесу його формування. Автор параграфу приймає друге зазначене вище розуміння (назвемо його соціально-політичним), бо ж вважає,

⁶⁵¹ Див.: Красин Ю., Галкин А. Гражданское общество и демократическое государство // Диалог. 1992. - №3.

⁶⁵² Громадянське суспільство в Україні: проблеми становлення. – К, 1997. – С. 42-72.

що та плюральність суспільних інституцій, яка з'явилася з утвердженням капіталістичних відносин, актуалізувала питання їх толерантних і зацікавлених взаємовідносин, формування їх такими саме навколо державної влади, які б поставали толерантними і відкривали можливість для суспільного поступу. З формуванням громадянського суспільства постає питання відзнайдення такого важелю, який би мінімізував міжконфесійні протистояння, характерні для багатьох країн світу, і в той чи інший спосіб ввів би релігійні спільноти в ті розбудовчі суспільні процеси, які організує і проводить насамперед держава.

Проте, щоб залучити релігійний чинник до розбудови громадянського суспільства, потрібно насамперед демократизувати релігійне життя. Основним при цьому постає насамперед сфера відносин з державою, яка має не тільки гарантувати закріплене в Конституції країни і відповідних законах право на свободу совісті і віросповідного вибору, а й забезпечувати якнайбільшу можливість вільної релігійної діяльності, право інтимності й приватності релігійної сфери. Щоб кожний віруючий індивід чи конфесійна спільнота мали простір для виявлення своєї самобутності, державі потрібно гарантувати право доступу до публічної сфери життя, права індивіда на різні форми колективної діяльності, сприяти толерантизації релігійного життя і міжконфесійних відносин, наповнюючи релігійну сферу принципами демократії і порозуміння, устремління до спільної мети, взаємообміну гуманістичними цінностями тощо.

Конституція України статтею 140 визначає самоврядування як гарантоване державою право територіальної громади самостійно вирішувати всі питання місцевого значення. В наш час, коли маємо певну заполітизованість і законфесіоналізованість сфери місцевого життя, актуальним постає питання мінімізації нетолерантних виявів відносин цих сфер саме на первинних виявах суспільності, задіяння різних суспільних і духовних чинників в процесах розбудови громадянського суспільства. Одним із таких важелів і постає громадянська релігія.

Дехто, зокрема Є. Балагушкін в енциклопедичному словнику «Религиоведение»⁶⁵³, доводить, що остання - це «загальна ізоморфна характеристика релігій, які належать до різних культурно-історичних традицій, стоять на позитивно-громадянських позиціях і виражають позитивне, зацікавлене, а відтак і активно-творче ставлення до соціальної дійсності». І далі: «Це насамперед загальна соціально-політична ідеологія різноманітних релігійних об'єднань, які існують в певному суспільному просторі, «громадянами» якого ці об'єднання є». Звідси випливає, що громадянська релігія – це не самостійний феномен, а одна із можливих характеристик будь-якої із наявних релігій залежно від активності вираження ними «позитивно-громадянських позицій». Тому далі дослідник і зазначає, що особливість цих релігій «полягає в єдності їх ціннісних орієнтацій в соціокультурній сфері, у спільності їх політичних ідеалів при збереженні плюралістичного різноманіття віровчень, культової практики і організаційних форм діяльності. Громадянська

⁶⁵³ Религиоведение. - М., 2006. – С. 252.

релігія солідарна із загальнонародними, демократичними інтересами громадянського суспільства і відрізняється в цьому відношенні як від апологетичних, так і від опозиційних й альтернативних релігій».

Наявні також праці, в яких громадянська релігія протиставляється державі і розглядається як складова певного етнонаціогенезу.

Названі дві дослідницькі позиції мають певною мірою рацію. Але при цьому вони не визначають, хто і як формуватиме цю релігію, в якому співвідношенні вона знаходитиметься з традиційними конфесіями, хто поставатиме і в яких формах її носієм і виразником. Враховуючи наявність такого бачення феномену, ми пропонували б тоді виокремити *етнонаціональну громадянську релігію* і *соціально-політичну громадянську релігію*. У своїх подальших розмірковуваннях останню, яка більше імпонує нашому розумінню цього релігійного явища і до якої орієнтоване наше дослідження, будемо називати скорочено просто «громадянська релігія».

В українському релігієзнавстві наявні три підходи до розуміння процесу формування в нашій країні громадянської релігії. Одні розглядають це як відмову від традиційних релігій, а відтак як несприйнятливий захід для їх носіїв. Другі вбачають в процесі розбудови громадянської релігії спробу американізувати українське суспільство. Треті ж (до них належить і автор тексту) розглядають громадянську релігію як один із засобів згуртування нашого суспільства, утвердження громадянського миру на основі мінімізації наявних в країні різноманітних міжконфесійних і міжцерковних протистоянь. При цьому ми виходимо з того, що громадянська релігія не є якоюсь формою (новим конфесійним виявом) традиційних релігій чи ж окремою релігією як такою. Вона скоріше постає як такий універсальний феномен, що з'являється на ґрунті зняття того спільного, що притаманне різним конфесіям і що може при скеруванні держави слугувати нашому поступу. Ми не пов'язуємо її становлення лише з нашим національним підґрунтям, бо ж Україна – полінаціональна країна з великим відсотком зросійщення, а відтак абсолютна акцентація уваги лише на українських цінностях не сприятиме її єднанню на вирішення суспільних завдань поступу.

Поняття “громадянська релігія” ввійшло в широкий науковий і політичний обіг завдяки працям американського соціолога Р.Беллаха, який, будучи радником президента Дж.Кеннеді, став утверджувати в США ідею такої релігії якраз в період її занепаду, пов'язаного з двома поразками – у боротьбі з бідністю і в війні у В'єтнамі.⁶⁵⁴ Проте громадянська релігія тією чи іншою формою (може так не називаючись) поставала супутником всієї історії США. Так, згідно Біллу про права – першою з десяти поправок до Конституції США, прийнятих в 1791 році, сказано, що “конгрес не повинен видавати закони про введення будь-якої релігії або ж заборону вільно сповідувати будь-

⁶⁵⁴ Див.: Задорожнюк І.Е. “Гражданская религия” в США. Концепция Р.Беллаха и реальность // Вопр. науч. атеизма. – Вып. 36. – М., 1987. – С.57-74; Casanova J. Public Religions. – Chicago, 1994.

яку релігію”.⁶⁵⁵ Ще в 1779 р. американський президент Т.Джефферсон розробив Віргінський акт, який встановлював в країні свободу релігії.

Відтак, в США релігія, незалежно від її конфесійних визначеностей, завжди була невід’ємною складовою життя. Американці поставали як “нація з церквою в душі”. Відзначаючи цю їх особливість, англійський письменник Г.Честертон (1874-1936 рр.) писав: “Америка – єдина країна у світі, яка опирається на переконання. Це переконання з догматичною і навіть теологічною чіткістю подається в Декларації незалежності. З цього випливає, що всі люди рівні у своїх вимогах справедливості... Такі переконання, звичайно, несумісні з анархізмом. З цього не можна не зробити подібний висновок і щодо атеїзму, бо ж зрозуміло, що саме творець є тим остаточним авторитетом, який гарантує рівні права”.⁶⁵⁶

Але ще до прийняття Декларації незалежності (1776 р.), яка утверджувала “божественні підвалини” прав людини і суспільного устрою, в США поширювалися погляди про богообраність отців-пілігримів, які висадилися в 1620 р. в Плімуті (штат Массачусетс). Богообраність Америки опісля засвідчують послідовники Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів. Їх “Книга Мормона” розповідає про те, що ще в 600 р. до Різдва Христового одна іудейська сім’я з повеління Бога залишила Єрусалим і переселилася до Америки. Після свого воскресіння Ісус Христос з’являвся їх нащадкам. Власне, на основі всього цього й був сформульований засновником Церкви Дж.Смітом 10-й принцип її Символу віри: “Ми віримо в буквально збирання Ізраїлю і у встановлення десяти колін; в те, що Сіон (Новий Єрусалим) буде заснований на Американському континенті, що Христос буде особисто царювати на Землі і що Земля оновиться й одержить свою райську славу”.⁶⁵⁷

«Словник американської історії» значимість громадянської релігії для США вбачає в тому, що вона пов’язує американський народ з Богом, наголошує на тому, що саме Бог обрав американський народ як головний інструмент для здійснення унікальної місії в сучасній історії, а заодно сприяє розповсюдженню американських цінностей по всьому світу. Ідеальним символом цієї американської релігії є широко відома статуя Свободи в Нью-Йорку.

Відзначимо водночас, що деякі принципи громадянської релігії працювали на французьку революцію кінця XVIII ст. Ідея суверенності народу, а не монарха, утвердження природних прав людини підривали тезу про боговстановленість самодержавного абсолютизму. На відміну від США, тут ідеологія громадянської релігії мала антиклерикальний характер. Саме відданість Вітчизні як вищій святині, а не католицькій церкві, яка була і в інших країнах, що воювали в 1792-1797 рр. проти революційної Франції, служила моральною опорою борцям за демократичні перебудови.

⁶⁵⁵ Конституции и законодательные акты буржуазных государств XVII-XIX вв. – М., 1957. – С. 180.

⁶⁵⁶ Цит. за: American Civil Religion. – New York, 1974. – Р. 45.

⁶⁵⁷ Учения и Заветы. Драгоценная жемчужина. – Солт-Лейк-Сити, 1995. – С. 74.

Характерним є те, що й саме поняття “громадянська релігія” вперше ввів у вжиток французький мислитель Ж.-Ж.Руссо (1712-1778 рр.) з метою обґрунтування можливості лояльного ставлення прихильників різних віросповідань і навіть невіруючих до громадянських добродішностей і держави, вирішення проблем релігійного різноманіття. Згідно із вченням мислителя, “для держави надто важливо, щоб кожний громадянин мав релігію, яка спонукала б його любити обов’язки; проте догмати цієї релігії цікавлять державу та її членів лише постільки, поскільки ці догмати відносяться до моралі і обов’язків, які той, хто її сповідує, зобов’язаний виконувати щодо інших. Без них неможливо бути ні добрим громадянином, ні вірним підданим”.⁶⁵⁸ Своє служіння суспільству громадяни мають розглядати як релігійну заповідь, що орієнтує на забезпечення внутрішнього спокою в ньому, зміцнення загального благоденства. Громадяни мають дотримуватися трьох принципів: релігійного плюралізму, віротерпимості і «почуття громадянськості, без якого не можна бути ні хорошими громадянином, ні вірним підданим». В Ж.-Ж.Руссо громадянська релігія є «загальною волею віруючих людей», над якою (що характерно для міркувань філософа) не стоїть якась трансцендентна сила. Оскільки сповідання цієї віри повністю громадянські, то й догмати її має встановлювати суверен. Вони мають бути простими, не чисельними, чіткими, без будь-яких роз’яснень. Серед позитивних догматів громадянської релігії Ж.-Ж.Руссо виділяє такі: визнання існування всемогутнього Бога, потойбічне життя, щастя праведних, покарання злих, святість суспільного договору і законів, а серед негативних – лише нетерпимість. У своїй праці про суспільний договір він висловив думку, яка значною мірою є актуальною і для сьогоденної України, коли існує в неї потреба налагодження толерантних відносин між різними конфесіями «у спільному домі». «Тепер, коли не існує і не може існувати в країні лише винятково одна національна релігія, - писав філософ, - потрібно терпіти всіх тих, які самі терплять інших, оскільки їх догмати не утримують нічого такого, що суперечить обов’язку громадянина».

Ідеї, дещо аналогічні громадянській релігії, обстоював в Україні М. Драгоманов. Його «громадська церква» поставала своєрідним еталоном на той час бажаної всенародної релігії для України. Вона виглядала найпоступливішою із всіх релігійних об’єднань. А це тому, що мислитель вважав громаду основою людського життя. М.Драгоманов був впевнений, що на шляху громадської церкви не стане ні православ’я, ні католицизм, ні уніатство, а протестантизм навіть допоможе цьому. Бо ж “нерозумним ділом” є нав’язування людині тієї віри, до якої вона не має поваги. “Силувати ж людину показувати про людське око пошану до Бога, коли він її не чує, то значить ображати самого Бога, бо навіть і людина не бажала б собі щирої шаноби”.⁶⁵⁹

Відзначимо те, що поняття “громадянська релігія” все ж таки, в силу

⁶⁵⁸ Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. – М., 1998. – С. 311-322

⁶⁵⁹ Драгоманов М. Про волю віри. – К., 1917. – С. 5.

специфіки історії державного постановня, національної і соціальної структури цієї країни, найбільше прилучилося саме до характеристик релігійного життя США. Відомий соціолог релігії В.Гербер називав останнє “релігією американського способу життя”. Заслугою Р.Беллаха є те, що він саме на американській основі змоделивав громадянську релігію, подав її як своєрідне духовне утворення, що відображає трансцендентні цілі політичного процесу.

Смислове навантаження понятійного апарату, яким користується громадянська релігія, відмінне від його витлумачення в традиційних. Так, Бог громадянської релігії хоч і не зводиться до християнської Трійці, але він абстрагований від розуміння його в традиційних релігіях. Саме до цього громадянсько-витлумаченого Бога у своїх інаугураційних промовах апелювали всі американські президенти: Дж.Вашингтон (правив країною в 1789-1797 рр.) називав його “Всемогутньою істотою, яка керує Всесвітом”; Дж. Адамс (1797-1801 рр.) – “Покровителем порядку”, “Джерелом справедливості”, “Захисником істинної свободи”; Т.Джефферсон (1801-1809 рр.) – “Невидимою силою, яка керує Всесвітом”; Дж.Медісон (1809-1817 рр.) – “Всемогутньою істотою”; Дж.Монро (1817-1825 рр.) “Провидінням” і т.д. і т.п. Сучасник Р.Беллаха президент Дж.Кеннеді назвав Бога “Всемогутністю”.

З цих визначень видно, що для американських президентів Бог громадянської релігії позаконфесійний, але віра в нього є неодмінним атрибутом як президента, так і кожного громадянина країни, які водночас відносять себе до певних конфесій. Цей Бог, на їх переконання, активно впливає на історичні процеси, особливо покровительствує порядку, моралі і праву. Як відзначає Р.Беллах, любов і спасіння, милість і турбота меншою мірою співвідносні з ним в порівнянні з “природним законом”, “справедливістю”, “соціальним порядком”. Старозавітні зразки “виходу”, “обраного народу”, “землі обітованої”, “нового Єрусалиму”, “жертвовної смерті”, “відродження” входять як повноправні елементи в цю релігію, правда, без якоїсь співвіднесеності їх з біблійним Богом.

Актуалізовані громадянською релігією цінності мають сакральний характер для громадян того суспільства, в якому ця релігія утверджується. Правда, не завжди вони ними усвідомлюються як сакральні, а постають в їх свідомості скоріше як природні феномени, нерелектовані культурні зразки, еталони і правила життя, які сприймаються за єдино можливі ціннісні начала.

Громадянська релігія не конкурує з трансцендентними релігіями, а своєрідно вибудовується над ними, закликаючи всіх віруючих (і навіть невіруючих) поклонятися Всевишньому. Кожна людина водночас має право по-своєму, конфесійно виявляти це поклоніння. Бог тут постає для неї скоріше в статусі Авторитету, Взірця, ніж Спасителя в майбутті, не в ролі творця світу, а в ролі охоронця-покровителя. Подеколи представники конфесій відкидають право громадянської релігії на буття на тій підставі, що в ній Бог витлумачується хибно, неавтентично, не так, як у них. Проте якщо строго підходити до конфесійних подань Бога, то тоді (при істинності для кожної конфесії лише одного, щоби її, подання) всі інші (в тому числі й

громадянської) будуть хибними. Але ж інша думка не завжди є хибною. Те ж скажемо і про Бога громадянської релігії.

Хоч зауважимо принагідно, що громадянська (інколи її ще називають *цивільна*) більшістю своїх ознак дійсно не підходить під ті розуміння релігії, які склалися про неї як духовний феномен і в теології, і в науці. Вона не є релігією в класичному розумінні цього феномену. Так, громадянська релігія не має своєї теології, містичної календарно-обрядової системи, якоїсь сакралізованої ієрархічної структури та ін. Вона не стільки веде людину до Бога, скільки вводить її у сферу толерантної і творчої соціально-політичної і етнонаціональної сфери буття. Тут праві ті дослідники, які зауважують, що громадянська релігія має не так світоглядний, як соціальний характер. Вона зорієнтована не на потойбіччя, на з'ясування проблем долі душі людини, як на буття людини в соціумі і вдоволення її потреб в сприятливому людському середовищі.

Громадянська релігія за своєю сутністю є деїстичною, бо ж Бог у неї є творцем, який опісля не втручається в повсякденне життя. Кожний, хто його приймає, постає відтак у ролі його своєрідного замовника. Керуючись благістю цього Бога, розглядаючи його як свого помічника, він сам може бути творцем власної долі. Характерною ознакою громадянської релігії є ще апеляція до божественного провидіння і покровительства, яке нібито може виявлятися на індивідуальному, державному і наддержавних рівнях. Так, американський сенатор А.Біверідж свого часу відзначав: “Бог протягом тисячоліть готував англійські і тевтонські народи не без мети, не для пустого споглядання і самозахоплення. Він робив нас господарями, які організують світ і налагоджують порядок там, де раніше панував хаос. Він послав нам дух прогресу для перемоги над силами реакції на всій Землі”⁶⁶⁰

З цих слів сенатора слідує висновок, що ідеї громадянської релігії можуть відігравати не лише позитивну роль – бути засобом консолідації народу полінаціональної чи поліконфесійної країни, а й поставати у ролі засобу формування національного еґоїзму, відчуття своєї зверхності, а звідси – й права нав'язувати своє іншим. Саме тому ми з деяким застереженням сприймаємо ідею національної громадянської релігії і виявляємо більшу схильність до соціально-політичної. Громадянська релігія може під ідею якогось месіанського покликання підлаштувати гегемоністські устремління, шовіністичну політику. Ось як оцінив це відомий свого часу американський політичний діяч У.Фулбрайт: “Велика нація дивно вважає, що її сила – прояв Божого благословення, що покладає на неї особливу відповідальність за долю інших народів, яка полягає в тому, щоб переробити їх за своїм образом і подобою. Сила приймає себе за добродійність і схильна вважати, що вона все може. Раз нав'язавши собі ідею свого призначення, велика держава не в силах полишити думку, що вона може й повинна здійснити волю Божу”⁶⁶¹

⁶⁶⁰ Цит за: Bellah R. Broken Covenant American Civil Religion in Time of Trial. – New York, 1975. – Р. 37.

⁶⁶¹ Фулбрайт У. Самонадеянность силы. – М., 1967. – С. 11.

Як бачимо, націоналістичне спотворення смислу громадянської релігії може слугувати підставою для неадекватного вираження притаманного їй демократичного орієнтування назовні в різних видах діяльності країни її побутування. Це щодо США відзначив навіть той же Р.Беллах: “Ця небезпека ніколи не була такою великою, як сьогодні. Вона полягає не стільки в імперіалістичній експансії, за яку нас засуджують, скільки в прагненні асимілювати всі уряди чи партії у світі, які підтримують нашу поточну політику чи звертаються до нас за допомогою, розглядаючи їх як носіїв вільних інститутів або демократичних цінностей”.⁶⁶²

Відкинувши спровоковану громадянською релігією ідею “нації-визволительки”, “вищого призначення”, ми все ж віднаходимо позитивну її роль в політичній і національній консолідації поліетнічних і поліконфесійних країн. Саме в цьому виявляється та її сутність, яку виокремив Р.Беллах у своєму визначенні: “Під громадянською релігією я розумію такі релігійні виміри, які мають місце в житті кожного народу, за допомогою яких він інтерпретує свій історичний досвід у світлі трансцендентальної дійсності”⁶⁶³. В іншій своїй праці Р.Беллах, описуючи громадянську релігію як невід’ємний компонент ідеології США, розглядає її вже як ті спільні складові релігійної орієнтації, яким мають слідувати американці у своїй діяльності. “Ці моменти відіграють ключову роль в розвитку американських інститутів і постають в ролі постійного релігійного аспекту структури американського життя, включаючи і політичну сферу. Ці публічні релігійні виміри виражаються через сукупність вірувань, символів та ритуалів, які я називаю американською громадянською релігією... Вона здійснює, окрім інших функцій, релігійне узаконення (легітимізацію) вищих політичних авторитетів”.⁶⁶⁴ Обґрунтовуючи наявність у США громадянської релігії, Р.Беллах висновує, що вона об’єднує американців на основі сприйняття таких релігійних принципів: віра в існування Бога, взагалі надприродних сил, в потойбічне життя, у перемогу добра над злом, відсутність релігійного фанатизму, конфесіофобізму і міжконфесійної нетерпимості.

“Енциклопедичний релігійний словник”, який видруковано в 1979 р., під “громадянською релігією” розуміє “прийняття певної сукупності цінностей, символів та ритуалів, що ґрунтуються на універсальних та трансцендентних істинах, які служать з’єднуючою силою і центром значень для нації... Громадянська релігія може сприяти підриву основ християнського одкровення. В США це виявлялося в періоди національних криз, які зводили місію християнства до обоженного витлумачення національної долі”.⁶⁶⁵ Відтак громадянська релігія дає можливість осмислити через призму трансцендентного історичний досвід країни, народу. Вона також дає

⁶⁶² Amerikan Civil Religion. – New York, 1974. – P. 36.

⁶⁶³ Bellah R. The broken Convenan: Amerikan Civil Religion in Time of Trial. – New York, 1975. – P. 2.

⁶⁶⁴ American Civil Religion. – New York, 1974. – P. 24.

⁶⁶⁵ Encyclopedic Dictionary of Religion. – Washington, 1979. – P. 799.

можливість наявним в суспільстві різним конфліктуючим спільнотам взаємовигідно зближатися між собою, відзнаходити на основі наявного в них значимого морального потенціалу спільну мову при пошуках компромісних рішень назрілих проблем суспільного поступу. При цьому часто відбувається в громадянській релігії інкорпорація секулярних цінностей в релігійну форму.

Об'єктом свого замилювання громадянська релігія тієї чи іншої країни має, окрім іншого, ще й терени проживання її населення, природне середовище. При цьому певна територія постає як святиня, гідна поклоніння, оспівування, збереження, захисту. Саме сакралізація місць народження і проживання, в сусідстві часто з людьми інших віросповідань, дає можливість останні не сприймати як визначальний чинник долі. «Земле моя!» - чуємо в багатьох піснях. «Елемент Землі втаємничує в собі властивості... етнологічного, психологічного, навіть духовного значення, - зазначає філософ-богослов Степан Ярмусь у своїй праці «Досвід віри українця»⁶⁶⁶. - З елементом Землі органічно пов'язуються ще такі елементи, як географічний простір, підсоння, клімат, ріки і рух їхніх вод, гори і долини. Всі згадані явища вміщують в собі таємничі сили, які сильно впливають на феномен людської істоти і на всі вияви її особистості. Елемент Землі є вирішальним у розвитку етнологічного феномену людини, у розвитку її культури, загального світогляду, розуміння самої природи людської істоти, філософії життя, людської духовості». Влучно підмітив той факт, що всі імпульси та рух, гін людини до заспокоєння залежать від Землі проживання Іван Франко, коли писав: «Земле, моя всеплодющая мати, / Сили, що в твоїй живе глибині, /Краплю, щоб в бою сильніше стояти, /Дай і мені!».

Жителі українських теренів завжди були землеробами. Певно тому культ *рідної землі*, землеробської праці є основою світобачення нашого селянина. Землю він називає *ненею*. В українському фольклорі вона стоїть навіть над Богом і святими. Так, в колядці «Святі орачі» оповідається, як святий Миколай за плугом ходить, святий Михайло волоньки гонить, за ними Господь-Бог ріллю всіває, Син Божий її зволочає, а Божа Мати їм істоньки носить. Зауважимо, що пов'язати Бога і святих із землеробською працею міг у своїй уяві лише українець, за філософією землі і праці якого вважається великим гріхом відчуження від земних справ, від землеробства. У світобаченні української людини Земля є святою, а відтак її обробіток також є святою справою, одержаний врожай – священним даром.

Після введення в 1967 р. Р.Беллахом в широкий науковий обіг поняття «громадянська релігія»⁶⁶⁷ воно зазнало значної конкретизації. Якщо Р.Беллах, як ліберальний професор університету м. Берклі, розглядав цю релігію як універсальний зразок для всього людства (попервах змодельований в США), то консервативні витлумачувачі його вчення вже наголошували на національній винятковості Америки, на необхідності не вчитися в неї, а підпорядковуватися їй.

⁶⁶⁶ Ярмусь С. Досвід віри українця. - К., 2007. – С. 20-21.

⁶⁶⁷ Bellah R. Civil Religion in Amerika// Daedalus. – 1967. – Vol. 96. - №1. – P. 1-21.

Якщо світоглядним ядром громадянської релігії, як вище зазначалося, є віра у Вищу Силу – Абсолют, то своєрідним об'єктом поклоніння в ній виступають існуючі реально сакралізовані соціальні і політичні структури, які розглядаються як засіб досягнення Божественної мети. Як це слушно відзначає І.Задорожнюк, в громадянській релігії “Бог постає схемою, що наповнюється живим змістом у тому випадку, коли прихильник того чи іншого традиційного віровчення співвідносить свої вірування з почуттям патріотизму”⁶⁶⁸.

В ідеологічній системі громадянської релігії власне релігійні елементи зведені до мінімуму, а релігійна лексика, символи, фразеологія і культові елементи використовуються насамперед для впровадження зовсім земних завдань. Громадянська релігія не має тієї чітко вираженої церковності, якою відзначаються насамперед так звані традиційні релігії. Вона зорієнтована не на вертикаль (людина – Бог), а на горизонталь (людина – суспільство – Бог), на сакралізацію суспільно-політичних феноменів. Значимі події в житті певного народу, зокрема в його історії, ця релігія пояснює якимись надприродними чинниками. Якщо вони мали сприятливий характер в національному поступі, то вони розглядаються як Боже благовоління, а якщо негативний – то як свідчення відходу від божественних заповідей і своєрідне випробування. Певною мірою так підійшли до української історії кирило-мефодіївці у своєму “Законі Божому” або ж “Книзі буття українського народу”, вписавши її в контексті світової історії християнства.

В обрядову систему громадянської релігії включається поклоніння державному прапору, вшанування поховань і монументів видатних осіб свого народу, місць визначних подій в його історії, організація національних свят, різних громадянських церемоній тощо. Громадянські релігії мають і свої своєрідні “священні писання”. Окрім Конституції, ними є твори визначних духівників нації, наприклад «Кобзар» Тараса Шевченка. В ролі “священного передання” постають промови глав держави, різні політичні документи органів Верховної Влади. Одним із культових елементів громадянської релігії є інаугурація президентів, їх клятва на священній книзі і перед державним прапором. Державний прапор постає складовим елементом громадянських подій (вступ до армії, реєстрація народження дитини і з'яви нової сім'ї, видача деяких важливих документів та ін.). Державний гімн і прапор виступають при цьому в ролі своєрідних символів віри громадянської релігії. Їх вплив на свідомість, що має важливе значення у формуванні громадянських почуттів, починається ще з дошкільного віку, із знаходження малечі в дитячих установах, з школи. Згадаймо принагідно, що в США прапор є постійним атрибутом державних установ. Сприймаючи його практично на кожному кроці, відчуваєш себе громадянином цієї країни. Саме вкорінення почуття громадянськості є основним виявом віднесення до громадянської релігії. В Україні цього ще немає. Тут можуть державний прапор подеколи використати

⁶⁶⁸ Задорожнюк І.Е. Гражданская религия в США // Религии мира. Щорічник – 1986. – М., 1987. – С. 53.

як тряпку, а його кольори як оздоблення чого завгодно, зокрема й одягу збірної з футболу.

Дослідник громадянської релігії Л.Лібман вважає, що феномен громадянської релігії особливо значимий для надто спільотно диференційованих, плюральних держав, постаючи в ролі засобу формування у їх громадян певних суспільних цілей, спільних орієнтацій в їх діяльності. Науковець чітко виокремлює три напрямки в функціональному вияві громадянської релігії: 1. Об'єднання суспільства розумінням спільної долі, що знаходить свій вияв у всіма прийнятих певних обрядах і міфах. 2. Узаконення наявного соціального порядку, а водночас і соціальних цілей. 3. Мобілізація членів суспільства на взяття на себе спільних завдань і зобов'язань в їх спільнотній діяльності. Близькі до цього функції громадянської релігії виокремив Р.Беллах. Це – легітимізація політичного устрою та обґрунтування принципів його практики; сприяння єдності суспільства; збереження духу нації; формування у членів суспільства готовності взяти на себе до реалізації певні спільні завдання.

Однак, незважаючи на те, що в кожного американця надто розвинуте це почуття, основні положення громадянської релігії вони витлумачують по-різному. “Навіть якщо розповісти представникам різних соціальних груп, що таке громадянська релігія, то виявиться, - відзначає М.Марті, - що вона відмінна у тих, хто веде, і у тих, кого ведуть, у тих, хто проповідує з кафедри, і у тих, хто сидить перед ними на церковній лаві... Вона має своє ліве і праве крило, християнську, іудейську та мусульманську фракції, потойбічні та поцейбічні виміри, своїх критиків, пророків і прихильників”.⁶⁶⁹

В громадянській релігії своєрідно переплітаються національна політична культура і традиції релігій, які існують в країні. В ній має місце, як вище вже зазначалося, обожнення національних цінностей, видатних національних діячів, національної історії та національних ідеалів. Характерно, що навіть на грошових одиницях США вміщено слова “Бог благословляє наші починання”.

Громадянська релігія визнає священним авторитет держави, її лідера, основних державних документів. Бог цієї релігії постає скоріше в ролі якогось гаранту суспільного порядку, закону і права, а не милосердної істоти, затурбованої посмертним буттям людини. Він – в її сьогоденні. Можливо тому її пропонують називати ще «публічною релігією», «цивільною релігією», «релігією республіки», «національно-творчою релігією», «політичною релігією», «патріотичною релігією» тощо. Відомий сенатор Ю.Маккарті, характеризуючи це явище релігійного життя, відзначив, що тут “символи віри і політики стали, по суті, взаємозамінними і майже не відрізняються: Бог і країна, хрест і прапор, релігія і патріотизм”.⁶⁷⁰

Відтак громадянська релігія не відмінняє віровчення і культову практику сакральних спільнот, різних конфесійних течій, а певною мірою надбудовується над ними. Її функціональність – демократична чи тоталітарна

⁶⁶⁹ Marty M. Nation of Behavers. – New Haven-London, 1976. – P. 196-197.

⁶⁷⁰ Маккарті Ю. Вновь посетив Америку. – М., 1981. – С. 97.

– залежить від того, як прагнуть користуватися нею, в яких формах виявляється її функціональність. Така релігія може слугувати національному відродженню, процесу державотворення країни, яка, одержавши незалежність, прагне нівелювати наявні серед її громадян значні етнічні й релігійні відмінності. В той же час вона може слугувати засобом експансії, обґрунтування взагалі неістотності етнічних ознак чи конфесійних визначеностей.

Громадянська релігія в першому варіанті її функціональності повністю корелюється з основами того громадянського суспільства, яке утверджується в незалежній Україні. Вона відверне, в разі формування, прагнення деяких церков на статус державних чи єдинонаціональних, зніме суперництво між ними, прагнення до прозелітизму, відокремить не лише церкву від держави, а й державу від церкви. Громадянська релігія в Україні є одією із відповідей на потребу суспільства в нормальному житті і розвитку в єднанні, потребу необхідності соціального порядку, соціальної ідентичності, суспільної взаємодії всупереч спільнотним відмінностям, протистоянням і конфліктам. Це не то що в Росії, де громадянська релігія формується на основі московської православності. Як згадує вище цитований Є.Балагушкін, в сучасній Росії «в основу нової державної і воєнної символіки покладено певною мірою православний символізм. Православ'я є сьогодні тут не тільки найбільшою і найвпливовішою конфесією, як кажуть, «першою серед рівних», не тільки найбільш значимим і найважливішим елементом ізоморфізму громадянської релігії, а й у відповідності з тисячолітньою традицією винятковим джерелом державного символізму, що ґрунтується на давніх сакральних міфологемах та релігійних метафорах» (с. 253). Відтак в Російській Федерації громадянська релігія постає в першому її розумінні, зазначеному у вступній частині цього параграфу.

Потреба в громадянській релігії існує і в незалежній, національно відроджуваній Україні. Усвідомлена єдність країни, єдність її народу у певному сенсі постає у нас як величина сакральна, священна, здатна впливати на успіх розвитку у всіх сферах нашого буття. «Боже, нам єдність подай», - закликаємо ми в пісні-гімні. Саме громадянська релігія формує той ґрунт, на якому можна поєднатися незалежно від віросповідань. Тарас Шевченко закликав, думаючи, «і чужого не цурайтесь, й свого научайтесь».

Об'єднуючим началом тут виступає, як це слушно відзначає М.Паращевін, не об'єкт молитви (це б то Бог), а джерело цієї молитви – належність до тієї спільноти, яка має назву «громадяни України». В «Листах до братів-хліборобів» В.Липинський зауважував: «Земля українська дана Богом українській нації не на взаємне знищення її громадян, а на те, щоб вони на своїй землі найкраще і найрозумніше – по-Божому – своє життя владнали».

Певною мірою процес формування громадянської релігії в Україні вже йде. Правда, йде стихійно, спонтанно, навіть офіційно невизнано, не кореговано. Новообраний президент дає клятву вірності своїй країні і народу на Конституції України і Пересопницькій Євангелії. Входить в життя свято

національного прапора, формується система національних свят, пов'язаних з історією і культурою України. Лише шовіністично налаштовані особистості, які живуть з міркуваннями соціалістичної доби або конфесійною зашореністю, можуть вбачати в цьому вияв національного егоїзму. Що ж стосується прагнень якимось вберегти традиційні релігії від наступу на них громадянської, то тут слухними щодо них є вимоги того ж Р.Белла: «Насамперед історична релігія має заново визначити свою систему релігійних символів з тим, щоб надати смисл культурній творчості в діяльності поцейбічного світу. Вона повинна зуміти зорієнтувати мотивацію, що дисциплінується через релігійні обов'язки на справи цього світу. Вона повинна сприяти розвитку солідаризованої та інтегрованої національної спільноти, не прагнучи при цьому ні підпорядкувати її своїй владі, ні розколоти, хоч це явно не має на оці санкціонування нації в статусі вищої релігійної мети. Вона покликана надати позитивного значення тривалому процесу соціального розвитку і знайти можливим для себе високо оцінювати його як соціальне завдання, але при цьому знову ж не приймати соціальний прогрес за релігійний абсолют. Історична релігія має сприяти утвердженню відповідальної і дисциплінованої особи. Пристосовуючись до нового співвідношення між релігійним і світським в сучасному суспільстві, вона має знайти сили для того, щоб здобути свою власну роль як приватної добровільної асоціації і визнати, що це не суперечить її ролі як носія вищих цінностей суспільства».⁶⁷¹

Мусимо визнати, що громадянська релігія в українському суспільстві не в змозі домінувати у свідомості його громадян із-за наявності певного опору цьому потужних конфесійних спільнот, закоріненого і загостреного між ними протистояння і навіть конкуренції, із-за наявності в нашому соціумі ще стійкої секулярної тенденції, яка протистоїть будь-яким спробам проникнення в державні структури релігійного елемента. Проте, всупереч цьому, формування громадянської релігії постає і як невід'ємний елемент процесу громадянцізації суспільства. Без неї складно здолати тоталітаризм московсько-православної моноконфесійності на Сході і Півдні країни, і греко-католицької – в Галичині, добитися взаємної віротерпимості, толерантності міжконфесійних і міжцерковних відносин, повноти духовної свободи, а зрештою – суспільної стабільності.

Розглядаючи громадянську релігію як засіб формування єдності громадян поліконфесійної України, у своїй практичній зорієнтованості на мінімізацію наявних протистоянь між різними релігійними спільнотами й організаціями, релігієзнавці насамперед актуалізують принцип кардинала Любомира Гузара: «**Забудьмо!**». Відтак не треба ворухити історію цих відносин і на основі одержаного формувати ці відносини нині. Історія ця подеколи сповнена гострою боротьбою, образами, а то й вбивствами. Треба виходити з того, що є «хороше християнство і нехороші християни». Відтак хибна реалізація християнського віровчення, прагнення до його насадження в

⁶⁷¹ Белла Р. Социология религии // Американская социология. Перспективы. Проблемы. Методы. – М., 1972. – С.276-277.

тій чи іншій конфесійній виявленості слугували підґрунтям того, що лідери конфесій мусять тепер, чим відзначився папа Іван Павло II, казати (і це ще є одним принципом): **«Вибачте!»**. При цьому Христове вчення про любов треба брати в єдності двох сторін – любити не лише Бога, а й ближнього, навіть ворога. То ж в міжконфесійних відносинах слід актуалізувати ще й принцип **«Полюбіте!»**. Ісус Христос закликав до єднання всіх християн, вірив у принцип, щоб всі були *одно*. У цих його сподіваннях бачимо прагнення віднаходити насамперед те, що єднає, а не те, що роз'єднує. То ж принцип **«Єднаймося!»**, який простежується в процесі формування громадянської релігії, є одним із визначальних в перспективах релігійного процесу.

При цьому шляхом міжконфесійного діалогу треба визначитися саме в тому, що є спільним для різних релігій без того їх обрядового і інституційного оформлення, яке не має сакрального підґрунтя, а є людським витвором. Насамперед тут слід назвати віру в Бога-Вседержителя. Якщо уважно прочитати Біблію, то ми в ній знайдемо значиму думку самого Бога про свою сутність: **«Я є»**. Українською мовою вона виражається коротким словом, а точніше – однією буквою. Певно що таким же є Бог і у вченні інших конфесій: *він є*. Відтак все, що поза цим, цебто різні оповіді про його життя і діяння, словесне і обрядове оформлення його Є – це все від людини, а відтак при формуванні громадянської релігії може не сприйматися як щось істотне. Поєднує різні релігії також розуміння людини і перспектив її буття, різними словами висловлені, але за змістом співпадаючі моральні засади, зорієнтована на людину суспільна функціональність різних релігійних спільнот тощо. Це все можна враховувати при формуванні громадянської релігії.

В наш час тривала історична епоха панування моноконфесіоналізму поступилася місцем в розвинутих країнах конфесійному плюралізму (зокрема це характерно для США і Японії). Релігійна толерантність стала невід'ємною умовою і запорукою стабільності релігійно-політичних відносин в різних країнах з основами громадянського суспільства. Саме тому проблема формування громадянської релігії як однієї із основ єдності суспільства в них набирає особливої гостроти, а відтак і актуалізує дослідження проблеми сутності громадянської релігії, шляхів її постання за умов поліконфесійності країни.

Законодавче підґрунтя під процес формування громадянської релігії в Україні, зміцнення стабільності релігійної ситуації і консолідації суспільства на основі світоглядного плюралізму забезпечив прийнятий ще в квітні 1991 року Закон про свободу совісті й релігійні організації, а опісля Конституція України. Вони гарантують свободу віросповідань, невтручання держави в процес формування конфесійних ознак наявних в країні понад ста різних релігійних течій. Проте цей Закон не передбачив можливість втручання держави в процеси міжконфесійних відносин, які розвиваються стихійно і непередбачувано. Не використано також позитивний досвід інших країн щодо їх соціально-політичного консенсусу з нетрадиційними релігіями і їх асиміляції з домінуючою культурно-історичною традицією. Оптимальна

релігійна ситуація в Україні, принагідна для формування громадянської релігії, складається завдяки наявності таких умов, як наявність світської держави, наявного релігійного плюралізму і суспільних орієнтацій на демократичні, гуманістичні і патріотичні пріоритети, на зміцнення внутрішньої єдності й порозуміння в суспільстві. До процесу становлення громадянської релігії мала б прилучитися активно діюча у нас Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій, яка поєднує найбільші конфесійні спільноти України з підлеглистю їм понад 90% релігійної мережі. Тим більше, що вона вже проводить разом з державою низку сакральних міжконфесійних акцій. Активніше цим мав би зайнятися і державний орган у справах релігії, який в останнє п'ятиріччя зазнав неодноразову функціональну і кадрову перетасовку і взагалі залишається далеким від сфери громадянської релігії.

8. Секуляризація, десакралізація і десекуляризація в сучасному світі

Повернення релігії на публічну арену останньої чверті XX століття.

Свого роду банальністю для великої кількості сучасних праць з соціології релігії стала констатація провалу прогнозів занепаду релігії і полишення нею публічної сфери до кінця XX століття. Ще у 1960-ті роки уявлення про невідворотню ходу секуляризації були домінуючими серед західних дослідників релігії. Один з найбільш відомих з-поміж них П.Л.Бергер писав у «Нью-Йорк Таймс» у квітні 1968 р.: «На початку XXI століття релігійних осіб вірогідно пощастить віднайти лише в маленьких сектах, які тулитимуться одна до одної у своєму спротиві секулярній культурі»⁶⁷². Прикметно, що предметний показчик тогочасної культової футурологічної праці – «Рік Божий 2000» (Anno Domini 2000. - New York, 1967) – не містить згадок ані про «релігію», ані про «Бога», ані про «Церкву»: передбачалося, що XXI століття людство зустріне без цих атавізмів.

Але впродовж останньої чверті XX століття у світі відбулася низка подій, які тріумфально повернули релігію на публічну арену і докорінно змінили її сприйняття дослідниками. Головними з цих подій були: ісламський вибух, євангелічний бум у США і католицьке піднесення. У 1964 р. в Алжирі, де постколоніальній державі вдавалося більш-менш ефективно контролювати ісламські установи, створюється Асоціація Ісламського Відродження, яка проголошує своєю метою реставрацію справжньої ісламської держави і відкидає закордонні культурні впливи й „приручені» державою релігійні установи⁶⁷³. Тоді ж, у середині 1960-х, в Єгипті викристалізовується явище,

⁶⁷² Berger P.L. A Bleak Outlook is Seen for Religion // New York Times. - 1968. - 25 April.

⁶⁷³ Tamadonfar Mehran. Islamism in Contemporary Arab Politics: Lessons in Authoritarianism and Democratization // Jelen Ted Gerald and Wilcox Clyde (eds.) Religion

яке стане стійкою тенденцією всередині радикальних ісламських рухів наступних десятиліть: до їхніх лав вливається молодь – освічена, зовсім небідна і досить успішна. Ця молодь приєднується до лав забороненої ще з 1954 р. релігійно-політичної організації „Брати мусульмани» і разом зі „старшими товаришами» готує змову проти режиму Гамаль Абдель Насера. Змова була викрита у середині 1965-го; трьох її чільних організаторів власті стратили, сотні учасників були ув'язнені. За тюремними мурами розгортаються гострі дебати, ідейна боротьба і виснажливі духовні пошуки; розчарування старими лідерами, які заплуталися у суєтних взаємних порухах і зламалися під тортурами, супроводжується дедалі більшою радикалізацією молоді. Після поразки у Шестиденній арабо-ізраїльській війні 1967 року „Брати-мусульмани», витіснені з центру політичного життя могутньою харизмою Гамаль Абдель Насера, отримують новий і дуже сильний шанс на повернення. Поразка підірвала підвалини виплеканого Насером секулярного націоналізму з соціалістичними коннотаціями, створила кризу легітимності для його режиму, викликала хвилю критики і закликів до суспільних трансформацій. Бачення напряду цих трансформацій дедалі більшою мірою зміщуються з панарабської ідеологічної моделі до ісламу і навіть його найбільш експресивних виявів. Причому післявоєнне звернення до ісламу толерується і навіть заохочується лідерами арабських країн. На цьому шляху вони намагаються переграти войовничих ісламістів, здобути масову підтримку і подолати кризу самототожності. Дуже прикметними, відтак, стали пропагандистські маневри влади, особливо широке висвітлення участі Насера у богослужінні в мечеті через два дні після закінчення війни і використання офіційною пропагандою ісламського фаталізму. Вона говорила про „руку Алаха», який воліє, щоби єгиптяни нарешті прокинулися: „Ізраїль виявився відданим своїй релігії, а тому переміг; ми зазнали поразки, бо віра наша не була міцною»⁶⁷⁴.

Анвар Садат, який очолив Єгипет після смерті Насера в 1970 році, позиціонував себе як побожного президента-мусульманина і активно шукав підтримки в поміркованих ісламських колах, намагаючись водночас підірвати позиції фундаменталістів. Ухвалена при ньому Конституція проголошувала іслам офіційною релігією держави, а шаріат – джерелом законодавства. Але політика „де-Насерізації» Садата з її проамериканським курсом і ринковими реформами, яка супроводжувався помірною ісламізацією і одночасним наступом на політичний іслам, вже не влаштовувала войовничих фундаменталістів, чий вплив ставав все відчутнішим. Численні ісламістські групи успішно рекрутують молодь, а Джамаат Ісламія – мусульманський студентський рух - стає насправді масовим і впливовим у садатівському Єгипті. „Серединний шлях», який намагався віднайти президент Садат – між

and Politics in Comparative Perspective. The One, The Few, The Many. - Cambridge, 2002. - P. 153.

⁶⁷⁴ Dekmejian Hrair R. Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World. Syracuse. - NY, 1985. - P. 84-85.

шаріатом і миром з Ізраїлем, персональною побожністю і політичним прагматизмом - виявився нездійсненним. Зрештою, в 1981 р. він гине під час параду від рук ісламських терористів.

Буквально упродовж кількох років світ став свідком яскравої маніфестації войовничості під ісламськими прапорами: захоплення ісламськими терористами Великої Мечеті з 6 тисячами прочан, які з'їхалися до Мекки на щорічний хадж⁶⁷⁵; повстання проти режиму партії Баас у Сирії; створення Хезболли; акції терористів-смертників проти американських, ізраїльських та французьких контингентів у Ливані, спротив радянському вторгненню до Афганістану. Академічні й політичні кола стривожені, вони прагнуть зрозуміти, якою є природа того, що називають „відродженням» і „поверненням», „пробудженням» і „ренесансом», „піднесенням» і „фундаменталізацією», „розлученням» і „наступом» ісламу.

Але особливе місце в низці подій, які ознаменували «ісламський наступ», стала Іранська революція 1978-1979 рр. Це була одна з найбільш потужних і найменш сподіваних маніфестацій релігійного повернення. Іран вважався чи не найбільш вестернізованою і прогнозованою країною регіону; Тегеран називали „східним Парижем» і його вулицями дефілювали жінки у мініспідницях. Хоча режим шаха Реза Пехлеві був відверто непопулярним серед мусульманського духовенства і попри те, що в Ірані у ХХ ст. декілька разів складалася революційна ситуація, а невдоволення економічною ситуацією та політичними репресіями – доволі поширеним, революція, а надто її ісламський характер, виявилася неочікуваною як для дослідників релігії та іранознавців, так і для світової політичної еліти.

Буквально напередодні революції президент США Дж. Картер називав Іран островом стабільності в одному з найбільш проблемних регіонів планети і віддавав належне шахові, який користується „повагою та любов'ю свого народу».⁶⁷⁶ Зауважимо, що, незважаючи на той факт, що формування власне ісламської опозиції шахові почалося ще 1962 р., природа і рушії цієї опозиції послідовно проочувалися і в оцінці іранської ситуації переміг економічний детермінізм і догматичний секуляризм⁶⁷⁷. Один з рапортів, який був спрямований керівництву ЦРУ і містив рекомендацію ретельно моніторити саме релігійну ситуацію в Ірані, був відкинутий і презирливо позначений, як „соціологія, що лише марнує час». І навіть коли Сполучені Штати усвідомили глибину кризи і її серйозність порівняно з попередніми, які загонилися вглиб

⁶⁷⁵ За масштабом, задумом й жорстокістю цей терористичний акт був передвісником подій 11 вересня 2001 р. : „мекканський» досвід безперечно вивчався Аль-Каїдою. Див. про це: Caryl Christian. Mecca Deal: How a Botched Saudi Hostage Crisis Paved the Way for Al-Qaeda // Washington Monthly. - Vol. 39. Issue 12. - December 2007. - P. 68.

⁶⁷⁶ Johnathan M. Acuff. Islam and Charismatic Revolutionary Social Transformation of Iran // Totalitarian Movements and Political Religions. – Autumn 2003. – Vol.4. – No 2 – P.133.

⁶⁷⁷ Levine, Daniel H. The news about religion in Latin America // Mark Silk (ed.) Religion on the International News Agenda. Hartford, CT: The Leonard E. Greenberg Center for the Study of Religion in Public Life, 2000. - P. 122.

шахським репресивним апаратом, їй (кризі) було поставлено помилковий діагноз як такої, що має передовсім політичний та економічний характер і лише вуалюється релігійними гаслами. Мало минути 10 років після революції, щоб один з її дослідників замислився над питаннями: „Чому... ми вважаємо, як це робить багато хто з соціологів, що активна участь в революції зумовлена винятково матеріальними інтересами? Чому тут не може бути інших мотивацій, як, скажімо, скерованість людей на досягнення ідеологічних цілей? Чому ми не припускаємо, що культура і релігія можуть потенціально бути ключовими факторами, які дають поштовх до структурних змін у суспільстві?»⁶⁷⁸.

Між тим в Ірані не було масових заворушень на селі, гострого конфлікту між масами та елітою і зовнішньополітичного тиску⁶⁷⁹, які передували революціям у багатьох країнах. Криза охопила не інституції й структури, а сам процес модернізації, здійснюваний державною бюрократією. Остання водночас прагла довести „ворожість прогресові» ісламського духовенства, позбавити його роботи, землі, доходів і, головне, витіснити його з останнього і найбільш важливого прихистку: сфери культурних символів і значень, котрі в минулому були гранично важливими у прищепленні іранцям розуміння самості, пояснення космосу і соціальної реальності. Як стверджував *post facto* Шахрух Акхаві, якби режим не пішов так далеко по цьому шляху, революція могла б і не відбутися⁶⁸⁰.

Ісламська революція в Ірані стала результатом провалу секулярного націоналістичного проекту і радикального підриву ісламським духовенством легітимності шахського режиму (який зберігав дуже серйозні матеріальні й людські ресурси) в очах широких мас іранців. Звичайно, соціально-політичні й економічні чинники відіграли в ній свою роль, але не меншу. Деякі дослідники впевнені, що більшу роль тут відіграла специфічно ісламська харизма аятолли Рухоли Мусаві Хомейні (1900-1989). Він кинув виклик ідеологічним засадам династії Пехлеві як квазі-релігійному, антиісламському устанавленню і сформулював теоретичні основи ісламської державності. Антишахські демонстрації зрештою відбувалися під гаслами „Хомейні або смерть» та „Свобода і шаріат». Тодішнє релігійне середовище, опозиційне шахові, можна умовно поділити на радикальне, ліберальне, консервативне та войовниче, представлене Хомейні⁶⁸¹. І саме Хомейні після повалення шахського режиму

⁶⁷⁸ Salehi M. M. *Insurgency through Culture and Religion: The Islamic Revolution of Iran*. - New York, 1988. - P. 176.

⁶⁷⁹ Foran John *Resistance: Social Transformation in Iran from 1500 to the Revolution*. – Bolder, CO, 1993. - P. 360.

⁶⁸⁰ Shahrugh Akhavi. *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period*. – Albany, NY, 1980. – P. 183.

⁶⁸¹ Kazemi Farhad. *The Precarious Revolution: Unchanging Institutions and the Fate of Reform in Iran* Iranian Politics Is a System Made by the Clerics for the Clerics, and for Their Supporters Who Possess a near Monopoly on the Spoils of the Revolution and the Country's Resources // *Journal of International Affairs*.–2003. – Vol. 57. – Issue 1. – P. 81.

унеможливив ліберальний, радикально-секулярний або навіть помірковано-ісламський шлях розвитку країни, перетворивши войовничий іслам на інструмент політичної мобілізації і конструкції нової іранської ідентичності. У спрямованості на беззастережне повалення „неісламського» режиму, який має бути заміщений суто мусульманським правлінням, полягає принципова відмінність політичного ісламу від інших релігійно-політичних груп і рухів (християнсько-демократичних в Європі, індуїстських – у Східній Африці чи партії ШАСС в Ізраїлі), які прагнуть не повалення існуючих політичних систем, а участі в них на вигідних для себе умовах.

Режим шийтської теократії, створений Хомейні, ґрунтувався на розумінні аятолою ісламського права, де верховний лідер не лише здійснює загальний нагляд за додержанням законів, але й може порушити їх, якщо цього вимагає добробут і процвітання Ісламської держави. На референдумі у квітні 1979 р. іранці обирали між монархією й Ісламською республікою. Переважною більшістю голосів вони обрали, як пізніше виявилось, теократичне правління. Ухвалена на референдумі конституція країни встановлювала практично повний контроль ісламських кіл над всіма сферами життєдіяльності країни; вона надавала верховному лідерові право призначати і усувати від влади вищих посадових осіб виконавчої і законодавчої гілок влади, а також військове командування. Новий державний устрій включав експертизу законів на відповідність шаріату, судоустрій, який цілковито базувався на ісламському праві, а також репресивний апарат, спрямований на жорстке придушення незгідних і покарання порушників релігійних норм. Революція 1978-1979 рр. в Ірані призвела до кардинальної зміни зовнішньополітичного курсу країни, супроводжувалася спробами експорту „ісламської революції» та посиленням радикальних елементів в ісламі у багатьох мусульманських країнах.

У статті «Переосмислюючи релігію: спадщина американо-саудівських відносин»⁶⁸² Рашел Бронсон доводить, що революція в Ірані викликала «передозовану» підтримку Саудівською Аравією ваххабізму, в якому королівська родина бачила бар'єр проти радикалізації шийтської меншості в країні. Ваххабізму було відкрито зелений коридор, до того ж, ваххабітам-моджахедам в Афганістані допомагали США, чим чимало сприяли зростанню впливу Осамі бен Ладена. Ваххабітський радикалізм в Саудівській Аравії досяг своєї кульмінації 11 вересня 2001 р. Серед 19 осіб, які здійснили атаки на башти в Нью-Йорку і будівлю Пентагону у Вашингтоні, 15 були саудівцями, більшість з них – з ваххабітськими поглядами на іслам.

Але справжнім зворотним пунктом стали терористичні атаки в самій Саудівській Аравії (травень 2003 р.) Тоді саудівський уряд зрозумів, що суспільство дійсно „передозовано» ваххабізмом, і заходився ліквідувати опору радикального ісламізму, у тому числі не лише запроваджувати нову

⁶⁸² Rachel Bronson. Rethinking Religion: The Legacy of the U.S.-Saudi Relationship // The Washington Quarterly (Autumn, 2005). – P. 121–134.

банківську політику, яка б унеможливила фінансове підживлення радикалів в країні й поза її межами, але й знизити градус напруги богослужінь у мечетях.

Якщо ісламський вибух можна було принаймні, до певної міри, інтерпретувати у категоріях постколоніалізму й войовничого антивестернізму, то релігійні піднесення, що відбулися в інших частинах планети і часто виглядали не менш переконливо, в ці категорії жодним чином не вписувалися. Передовсім це стосується вибуху фундаменталістського й консервативного протестантизму, який після знаменитого процесу „Штат Теннесі проти Джона Томаса Скоупса» 1925 р. (мавп'ячий процес) зазнав був принизливої поразки в очах громадської думки і не тільки надихнув п'єсу „Пожнеш бурю» та однойменний голлівудський фільм, але й став об'єктом злих анекдотів. Але фундаменталісти загоїли рани; вже після Другої світової війни вони почали відновлювати свої сили і готуватися до більшого впливу на суспільно-політичного життя Америки.⁶⁸³ Посилення фундаменталізму відбувається одночасно з новим пробудженням протестантського евангелізму – релігійної культури, яка, на переконання С.Гантингтона, створила Америку. Він вважав, що саме протестантське походження надає американській нації унікальність і допомагає зрозуміти, чому навіть у ХХ столітті релігія лишалася ключовим елементом американської ідентичності. Америка народилася протестантською; буржуазний же, ліберальний дух сформувався пізніше. Причому він не стільки був „імпортований» з Європи, скільки розвинувся самостійно, виріс з протестантської культури перших громад.

При цьому «американський характер» викристалізували «протестанти в протестантизмі», «інакомислячі серед інакомислячих», а основою американського протестантизму став евангелізм – від пуритан й індепендентів через баптистів, пієтистів, методистів до п'ятидесятників та харизматів. Ці рухи сильно вирізнялися між собою, але мали спільний стрижень: впевненість у прямому спілкуванні людини з Богом, визнання авторитета Біблії як дійсного Слова Божого, віри в спасінні через віру і можливість „другого народження», у особистій відповідальності за навернення іновірців, а також демократична побудова церкви і участь кожного в її справах⁶⁸⁴.

Обрання 1976 р. президентом США «вдруге народженого» Дж.Картера, а надто - поява і зміцнення правих консервативних організацій – «Моральної більшості» та «Занепокоєних жінок Америки», стали видимим виявом нового маршу евангелістів за домінування над країною, котру вони мали всі підстави вважати своєю. «Моральна більшість» була заснована фундаменталістським пастором-баптистом і телеєвангелістом Дж.Фолвелом у 1979 р. Діяльність цієї організації спрямовувалася на реструктуризацію соціально-морального клімату країни, конкретними складовими процесу якої

⁶⁸³ Carpenter Joel A. Revive Us Again: The Reawakening of American Fundamentalism. – New York, 1997. – P. 11.

⁶⁸⁴ Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. - М., 2004. - С. 108-113.

мали стати заборона абортів⁶⁸⁵, запровадження цензури видань, які припускалися «антисімейних» висловлювань, опозиція до визнання федеральною владою гомосексуалізму і активне обстоювання сімейних цінностей. Ці нові «релігійні праві» відіграли дуже серйозну роль у так званій «революції Рейгана» 1980 р.

Дивлячись з ХХІ століття, навіть важко собі уявити, як могли вчені-суспільствознавці Сполучених Штатів – країни з «церковною душею» (Г.Честертон) – не передбачити, що паралельно з стрімкою ходюю модерності в суспільстві наростатимуть фундаменталістські настрої. Але виявилось, що саме фундаменталізм надавав консервативним американцям альтернативну ліберальну картину реальності й можливість жити в цьому релятивістському, невинно змінюваному світі, не „зливаючись» з ним повністю.

Власне кажучи, сам термін „фундаменталізм» з'явився у середовищі саме протестантів США ще у ХІХ ст.: тоді вони проголосили свій непохитний намір повернутися до фундаментальних основ своєї віри – так і тільки так, як ці основи постають у біблійних текстах. І саме у цьому середовищі викристалізувалися характеристики, спільні для фундаменталістських рухів й угруповань - від Північної Америки до Північної Африки і від Близького Сходу до Індостану. Цими рисами стали прагнення до створення традиційно орієнтованого, „антимодерністського» простору і впевненість у тому, що релігійні цінності повсюдно і величезною мірою загрожені; скерованість на зміну законів, моральних й соціальних норм, часом – внутрішньої й зовнішньої політики у спосіб, який би зняв цю загрозу; конфронтація з політичними режимами, які, на думку фундаменталістів, здійснюють неприйнятну освітню, соціальну, гендерну та ін. політику і прагнення до встановлення „досконалого» морального клімату; конфлікт з одновірцями, які недостатньо ревно – знов-таки, на переконання фундаменталістів - виконують свої релігійні обов'язки, а також з представниками „чужих» релігій, які виклинаються як «неспасительні», «оманливі» і навіть „диявольські»⁶⁸⁶.

Американський евангелічний фундаменталізм соціологічно тяжіє до старомодних цінностей маленьких міст «одноповерхової Америки», культурно він демонструє не надто витончений смак, психологічно він позначений авторитаризмом й схильністю до конспірології, інтелектуально – слабкою здатністю до критичного мислення, теологічно – літералізмом, примітивізмом і легалізмом, політично – до реакційного популізму⁶⁸⁷.

Між тим 1970-1980-ті роки – це роки посилення релігійної риторики у внутрішньо- і зовнішньополітичному дискурсі США. Промова президента

⁶⁸⁵ William Saletan. Bearing Right: How Conservatives Won the Abortion War. Berkeley - CA, 2004.

⁶⁸⁶ Haynes Jeffrey. Religious fundamentalisms // Routledge Handbook of Religion and Politics. Edited by Jeffrey Haynes. Routledge.- New York, 2009. - P. 160-161.

⁶⁸⁷ Huff Peter A. The Challenge of Fundamentalism for Interreligious Dialogue // Cross Currents. - Spring-Summer 2000. - P. 94.

Р.Рейгана перед Національною Асоціацією євангелістів у Орландо (штат Флорида) 8 березня 1983 р., де Р.Рейган називає СРСР «імперією зла», не тільки потужно позиціонує Сполучені Штати як захисника релігійних цінностей перед лицем комуністичного безбожжя (таке позиціонування було достатньо поширеним і у попередників Р.Рейгана, зокрема, у Г.Трумена), але й, по суті справи, відкидає можливість ціннісного компромісу між двома політичними системами, що тягне за собою посилення конфронтації і непримиренності. Їхня система цінностей, говорить Рейган про радянських людей, радикально відрізняється від системи цінностей більшості американців. Атеїсти оголошують, що звільняють світ від релігійних забобонів, а радянські лідери, як добрі марксист-ленінці, проголошують, що єдина етика, яку вони визнають – це етика, що призведе до світової революції.

У своїй промові Рейган далі переходить на риторику євангелічного проповідника: «Є гріх і зло у цьому світі і нам приписується Святим Письмом та Ісусом Христом протистояти цьому». Непримиренність до атеїзму й комунізму президент США багаторазово підкреслив, переповівши аудиторії колись почуті слова молодого батька з Каліфорнії. Той сказав, що любить своїх маленьких доньок більше за все на світі, але волів би, щоб ті померли просто зараз, з вірою у Бога, ніж вони б зростали при комунізмі і одного разу померли б без віри у Бога.⁶⁸⁸ Зрештою, рейганівська побожність помножена на його популярність відіграла свою роль у релігійному поверненні кінця століття.

Остання третина ХХ століття стала також і добою піднесення у світовому католицизмі. Зміни в Католицькій Церкві після II Ватиканського Собору буквально струснули цілі єпархії, церковні інститути й чернечі чини. Католицька Церква, яка зовсім ще недавно наполягала, що для омани не може бути свободи і, оскільки поза Католицькою Церквою немає істини, свобода совісті є фальшивим концептом, стала в авангарді оборони людської гідності. Собор проголосив не просто право, але й обов'язок моральної оцінки правлячих верств і рішучість у захисті основних прав й свобод людини. І якщо у 1974 р. три чверті всіх католицьких країн очолювали авторитарні режими, то до 1990 р. майже всі ці країни (за невеликим винятком) мали демократичну форму правління. Католицька Церква, яка ще у 1950-х була бастионом збереження статус-кво у Латинській Америці і рішуче противилася змінам, стала рушієм демократичних перетворень. Хоча в деяких країнах католицьке духовенство продовжувало простувати у фарватері влади (Гондурас, Уругвай), на цілому континенті Церква виступала на боці бідних та пригнічених і вимагала вже поцейбічної справедливості. У Бразилії, де єпископи ще 1964 р. з ентузіазмом підтримали військовий переворот, постають нові, виразно антиурядові базові спільноти віруючих (*comunidad de base*); в Аргентині, де Церква також визнавала законність

⁶⁸⁸ Evil Empire Speech by Ronald Reagan. March 8, 1983 : [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.nationalcenter.org/ReaganEvilEmpire1983.html>

військових переворотів, священники ініціюють антиавторитарне євангелічне відродження молоді, у Чилі Церква дистанціюється від Піночета і створює Вікаріат солідарності, у Сальвадорі під керівництвом Церкви здійснюється масштабна соціальна й просвітницька програма⁶⁸⁹. II Конференція латиноамериканської єпископської ради у колумбійському місті Медельїн (1968 р.), проголошує «переважний вибір» на користь бідних. Конференція в Пуебла (1979 р.) наголосила, що Церква критикує тих, хто звужує віру до персонального чи родинного життя; хто виключає з неї професійний, економічний та політичний устрій – так, нібито гріх, любов, молитва й прощення немає там жодного значення.⁶⁹⁰ Засудження режимів призводить до нападів на Церкву, репресій проти духовенства, навіть до тортур і вбивств священників. Архiepіскоп Сальвадора Оскар Ромеро у лютому 1980 р. вручив папі меморандум, де перераховувалися імена 896 осіб, які загинули від рук терористів; серед них – 11 священників і 30 релігійних активістів. 24 березня архiepіскоп був застрелений в годину здійснюваного ним богослужіння. Під час похорон архiepіскопа терористи вчинили напад на учасників учту, загинуло 40 осіб, близько 200 отримали поранення.

Однак, Церква йде далі звинувачень на адресу окремих державних діячів і кидає виклик цілій економічній і соціально-політичній системі. «Теологія визволення» - могутній інтелектуальний, суспільно-моральний, політичний і, водночас, глибоко релігійний рух був складно зустрінутий Ватиканом, але справив величезний вплив не лише на глобальний католицизм, але й на світову соціальну думку і політичний розвиток 1970-1980-х років.

У жовтні 1978 р. на престол Святого Петра конклав кардиналів обирає краківського архiepіскопа Кароля Войтилу, який відіграв дуже велику роль у світовій політиці останньої чверті ХХ ст. Перший за 455 років папа-неїталієць і перший в історії папа-слов'янин зробив визначний внесок у ненасильницьке повалення комунізму у країнах Центральної та Східної Європи і, ширше, у глобальну архітектуру світу кінця минулого-початку нинішнього століть.

Документи з архівів КДБ дуже виразно демонструють реакцію, яку викликала в радянському і польському керівництві вістка про обрання папою краківського кардинала. Попри серйозні агентурні можливості серед католицького духовенства і нарощування масштабів спеціальних таємних операцій, вже перші кроки новообраного понтифіка справили їхні найпесимістичніші сподівання. Секретаріат ЦК КПРС ухвалив програму з протидії папській політиці з шести пунктів. Л.Брежнев вимагав від польського лідера Е.Герека не допустити візиту Івана Павла II в Польщу і

⁶⁸⁹ Гантингтон С. Релігія і третя хвиля // Релігійна свобода і права людини. - Т. 1: Богословські аспекти. - Львів, 2000. - С.19-25.

⁶⁹⁰ Puebla Conference of Latin American Bishops (Extracts) February 1979 // Church and State in the Modern Age: A Documentary History (editor J. F. MacLear). - New York, 1995. - P. 457.

погрожував „польським товаришам» серйозними ускладненнями. Сам візит, який таки відбувся влітку 1979 р. і став справжнім тріумфом папи на його Батьківщині, польські комуністичні ортодокси розцінили як «ідеологічний розгром» і відверто говорили про те, що ідеологічну битву вони вже програли⁶⁹¹.

Іван Павло II у перші ж місяці свого понтифікату покінчує з політичним абстинентизмом і спрямовується на повернення Святого Престолу у міжнародні відносини й світову політику. Наприкінці 1978 р. він виступає із першою дипломатичною ініціативою, спрямованою на запобігання війні між Чилі й Аргентиною за протоку Бігль. Це був перший випадок посередництва Святого Престолу у врегулюванні міжнародного конфлікту від 1885 р., коли була врегульована суперечка між Іспанією та Німеччиною за Каролінські острови. Посередництво завершилося підписанням чилійсько-аргентинського Договору про дружбу, хоча папські радники вважали, що втручання Святого Престолу в разі неможливості врегулювати конфлікт завдасть Церкві великих репутаційних втрат⁶⁹².

Як людина, що мала досвід спротиву нацистському і комуністичному тоталітаризмам, і як поляк, чия країна була двічі зрадженою під час Другої Світової війни, Іван Павло II не міг сприйняти Ялтинську систему і післявоєнний поділ Європи. На відміну від Павла VI, який сприймав цей поділ як данність, а комунізм – як неминуче зло, Іван Павло II очевидно не міг з цим змиритися. Звідси – переформатування ним т.зв. «Східної політики Ватикану» від стратегії малих кроків, які б мали полегшити життя Церкви за «залізною завісою» і надати католикам принаймні елементарні умови для виразу своїх релігійних почуттів (стратегія Агостіньо Казароллі) на стратегію «мобілізації совісті», апеляції до народів, а не до урядів і рішучого виступу на захист людської гідності, прав людини і громадянських свобод у країнах комуністичного блоку.

Іван Павло II стає потужним гравцем глобальної політики і міжнародних відносин упродовж усього свого понад чвертьсторічного понтифікату. Попри очевидний неуспіх спроб запобігти війнам у Затоці та на Балканах, інтервенції до Іраку та бомбардуванню силами НАТО Белграду, Святий Престол стає надзвичайно важливим і міжнародно визнаним захисником прав і свобод людини на світовій арені, а також посередником у відносинах між глобальним Півднем і глобальною Північчю, адвокатом бідних країн перед багатими і адвокатом західних цінностей у країнах Третього Світу.

Ісламська хвиля, євангелічний бум і католицьке піднесення – найбільш яскраві процеси, які примусили дослідників говорити про десекуляризацію світу, але вони не єдині у своєму роді. У цьому контексті необхідно також

⁶⁹¹ Mitrokhin Vasili, Christopher Andrew. The Sword and the Shield: The Mitrokhin Archive and the Secret History of the KGB. - New York, 1999. - P. 514.

⁶⁹² Вайгель Джордж. Свідок надії. Життєпис Папи Івана-Павла II. – Львів, 2011. – С.268.

згадати стрімке поширення новітніх релігійних рухів 1970-х років, підйом індуїстського фундаменталізму та формування «чистого», глобального буддизму, який підноситься над географічними та етнічними кордонами і претендує на центр світової сили, який говоритиме від імені майже 400 млн. буддистів планети.

Деідеологізація, глобалізація і крах двополярності як фактори десекуляризації світу. Ключовим під цим оглядом постає питання: що спричинилося до «великого релігійного повернення»? Чи є воно ланцюгом дивовижних співпадінь, суспільно-політичних й соціокультурних потрясінь та духовних піднесень, які збіглися у часі? А якщо ні, то які глобальні процеси є відповідальними за це повернення? Такими процесами, на нашу думку, стали виснаження великих ідеологій ХХ століття, глобалізація і, нарешті, кінець Холодної війни, що закінчилася падінням комунізму.

Поза сумнівом, надзвичайно важливим явищем, який спричинився до процесу десекуляризації, стало те, що Д.Белл назвав «кінцем ідеології»⁶⁹³. Хоча його однойменна книга, яка вперше побачила світ у 1960 р., неодноразово піддавалась критиці політологів з усіх таборів, «виснаженість» так званих «великих ідеологій» ХІХ-початку ХХ століть важко заперечити. Так само, як і поступове зменшення числа політичних сил, які б сповідували «чисті ідеології». Вододіл між соціалістами, лібералами, консерваторами стає дедалі все більш умовним (сам Д.Белл якось схарактеризовував себе як «соціаліста в економіці, ліберала в політиці та консерватора у культурі»). Півстоліття, які минули від часів публікації книги Д.Белла, засвідчили, що ховати ідеології ще зарано, але з впевненістю можна говорити про їхню десакаралізацію. Фашизм, нацизм, анархізм, марксизм-ленінізм, маоїзм та інші «політичні релігії» ХХ ст. або зазнавали краху і втрачали сакральний статус, або ж навпаки – спочатку втрачали сакральний статус, а потім зазнавали краху. Десакаралізація марксизму-ленінізму в його пізньорадянській редакції, коли міленіаристська ідея побудови комунізму, а також культ, «святе письмо» і весь обрядовий комплекс цієї «політичної релігії» були скомпроментовані й спровоновані і з об'єкту поклоніння перетворилися на об'єкт глузування й анекдотів – дуже яскравий приклад у цьому сенсі. Так само, як північнокорейський чучхеїзм з доведеним до абсурду культом вождя і системою поклоніння, яка не припускає жодних послаблень у культовій поведінці – найбільш яскравий виняток, що підтверджує означену тенденцію. Ще один яскравий виняток з іншої культури й іншого виміру – французька політична релігія з пам'ятником символу Французької революції Маріанні у Пантеоні, тобто у олтарі колишнього храму святої Женеви та з нетерпимістю до виразних виявів інших релігійних ідентичностей.

Релігія повертається на те місце, з якого її були витіснили «великі ідеології», які самі претендували на роль релігії та/або хотіли примусити

⁶⁹³ Bell Daniel. *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. 2nd edition. – Harvard University Press, 2000.

традиційні релігії освячувати себе (як у випадку європейських націоналізмів), або прагли взагалі їх заступити (як нацизм та комунізм) Це місце намагалися, але не змогли посісти ані психоаналіз, ані екологічний рух, який претендував на секулярну релігію нового століття. На початку ХХІ ст. релігія міцно закріплюється у політичному дискурсі США і Росії: вона по-різному, але таки цементує і російський, і американський месіанізми. Релігія відіграє не тільки визначну роль у всіх сферах життєдіяльності переважної більшості мусульманських країн, але й опиняється у центрі бурхливих дискусій щодо цінностей та ідентичностей у Західній Європі.

Традиційно стримані у питаннях релігії лідери Європейського Союзу підкреслено звертаються до питань, пов'язаних з релігією. Звертаючись до Екуменічного Конгресу церков Німеччини у травні 2010 р., канцлер Ангела Меркель проголосила, що «християнство сформувало нашу країну. Я не кажу, що ми б не опинилися там, де ми є зараз, йдучи якимось іншим шляхом. Але тут, у Німеччині, цілком зрозуміло, що ми прийшли до наших цінностей через християнство. Це означає, що ми усвідомлюємо: свобода не є свободою від чогось, свобода дана Богом через його Творіння... Це найбільш важливе джерело суспільної єдності».⁶⁹⁴ 28 серпня 2006 р., після зустрічі з папою Бенедиктом XVI німецький канцлер заявила, що християнські цінності повинні знайти своє відображення у Конституції об'єднаної Європи⁶⁹⁵. Президент Єврокомісії Жак Проді заявляв про необхідність для будівничих об'єднаної Європи дати Європі душу, дати їй духовність і сенс⁶⁹⁶.

Президент Франції Ніколя Саркозі заявляє про те, що у роз'ясненні розрізнення між добром і злом вчитель ніколи не замінить кюре або пастора – заява, на яку навряд чи наважилися його попередники. Президент Франції також жорстко виступає проти насильства щодо християн на Близькому Сході, проти демонстративних мусульманських молитов на французьких вулицях і вдається до риторики, яку жорстко критикує ліва опозиція як несумісну з ідеалами світськості Французької республіки (про Всевишнього, який не закріпачує, але визволяє людину), «Всевишнього, який присутній у серці кожної людини», «Всевишнього, який ставить забрало для необмеженої гордині та людського безумства».

Але чи не найбільш неочікуваними для світової громадської думки стали виступи щодо надзвичайної важливості релігії та міжрелігійного порозуміння для глобального розвитку прем'єр-міністра Великобританії у 1997-2007 рр. Тоні Блера, чий прес-секретар свого часу на питання до прем'єра про релігію відповів: «Богом ми не займаємося». Виступаючи на

⁶⁹⁴ Merkel cites Christian roots as Berlin resumes Muslim dialogue: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://blogs.reuters.com/faithworld/2010/05/17/merkel-cites-christian-roots-as-berlin-resumes-muslim-dialogue>.

⁶⁹⁵ Watt Nicholas. Merkel backs more Christian EU constitution // The Guardian. – 2006. – 29 August.

⁶⁹⁶ Douglas S. Winnail. God, Religion and the European Union. Prophecy Comes Alive // Tomorrow's World. – 2007. – March-April.

Національному молитовному сніданку у Вашингтоні, він заявив, що релігії має бути повернуто її законне місце наставника нашого світу, того, хто вкаже нам шлях у майбутнє... Без віри у Бога ХХІ століття буде духовно бідним і практично беззмістовним⁶⁹⁷.

Нарешті, треба згадати книгу, яку написала саме про роль релігії у світовій політиці гранично прагматичний політик, держсекретар США в адміністрації Б.Клінтона Мадлен Олбрайт⁶⁹⁸.

Якщо ми поглянемо тільки лише на християнство, яке стрімко зміщується на Південь і на більш ніж мільярдну мусульманську умму, то зрозуміємо, що жодний світогляд у сучасному світі не здатний конкурувати з релігійним.

Не менш (якщо не більш) серйозним чинником десекуляризації світу, ніж деідеологізація, стала глобалізація або, якщо бути більш точним і усвідомлювати, що людство вже переживало глобалізаційні сплески (як-от великі географічні відкриття чи винайдення друкарства), - останній етап глобалізації. Чи не найбільш операційна (і вживана) дефініція глобалізації належить англійському соціологові М. Уотерсу. Він визначає її як «соціальний процес, в якому обмеження, що накладаються географією на соціальний і культурний устрій, слабшають і в якому люди дедалі більше усвідомлюють це ослаблення».⁶⁹⁹ Подібно, Р. Робертсон вважає, що «концепція глобалізації стосується як стискування світу, так і інтенсифікації усвідомлення світу як цілого... як конкретної глобальної залежності, так і усвідомлення глобального цілого у двадцятому столітті»⁷⁰⁰.

Т. Фрідман у своїй яскравій книзі «Лексус і оливкове дерево» говорить про глобалізацію як про невблаганну інтеграцію ринків, національних держав і технологій до небаченого досі рівня, що, таким чином, дозволяє індивідові, корпорації або державі досягати будь-якого кінця землі швидше й дешевше, ніж будь-коли. Глобалізація, за Фрідманом, – це в кінцевому рахунку поширення ринкового капіталізму на всі країни світу⁷⁰¹. «Можна радіти з тієї легкості, з якою університетський професор або колекціонер марок з Бостону спілкуються зі своїми колегами, - пише П.Бергер. - Але цю радість приборкує усвідомлення того, що ці ж засоби комунікації з ними ділять наркобарони, терористи й педофіли»⁷⁰².

⁶⁹⁷ Про роль релігії у політичній, державній та громадській діяльності Тоні Блера див.: Burton John. We Don't Do God: Blair's Religious Belief and its consequences. – New York, 2009.

⁶⁹⁸ Олбрайт Мадлен. Религия и мировая политика. – М., 2007.

⁶⁹⁹ Waters M. Globalization. - London, 1995. - P. 3.

⁷⁰⁰ Robertson, R. Globalization: Social Theory and Global Culture. – 1992. - P. 8.

⁷⁰¹ Friedman Thomas. The Lexus and the Olive Tree. Understanding Globalization. Anchor, 2000. - P. 7-8.

⁷⁰² Berger, Peter L. Religions and Globalisation // European Judaism Spring 2003. - Vol. 36. - Issue 1. - P. 5.

Отже, глобалізація має дуже контрверсійні виміри; вона перетворює світ в єдине ціле й навіть якщо не приводить до глобальної культурної і релігійної конвергенції, то в будь-якому разі робить зустріч релігій і культур невідворотною. Але цікаво, що величезні маси людей, які живуть у «глобальному селі» й купують товари на глобальному ринку, не виявляють гарячого прагнення до зміни своєї релігійної належності. Люди, як це зауважив Х. Казанова, поведуться в даному разі не так, як звичайно поведуться на ринку: часом вони «купають» товар, що не зовсім їх задовольняє, в інших випадках, відмовляючись «купувати» цей товар, вони не шукають йому замітника. Високий монополізм, убивчий для ринку, не знищує високої активності «релігійного супермаркету», і релігійність у відкритих світові Ірландії та Польщі, де надзвичайно високий монополізм Католицької Церкви, залишається найвищою в Європі.

Водночас ці країни посідають досить високі місця у світовому індексі глобалізації. Так, Ірландія взагалі тричі – 2002, 2003, 2004 рр. посідала перше місце у цьому індексі,⁷⁰³ а 2005 р. стала другою, поступившись лише Сінгапуру. Експерти вираховують індекс глобалізації країн за 14 показниками, які (показники) розкладаються у чотири кошики. Перший – це рівень економічної інтеграції у світову економіку, де беруться до уваги розвиненість торгівлі, інвестиції, плинність капіталу тощо. Другий – персональні контакти, міжнародний туризм, якість й інтенсивність телефонного зв'язку, грошові перекази та усілякі недержавні трансакції. Третій показник – це розвиток Інтернету і четвертий – політична залученість, тобто участь у міжнародних організаціях, ратифікація міжнародних угод, внесок у діяльність миротворчих сил ООН.

Індекс глобалізації з очевидністю руйнує усталені стереотипи. Наприклад, виявляється, що найбільш глобалізовані країни мають тривалість життя довшу за менш глобалізовані, що від глобалізації частіше виграють не держави-гіганти, а невеликі нації, і що глобалізація – це не американізація, на чому наполягають не тільки антиамериканісти, але й найпослідовніші захисники позицій США у світі. У цьому ж розгляді чи не найцікавішим є співвідношення рівня релігійності нації та її інтеграції у глобальний світ. Те, що населення однієї з найбільш глобалізованих країн планети – Ірландії - демонструє чи не найбільш послідовну релігійну поведінку не лише в Європі, а й в цілому світі, примушує трохи інакше подивитися на взаємини глобалізації з традиційними культурами і релігійними традиціями. Згідно з дослідженнями у рамках Європейської програми з дослідження цінностей, щотижня богослужіння відвідували 81% ірландців, 40 – італійців, третина іспанців та португальців, 23 – бельгійців, 19 – західних німців, 10 – норвежців та шведів і 9% ісландців⁷⁰⁴.

⁷⁰³ Measuring Globalization // Foreign Policy. – 2004. – March-April. – P. 54-69.

⁷⁰⁴ Ashford S. and Timms N. What Europe Think: A Study of Western European Values. – Aldershot: Dartmouth, 1992. – P. 46.

Ця ситуація виглядатиме парадоксальною тільки в тому разі, якщо ми будемо підходити до неї з категоріями ринку, але все стане на свої місця, якщо аналізувати її у рамках культурних систем. Тобто, і в добу глобалізації „ринковий підхід» до релігії поступається за продуктивністю підходу до неї як до, за словами Пітера Бейера, культурного ресурсу інших соціальних систем⁷⁰⁵.

В одних куточках планети люди маніфестують непохитну відданість своїм старим, «доглобальним» релігійним ідентичностям, в інших - їхня релігійність набуває якихось імпліцитних або «замісницьких», за висловом Грейс Деві,⁷⁰⁶ форм. Але в будь-якому разі ми не бачимо ані світового масштабу спроб пошуку релігійних альтернатив, ані, тим більше, виникнення якоїсь спільної для землян «глобальної релігії». Нові (або порівняно нові) глобальні релігійні культури з'являються поряд зі старими, проте не замінюють їх повністю. Причому нові релігії далеко не завжди наділяють своїх послідовників почуттям громадянина «глобального полісу», як це стверджують автори книги «Нові релігії як глобальні культури».⁷⁰⁷ Замість виникнення в єдиному світі єдиної релігії, планета стає, як вже зазначалося, свідком мало не повсюдного «повстання» релігій, що виявляють більшу чи меншу нетерпимість до інших релігій. Релігія полишає «гетто приватизації», а глобалізація релігії не тільки не скасовує встановлених нею демаркаційних ліній, а й зміцнює їх.

Як довів у своїй праці П. Бейер, глобалізація призводить до одержання релігією нового імпульсу й посилення її впливу в публічному дискурсі⁷⁰⁸. Або, як говорять про це американські соціологи релігії, «глобалізація руйнує бар'єри політики і культури, але вона також дає поштовх рухам, спрямованим на підтвердження ідентичностей і самовизначення»⁷⁰⁹.

Іншими словами, глобальне повстання релігії означає глобальну битву за автентичність, глобальні пошуки «фінальних значень», а також, за зауваженням С. Томаса, – глобальне прагнення країн, що розвиваються, скоріше «одомашнити» модерність, ніж модернізувати традиційні суспільства⁷¹⁰.

⁷⁰⁵ Beyer P. Religion and Globalization. – London – Thousand Oaks – New Delhi, 1994. – P. 225.

⁷⁰⁶ Davie Grace. Europe: The Exception That Proves the Rule? // The Desecularization of the World. Resurgent religion and World Politics. (Ed. by P.L.Berger). – Washington, 1999. - P. 82-83.

⁷⁰⁷ Див.: Hexham Irving, Poewe Karla. New Religions as Global Cultures: Making the Human Sacred. - Boulder, 1997. – P. 167.

⁷⁰⁸ Beyer, Peter. Religion and Globalization. - London – Thousand Oaks – New Delhi, 1994.

⁷⁰⁹ Misztal, Bronislaw and Shupe, Anson. Religion, Mobilization and Social Action. Westport, CT, 1998. - P. 5.

⁷¹⁰ Thomas, Scott M. Taking Religious and Cultural Pluralism Seriously // Fabio Petito and Pavlos Hatzopoulos (eds.), Religion in International Relations: The Return from Exile.- New York, 2003. – P. 22.

Не вступаючи в дискусію з приводу періодизації процесу глобалізації і приймаючи твердження про те, що початок її сучасного етапу (або субетапу) припадає на 1960-і роки,⁷¹¹ відзначимо все-таки, що досить значною віхою цього відтинку часу стало падіння залізної завіси і приєднання до глобальної капіталістичної системи посткомуністичних країн. Глобалізації належить винятково важлива роль у падінні комунізму. Саме глобалізація поставила «реальний комунізм» у ситуацію реальної конкуренції з реальним капіталізмом – конкуренції, якої комунізм не витримав. Після падіння Берлінської стіни, розпаду СРСР, Югославії та Чехословаччини посткомуністичні країни одержали можливість спробувати себе у глобальному світовому проекті.

При цьому Хосе Казанова писав, що, розвиваючись разом із модерністю, глобалізація розриває з великими нарративами і філософіями історії, підриває гегемоністський проект Заходу й децентралізує світовий устрій. У цьому розумінні глобалізація – постмодерністський, постколоніальний і постзахідний феномен. Глобалізація, поза сумнівом, розвивається разом із капіталістичною системою, але вона звільняє капіталізм від територіально-юрисдикційної обмеженості у рамках держави і національної економіки, сприяючи його подальшому якісному та кількісному розвитку, не обмеженому зовнішніми політичними, культурними або моральними принципами. Глобалізація не означає кінця нації і націоналізму, але означає кінець їхнього злиття у суверенній території національної держави.

Глобалізація сприяє поверненню старих цивілізацій і світових релігій не тільки як аналітичних одиниць, але і як значущих культурних систем й уявлених спільнот. Причому ці нові уявлені спільноти перетинаються, а часом і вступають у змагання зі старими уявленими спільнотами, про які писав Бенедикт Андерсон⁷¹², тобто – з націями. Нації будуть продовжувати існувати, стверджує Х. Казанова, дійовими уявленими спільнотами й носіями колективних ідентичностей у глобальному просторі, але локальні і транснаціональні ідентичності, особливо релігійні, вельми ймовірно можуть виявитися більш значущими. І коли нові транснаціональні ідентичності стануть з'являтися, найвірогідніше, що вони знов-таки будуть зв'язані зі старими цивілізаціями і світовими релігіями. Власне, вже зараз ми можемо говорити про глобальні ідентичності, які виявляються сильнішими за національні й локальні. Найбільш яскравий приклад – глобальний харизматизм, належність до якого, як показали дослідження Pew Research Centre у цілій низці країн, усвідомлюється харизматами сильніше, ніж громадянська, етнічна й локальна належність.

Нарешті, глобалізація має безпосереднє відношення до падіння комунізму, який у світі, де ставало дедалі важче підтримувати ізоляцію, просто

⁷¹¹ Roudometof Victor Nationalism, Globalization, and Orthodoxy. The Social Origins of Ethnic Conflict in the Balkans. Westport, Connecticut - London, 2001. – P. 7-10.

⁷¹² Див.: Андерсон Бенедикт. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму. – К., 2001.

не витримав змагання з «Першим світом». Найбільш важливою детермінантою світової політики стала належність націй не до однієї зі світових систем, а до тієї чи іншої цивілізації, центральною характеристикою кожної з яких, своєю чергою, є релігія. Впродовж холодної війни наддержави були здатними придушувати конфліктогенний потенціал різних релігій. Глобальне протистояння між Заходом і Сходом разом із гранично нерівномірними рівнями озброєності різних країн, сильно послаблювали вплив тих чи інших культурних характеристик у міжнародних відносинах. Ситуація після холодної війни змінилася кардинально. «У сучасному світі релігія є центральною, можливо найбільш центральною силою яка мотивує і мобілізує людей, - пише Гантингтон. – Наївно вважати, що оскільки радянський комунізм повалений, Захід виграв світ на всі часи. А також, що мусульмани, китайці, індуси та інші збираються сприйняти західний лібералізм як єдину альтернативу. Поділ людства, спричинений холодною війною, позаду. Але більш фундаментальні поділи людства за етнічною, релігійною, цивілізаційною ознакою лишаються і породжують нові конфлікти»⁷¹³.

Релігійний поділ стає джерелом та/або фактором підсилюваності й ужорсточення конфліктів на Близькому Сході, Південно-Східній Азії, в Африці, на Балканах. Якщо спробувати узагальнити головні висновки серйозних досліджень таких конфліктів, то неоскаржених з-поміж них, по суті, лише чотири. А саме: конфлікти на релігійному ґрунті стають у XXI столітті значно більш поширеними, ніж у столітті XX; релігія рідко постає як єдине джерело конфлікту, але надає йому особливої гостроти й жорстокості; релігійні меншини у сучасному світі дискримінуються частіше, ніж інші меншості; мусульмани беруть участь у переважній більшості конфліктів на релігійному ґрунті, причому найчастіше насильство скеровується проти інших мусульман.

Секуляризація, десекуляризація і теорія секуляризації. Події останніх десятиліть примусили дослідників по-новому подивитися на стрижневу теорію соціології релігії – теорію секуляризації. Певною мірою конвенційним можна вважати уявлення про секуляризацію як процес, в ході якого релігія втрачає свої публічні функції і редукується зрештою повністю до приватного. Водночас секуляризація не повинна витлумачуватися розширено. «Під терміном секуляризація, - пише Б.Вілсон, - я розумію процес в ході якого релігійні інституції, дії, свідомість втрачають свою соціальну значущість. Що ця дефініція *не* означає, так це те, що всі люди мають набути секуляризовану свідомість. Це навіть не означає, що більшість індивідів мають полишити будь-який інтерес до релігії, хоча це й можливо. Твердження це містить не більше того, що релігія перестає бути значущою у роботі соціальної системи. Зрозуміло, що в такому разі багато осіб мають звільнитися від своїх релігійних зобов'язань і залученостей, бо інакше вони вважали б за необхідне їх

⁷¹³ Samuel Huntington. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. – New York, 1996. – P. 58.

дотримуватися: втрата релігією соціальної значущості може спричинитися до звільнення людини від психологічної чи індивідуальної залежності від неї, але це є предмет, який належить ще дослідити. Оскільки можливі інші, нерелігійні чинники, які прив'язують людину до релігійних інституцій або спонукають її вдаватися до релігійних ритуалів».⁷¹⁴

Чи не найбільш стисло виклав теорію секуляризації Чарлз Райт Мілс. Переповідаючи знамениту книгу Т.Парсонса «Соціальна система», у чотирьох коротких параграфах він так виклав теорію секуляризації. Свого часу світ було наповнено священним – у думках, практиці і в інституційних формах. Після Реформації і Ренесансу сили модернізації охопили планету і секуляризація, закономірний історичний процес, визволила світ від домінування священного. Відтак можна очікувати, що сакральне зникне взагалі, за винятком, можливо, приватної сфери⁷¹⁵.

Х.Казанова звертає увагу на те, що теорія секуляризації може бути єдиною теорією, яка виявилася здатною досягти насправду парадигмального статусу в новочасних соціальних науках. В тій чи іншій формі її поділяли такі масштабні постаті, як К.Маркс, Дж.Миль, Е.Дюркгейм, М.Вебер, З.Фрейд, Дж.Фрезер, О.Конт, Г.Спенсер та інші⁷¹⁶.

Чи не першим викликом теорії секуляризації стала праця Герхарда Ленського «Релігійний фактор» (1961), де автор на значній емпіричній базі доводив реальність релігійного відродження, яке переживала Америка після II Світової війни. Далі Ч.Глок у своїй книзі (1965 р.) зазначив, що жодна з робіт, де аналізується стан релігійності в Америці, не відповідає мінімальним стандартам, які мають висуватися до наукових праць. Іншими словами, він визнав, що з того, чим оперує сучасна йому соціологія релігії, зробити висновок про те, чи підриває модерність релігію, а чи ж ні, неможливо. Відтак необхідні свідчення, потрібна емпірична база. На початку 1960 р. Глок отримує для цього п'ятирічний дослідницький грант, який стає основою для подальших двадцяти років праці, в якій було задіяно десятки осіб. 1973 р. у епілозі до книги «Вище за класиків?» Глок разом із Хеммондом визнав, що зібраних ними даних все ще не вистачає.

Хоча, з іншого боку, відзначаючи 1985 р. 50-річчя від початку наукових опитувань, Дж. Геллап-молодший писав у огляді, що найбільш припадним словом, яким би можна було змалювати релігійні настанови нації як цілого впродовж останнього півстоліття, є «стабільність». Чинниками стабільності є дуже незначні зміни у рівнях маніфестації віри в Бога, належності до тієї чи іншої церкви, у відвідинах богослужінь, персональній побожності, а також залученості до добродійних і волонтерських організацій, яка в США лишається найвищою в цілому світі. При цьому 1982 р. американці

⁷¹⁴ Wilson Bryan. Religion In Sociological Perspective. – New York, 1982. – P. 149-150.

⁷¹⁵ Hadden Jeffrey K. Toward Desacralizing Secularization Theory // Social Forces. - 1987. - Vol. 65.- Issue 3. - P. 598.

⁷¹⁶ Casanova J. Public religions in the Modern World. – Chicago-London, 1994. – P. 17.

жертвували на церкву в перерахуванні на одну особу на 20% більше, ніж у 1962 р.

Одночасно Дж.Хадден вказує на шість відхилень від, як він говорить, теми стабільності. Найбільш надійні індикатори, отримані під час досліджень, свідчать про релігійне піднесення після Другої світової війни. Важливо точно визначити його початок, але тривало воно десь до кінця 1950-х. Впродовж другої половини століття церкви ліберальної традиції, які належать до американського «мейнстріму», втрачали своїх прихильників і вплив. Впродовж цього ж часу консервативні спільноти, євангеліки і фундаменталісти стабільно зростали; це зростання триває, хоча його темпи й уповільнилися.

II Ватиканський Собор спричинився до драматичних змін в американському католицизмі. Відвідини богослужінь сильно зменшилися і католики набагато рідше повідомляли про важливість релігії у своєму житті. Надалі це падіння, однак, припинилося і рівень участі католиків у церковному житті стабілізувався. Хоча католики й сперечаються між собою щодо сутності віри, значення і мети церкви, влади лідерів, авторитет керівництва РКЦ наприкінці ХХ ст. (тобто, ще до скандалу навколо священників-педофілів) був найвищим за всю історію США. Завдяки імміграції з Центральної Америки і Карибів питома вага католиків у загальній масі населення за 40 післявоєнних років зросла з 30 до 40 % і продовжує зростати. Іншими словами, навіть якщо залишити осторонь цілий світ і зосередитися винятково на США, одній із наймодерніших країн світу, то треба визнати, що теза стосовно підриву модерністю основ буття релігії не виглядає переконливою.

Зазначимо також, що США є країною з найбільшою кількістю християн у світі. За ними йдуть Бразилія і Мексика, де досить інтенсивні в останнє десятиліття модернізаційні процеси також не супроводжуються падінням релігійних вірувань і практик. «Якщо модернізація і раціоналізм підриває релігію, чому цього не відбувається у США? - питає Г.Деві. - Чому ми бачимо велику життєздатність релігії в Латинській Америці, яка, просуваючись шляхом модернізації, стає більше подібною на Сполучені Штати, аніж на Латинську Європу?»⁷¹⁷.

Нарешті, той факт, що теорія секуляризації не може вважатися парадигмальною, визнав один з найбільш послідовних у минулому її проponentів і один з найбільш значних соціологів релігії П.Л.Бергер. «Сучасний світ, за кількома винятками... є так само несамовито релігійним, яким він і був завжди, - визнав він у 1996 р. – Це означає, що весь той корпус літератури, створений фахівцями з історії та соціальних наук і неохайно визначений як «теорія секуляризації», є сутнісно помилковим. У своїх ранніх працях я доклався до цієї літератури. Я був у гарній компанії – більшість соціологів релігії поділяли подібні погляди і ми мали непогані резони

⁷¹⁷ Davie Grace. Europe: The Exception That Proves the Rule? // The Desecularization of the World. Resurgent religion and World Politics. (Ed. by P.L.Berger). – Washington, 1999. - P. 76.

дотримуватися їх»⁷¹⁸. Далі П.Л. Бергер говорить про ці винятки. Перший – це інтернаціональна субкультура, створена освіченими західними інтелектуалами, переважно з гуманітарних і соціальних наук, які є головними агентами поглядів і цінностей Просвітництва. Цей прошарок є дуже вузьким, але дуже впливовим, оскільки саме вони контролюють інституції, що формулюють «офіційні» дефініції реальності, тобто системи освіти, масової комунікації, вищі ешелони правової системи. Другий виняток – це Європа, більш точно – Європа на Захід від того, що звалось колись «залізною завісою».

Те, що Західна Європа являє собою «виняток» йшлося і йдеться дуже багато. «Свідомість сучасної західної людини втрачає справжню трансцендентність, – вважає кардинал Поль Пуппар. - Це «приводить спочатку до анемічного деїзму, а згодом – матеріалістичного атеїзму, де людські істоти виступають лише як продукти бездушної культури»⁷¹⁹. Довготривалі масштабні дослідження свідчать про зниження показників, які характеризують персональні вірування європейців, їхню релігійну поведінку і церковну належність. Саме ці європейські процеси були (і є) найбільш поживним ґрунтом для уявлень про загальний занепад релігії і про незворотність підриву позицій релігії модерністю. Х. Казанова у зв'язку із цим звертає увагу на те, що європейці розглядають вітальність релігії у США як девіацію, відхилення від нормального, «базового» європейського взірця. Г. Деві звертає увагу на те, що європейці схильні поширювати процеси, які відбуваються на Старому Континенті, на весь світ, котрому ще нібито доведеться повторити європейський досвід, і відмовляються визнати, що винятком є саме Європа, а не решта світу.

Але як тоді насправді пояснити різницю між Сполученими Штатами і Західною Європою? Одним з найбільш поширених пояснень є звернення до релігійної історії США, яка спричинилася до дивовижного релігійного плюралізму і широкої релігійної свободи, яких не було в Європі. Найбільшого розвитку і обґрунтування це пояснення знайшло в теорії раціонального вибору. Її авторами (принаймні, стосовно релігії) стали, по суті справи, Р.Старк і В.Бейнбрідж, хоча коріння цієї теорії сягають ще А.Сміта (1723-1790) і простежуються у працях американських соціологів Дж.Хоменса та П.Блау.

Відтак Р.Старк і В.Бейнбрідж заявили, що вони поривають з довгою традицією однофакторного пояснення релігії і виносять на суд громадськості загальну теорію релігії. Великі теорії релігії, писали Р.Старк і В.Бейнбрідж, насправді не є великими. Нічого подібного до економічної теорії А.Сміта або теорії революції К.Маркса стосовно релігії створено не було. Теоретичні викладки, які містяться у Е.Дюркгейма в «Елементарних формах релігійного життя» або у В.Джеймса в «Різноманітті релігійного досвіду», можуть бути

⁷¹⁸ Berger P.L. The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World. Resurgent religion and World Politics. (Ed. by P.L. Berger). – Washington, 1999. - P. 2.

⁷¹⁹ Poupard 'Inst. Superieur pour l'etude de l'atheism a Rome. – Tourni, 1982. – P.191.

викладеними на кількох друкованих аркушах – все інше ілюстрації і відхилення від теми.⁷²⁰ Теорія складається з семи аксіом, 104 дефініцій та 344 положень. Ця теорія виходить з припущення, що потреба в релігії у людських спільнотах лишається константною. Бути «релігійним», враховуючи неможливість людей задовольнити велике число їхніх найглибших потреб, це частина людського існування. Відтак, звернення до релігії, яка пропонує «компенсатори», «замінники», є закономірним. Релігійні організації, доводять автори теорії раціонального вибору, пропонують «винагороди» (визначеність, комфорт, дружні відносини тощо) в обмін на відповідного масштабу витрати (участь, слухняність, гроші). Індивіди обирають свої релігії, зважаючи винагороди і кошти, які треба витратити для досягнення цих винагород. Наприклад, ліберальні релігії пропонують менше визначеності й менше безпечності, ніж консервативні, але і вимагають менших витрат. Словом, крім іншого, ця теорія виходить з незаперечного для США права і можливості вибору, якого (вибору) бракує в інших місцях світу. Тому стан релігії в Європі, згідно з цією теорією, і є таким: брак вибору великою мірою придушує попит на релігію в активному сенсі. Занепад релігії тут спричинений дефіцитом пропозицій, а не попиту. Саме в цій частині теорія раціонального вибору виявилася особливо дискусійною. Хоча в неї виявилися прихильники по обидва боки Атлантики, в Європі все ж ця теорія була визнана «надто американською». Принаймні у світовій перспективі, за межами Європи, говорити про те, що релігійна монополія призводить до зниження релігійної активності, не доводиться⁷²¹.

Але можливо, запитує Г.Деві, європейці не менше релігійні, ніж жителі інших частин світу, а просто інакше релігійні? Результати Європейської програми з вивчення цінностей дозволяє їй дійти висновку, що західноєвропейці радше є «нецерковними», ніж секулярними⁷²². Однак навіть про розцерковлення Європи треба говорити дуже обережно. Якщо визначати кризу як ситуацію, коли старі стратегії себе не виправдовують і той чи інший суспільний інститут поставлений перед доконечною необхідністю шукати нові стратегії, то у кризі в сучасній Європі перебуває не лише Церква., але й політичні партії як такі, профспілки, школа, сім'я. У благополучних демократіях Західної Європи Церква знаходиться у принципово інакшій ситуації порівняно із минулими століттями. По-перше, вона втратила монополію, по-друге, вже не може діяти, використовуючи примус. По-третє, вона втратила або втрачає велику кількість функцій, які перебрали на себе держава і інституції громадянського суспільства і які первісно, строго

⁷²⁰ Bainbridge William Sims, Stark Rodney. A Theory of Religion. - New York, 1987. – P. 11-12.

⁷²¹ Davie Grace. Prospects for Religion in the Modern World // The Ecumenical Review. 2000. – Volume 52. – Issue 4. – P. 455.

⁷²² Davie Grace. Europe: The Exception That Proves the Rule? // The Desecularization of the World. Resurgent religion and World Politics. (Ed. by P.L.Berger). – Washington, 1999. - P. 67-68.

кажучи, також не були суто церковними (утримання скажімо притулків, сиротинців, кладовищ, запис актів громадянського стану тощо).

Очевидно також, що ми не можемо підходити до Європи, навіть Західної, як до єдиного цілого: на її карті дуже виразно вичитуються «релігійні субконтиненти». На кожному з цих субконтинентів модернізація спричинилася до надзвичайно серйозних наслідків, на кожному вони були дуже своєрідними і відмінності у цій своєрідності між західноєвропейськими країнами є набагато більш значними, ніж відмінності у рівнях економічного і суспільно-політичного розвитку. Але модернізація не може слугувати єдиною і навіть головною перемінною, яка визначає стан релігійності того чи іншого суспільства. Сусідні Нідерланди і Західна Німеччина, практично однаково модернізовані розвинуті країни, істотно вирізняються під релігійним оглядом.

Отже, ми маємо вводити ще одну перемінну – тип релігійної культури. За цим типом на заході континенту можна виокремити: католицький пояс (Італія, Іспанія, Португалія, Франція, Бельгія, Ірландія); країни мішаної релігійної культури (католицько-протестантської – Велика Британія, Німеччина, Нідерланди, Швейцарія, Північна Ірландія); лютеранську Північ (Данія, Ісландія, Швеція, Фінляндія, Норвегія) та православний грецький анклав. Однак, зрозуміло, цього також виявляється недостатнім. Величезні відмінності між такими країнами одного типу релігійної культури, як, припустимо, Францією та Ірландією неможливо зрозуміти, не звернувшись до характеру цієї культури. Але для цього треба звернутися, відповідно, до історії кожної з цих країн. Але звернувшись до історії, ми маємо ввести велику кількість додаткових перемінних – роль релігії і церкви у націєтворенні, чи була церква державною, а чи ж навпаки - лишалася інтегративним інститутом для бездержавної спільноти, роль церкви у процесі демократичних перетворень, її позиція стосовно тоталітарних і авторитарних режимів і таке інше. Це уможлиблює створення лише приблизних моделей взаємодії релігії з сучасністю, точніше робить їх множинними, співмірними числом із кількістю західноєвропейських країн.

До цього треба додати, що надійні дані, які б свідчили про лінійний занепад церковної участі впродовж тривалого часу, відсутні. Натомість існують свідчення, що часом на ранніх стадіях модернізації ця участь подекуди не була такою тотальною, як це відзначаємо нині і зовсім не обов'язково перевищувала сучасні параметри. Скажімо, 1800 р. тільки 20 % населення США регулярно відвідували богослужіння⁷²³. Р.Старк та Л.Йаннаконне мали підставу стверджувати, що "релігія не лише не занепадала у Сполучених Штатах, але й зрозуміло, що американська релігійна активність і залучення зросли у дуже значній мірі впродовж останнього століття"⁷²⁴. Е.Ларкін вказує на те, що серед ірландців, які наприкінці ХХ ст. посідали

⁷²³ Roberts Keith A. Religion in Sociological Perspective. 3rd ed.-Belmont, 1995.-P. 351.

⁷²⁴ Stark R. and L. Iannaconne. Sociology of Religion // Encyclopedia of Sociology (eds.by E. Borgatta and M. Borgatta). Vol. 4. – New York, 1992. – P. 203.

одне з перших місць у світі за послідовністю релігійної поведінки, в 1840 р. лише третина відвідувала меси. Зміни, які Е. Ларкін називає «побожною революцією», відбулися в Ірландії впродовж третьої чверті XIX ст.⁷²⁵ Приклад з більш близьких до нас часів: у 1946-1961 рр. питома вага послідовно практикуючих католиків-французів коливалася між 33% і 37%, у 1964 р. вона вже становила 41%; в 1966 р. впала до 20%-25%, в 1967 р. знов піднялася до 39% і т.д.⁷²⁶ Модернізація Греції супроводжувалася (і супроводжується) не занепадом релігійного націоналізму, а відродженням «елліно-християнських» ідей серед політичних партій, інтелектуальної еліти і в церкві перед викликом глобалізації. Це відродження має виразно публічний дискурс. Все це, знов ж таки, серйозно підважує підвалини теорії секуляризації.

Очевидно, що слід погодитися із Х.Казановою, який доводить, що теорія секуляризації містить у собі три дуже відмінних складових: секуляризація як диференціація світських сфер від релігійних інституцій і норм; секуляризація як занепад релігійних вірувань і практик, і секуляризація як маргіналізація релігії у виключно приватній сфері. На п'яти прикладах – Іспанія, Польща, католицизм і євангелічний протестантизм у США та Бразилія – він доводить, що секуляризація, як диференціація, невідокремна риса модерності. Але модерність зовсім не означає ані стрімкого падіння в релігійних практиках, ані редукції релігії до винятково приватного. Ті церкви, які не розуміють знаків часу – у даному випадку неминучості структурної диференціації, опиняються у складному становищі. Звідси – падіння церковності в сучасній Європі, яка має специфічну історію державно-церковних відносин з державною церквою, релігійною монополією тощо. Скажімо, спротив Католицької Церкви в Іспанії сучасним формам економічного і політичного життя призвів до драматичних для неї наслідків. Дослідження свідчать, що той шлях розцерковлення, який для більшості частин Західної Європи тривав сторіччя, Іспанія «пробігла» за покоління. Падіння релігійних практик між 1981 і 1990 рр., згідно з Європейською програмою з вивчення цінностей в Іспанії, виявилось більшим, ніж деінде в Європі⁷²⁷.

С.Брюс, один з найбільш послідовних захисників теорії секуляризації, який вважає, що ми, тобто людство, вигнані з Едемського саду і вороття туди

⁷²⁵ Див.: Larkin E. The Devotional Revolution in Ireland, 1850-1875 // *American Historical Review*. – 1977. – P. 636.

⁷²⁶ Див.: Boulard F. Les sondages sur la pratique religieuse des Français // *Sondages. Revue française de l'opinion publique*. – Paris, 1977. – Vol. 39. – №3-4. – P. 13-14; Michelat G. Simon M. Catholiques declares et irreligieux communisants: Vision du monde et perception du champ politique // *Archives de sciences sociales des religions*. – Lyon. – 1973. – №35. – P. 130; Peyrefitte Ch. Religion et politique // *L'opinion française en 1977*. – Paris, 1978. – P. 118-119.

⁷²⁷ Casanova J. *Public religions in the Modern World*. - Chicago-London, 1994. – P. 213.

неможливе,⁷²⁸ все ж робить дуже важливий виняток у теорії секуляризації. Модерність, стверджує він, підважує релігію за винятком тих випадків, коли вона відіграє додаткові важливі соціальні функції, ніж поєднання природного і надприродного світів. Більшість цих функцій можуть бути описаними у двох групах: культурний захист і культурна транзитність. Перша – коли дві (або більше спільнот) втягнуто у конфлікт із спільнотами, де домінують інші релігії (протестанти та католики в Ольстері, серби, хорвати і мусульмани у колишній Югославії). У такому випадку релігійна ідентичність отримує нові значення і викликає до життя нову лояльність. Подібно тому, коли над визнавцями однієї релігії домінують представники іншої (або сили, що взагалі заперечує релігію), релігійні інституції отримують статус захисників національної культури та ідентичності. Роль релігії у культурній транзитності підсилюється завдяки тій допомозі, яку вона надає людям при переході з одного середовища в інше. Це може бути у випадку міграції або ж тоді, коли людина лишається на місці, але змінюється світ навколо неї. Він також говорить про життєздатність релігії там, де націєтворення ще не закінчено, де суверенітет під загрозою, де релігія відіграє головну роль у збереженні колективної ідентичності⁷²⁹.

Це дуже прикметне визнання, яке, по суті справи, заперечує можливість зведення релігії до приватного, оскільки вона ніколи не поставала у дистильованому вигляді і не може розглядатися у однофункційному вимірі – як лише тільки індивідуальний інструмент поєднання іманентності і трансцендентності. Власне, у використаній С.Брюсом метафорі Едемського саду цей «інструмент» відігравав вже і соціально регулятивну функцію.

Можна припустити, що секулярні тенденції в Західній Європі є набагато сильнішими за інші регіони світу тому, що релігія постає тут у найбільш «чистому» вигляді, ніж деінде. Вона більшою мірою позбавлена нерелігійних функцій, які всюди і завжди надають релігії і релігійним інституціям особливої підкріплюваності й енергійності. Релігія тут інтенсивніше втрачає соціальних агентів, союз з якими підносить її з індивідуальної на суспільний і транснаціональний рівень. Тобто для багатьох суспільств вона перестає виконувати роль національного маркера, інструмента політичної і культурної мобілізації. Її соціальне служіння не є таким вже важливим для суспільства всезагального процвітання тощо. Але шансів на те, що релігія остаточно зміститься у світ особистих значень навіть у Західній Європі є вже не так і багато.

⁷²⁸ Bruce Steve. Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory. - Oxford, 1999. - P. 186.

⁷²⁹ Bruce Steve. Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults. – Oxford, 1996. - P. 96, 91.

9. Атеїзм у духовному світі сучасності

Сучасний атеїзм, будучи однією з форм інакшесудання та вільнодумства щодо релігії, залишається, як і кілька тисяч років тому, світоглядною орієнтацією і переконанням меншості. За величезний період розвитку людської цивілізації масив прихильників цього світогляду потужно виріс чисельно, проте й на сьогодні вони – об'явлені чи латентні – з різних причин складають у порівнянні з сумарним числом adeptів християнства, ісламу, індуїзму та інших світових і національних релігій явну меншість, засвідчуючи не лише наслідки культивованого у всі часи негативізму щодо атеїзму як «безбожництва», а й неслабнучу залежність більшості «*homo sapiens*» від викликів навколишнього світу. Ситуацію істотно не змінює навіть той факт, що всі нові відкриття, всі наукові прориви у пізнанні та освоєнні світу за останні кілька віків здійснені людиною, спираючись на науково-матеріалістичну основу, із застосуванням раціональних підходів, без будь якої апеляції до надсвітowego, трансцендентного. Ігнорується той очевидний факт, що, як констатує група російських академіків, Нобелівських лауреатів у відомому листі до Президента Росії, «взагалі-то усі досягнення сучасної світової науки базуються на матеріалістичному баченні світу. Нічого іншого у сучасній науці просто немає».⁷³⁰

Реальність наших часів така, що коли людство розшифровує молекули ДНК, змінюючи наші уявлення про спадковість; коли відкриває пеніцилін та інші антибіотики, робить одне за другим успішні прориви у наших знаннях про Всесвіт, а новації у квантовій фізиці та комп'ютерній галузі кардинально глобалізують і змінюють людську цивілізацію, майже в той же час, зазначає сучасний американський філософ П.Куртц, «базарні паранормальні вірування «*New Age*» і стародавня авторитарна релігійність фундаменталістського штибу стають надзвичайно уїдливіми й інтенсивними. Настільки ж дивним є й оживлення примітивних племенних і етнічних пристрастей, що досягають межі нетерпимості і жорстокості...»⁷³¹. У цьому виборі більшості релігія сприймається як втішні обіцяння духовного супроводу людини в житті, її захисту, подолання страху перед майбутнім, чи не єдиного засобу (нехай позірною) вирішення проблем, пов'язаних із глобально негативними наслідками людського втручання в природу, неконтрольованим зростанням населення, аморалізму, небезпекою ядерної війни, міжнародного тероризму, наростаючою частотою природних катаклізмів, апокаліптичними пророкуваннями стосовно найближчого майбутнього людської цивілізації.

⁷³⁰ Політика РПЦ: консолідація или развал страны? Письмо академиків Российской академии наук Президенту Российской Федерации В.В. Путину от 23.07.2007 г. // Новая газета. Научно-популярное приложение "Кентавр" №3 (переклад з рос. тут і далі наш. – В.К.).

⁷³¹ Куртц Пол. Гуманизм и скептицизм – парадигмы культуры третьего тысячелетия // Здравый смысл. – 2000. – №17 / [Електрон. ресурс]. – Режим доступа: <http://www.humanism.al.ru/ru/magazine.phtml?issue=2000.17-01>

Зрозуміло, що причини вибору нашого сучасника на користь релігії, а не атеїзму, питома складніші і лежать значно глибше. У контексті нинішньої духовно-інтелектуальної ситуації у світі, країнах пострадянського простору і, зокрема, в Україні, а також існуючих у останні два десятиліття тенденцій та процесів у сфері духовного, це робить розгляд світоглядної парадигми, альтернативної релігійній, більш аніж актуальним. Потребують дослідження не лише зміст і особливості сучасного атеїзму, а і його якісні відмінності від попередніх парадигмальних форм; аналіз атеїстичного концепту у процесі нинішніх суспільних трансформацій, змін на особистісному рівні; в розвитку сучасної науки, культури, зміни місця релігії та церкви у державі, суспільстві, людській свідомості.

Тому важливо проаналізувати причини стриманого сприйняття атеїзму сучасниками, орієнтації на нього переважно населення в індустріально розвинутих країнах (можливо, за винятком США⁷³²), відносно тонкого для будь-якого суспільства шару вчених-атеїстів, інтелектуалів, вільнодумців нашого часу; проаналізувати під цим кутом зору причини зростаючого масиву сучасників з числа колишніх віруючих та невіруючих, які воліють не говорити про свою нерелігійність, не оприлюднювати свій атеїстичний світоглядний вибір та ін.

Зазначене тим більш важливе за умов, коли у цілому ряді країн (особливо у країнах т.зв. молоді демократії), незважаючи на проголошену свободу думки, світоглядний та ідеологічний плюралізм, адепти атеїстичного світогляду фактично не можуть відкрито виражати і вільно поширювати свої позиції; тут діє неоголошена щодо атеїзму тотальна цензура, хоча релігійному чиннику надаються на всіх рівнях очевидні преференції – моральні, світоглядні, освітні, адміністративні і навіть правові. Про вільнодумство і атеїзм наш пересічний сучасник нерідко змушений дізнаватися з їх відтворення у релігійних джерелах, де справжня позиція адептів вільнодумства, атеїзму зазвичай виявляється перекрученою, тенденційно препарованою, оснащеною такими ж спрощеними і примітивними коментарями та оцінками, які були притаманні «войовничому атеїзму» 20-х – 30-х, 50-х – 60-х років ХХ ст. Свою позицію, яка не вкладається в рамки нинішніх релігійно-церковних пріоритетів, подекуди не можуть оприлюднити навіть академіки, лауреати Нобелівської премії, запідозрені в об'єктивному чи лояльному ставленні до науково-матеріалістичної, атеїстичної світоглядної орієнтації⁷³³. Із законодавства потихенько вилучаються згадки про атеїзм як

⁷³² «Мракобісся в США набирає силу, – пише сучасний американський дослідник-атеїст С.Харрісон, – у наших школах, наших судах і в усіх гілках федеральної влади. Тільки 28% американців вірять у еволюцію; 68% вірять у Диявола. Неосвіченість, яка пронизує організм незграбної супердержави, являє собою проблему для всього світу» / Харрісон Сем. О сути атеизма: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://ateism.usoz.ru/publ/3-1-0-5>

⁷³³ Гинзбург В.Л. У религии – судьба астрологии // Об атеизме, религии и светском гуманизме. – М., 2011. – С. 50.

тип світогляду, підміняючи його розпливчатим терміном «переконання»; водночас у зміст законодавчих документів включаються під різними приводами згадки про Бога⁷³⁴, неприпустимі для такого роду документів світської держави.

Забезпечення для релігії тенденційної пріоритетності, прихована дискримінація права ідейних опонентів релігії на свободу висловлювати своє бачення і позицію з світоглядної проблематики штучно створює у суспільствах ілюзію масової релігійної зорієнтованості людей, що нібито вже своєю чисельною перевагою доводить істинність релігійного вибору, маловартість будь-якої альтернативної позиції і знімає саму потребу розглядати аргументи опонентів-атеїстів. Всупереч міжнародним і національним правовим нормам, атеїзм, як позитивна світоглядна програма, культурно-освітня традиція, свідомий і аргументований вибір, у багатьох країнах світу витіснений з духовно-культурної політики, наукових проєктів, із багатотиражних ЗМІ, загнаний у по суті ізольовані від широкої публічності клуби та гуртки вчених-інтелектуалів, інакшедумаючих, інтелігенції. Релігійно-церковні адепти у своїх прагненнях монополюють диктувати світоглядні пріоритети, нав'язувати релігійні цінності як всезагальні і безальтернативні, вже сміливо апелюють до самодержавних, антидемократичних порядків минулого як вірцевих, якими б одіозними для сьогодення вони не були («Треба свободу думок присікти, затулити пельку журналістам і газетярям, – говорить у перевиданих у 90-х роки ХХ ст. в Росії творах св. Феофана Затворника. – Невір'я оголосити державним злочином. Матеріалістичні погляди заборонити під страхом смертної кари»⁷³⁵).

Спроби у ХІХ–ХХІ століттях вільнодумно, атеїстично налаштованих спільнот у США, Великій Британії, Франції, Німеччині, Росії* та інших країнах

⁷³⁴ Так, у Конституції України, ігноруючи світськість держави, нерелігійну позицію значної у 1996 р. частини населення, згадку про «відповідальність перед Богом» включили до преамбули; апеляцію до Бога містить державний гімн Російської Федерації; в Законі РФ «Про свободу совісті та про релігійні організації» (1997 р.) поняття «атеїст», «атеїстичний світогляд» взагалі вилучено; подібне – й в інших законодавчих документах пострадянських республік.

⁷³⁵ Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собр. писем. – Вып. VII и VIII. Изд.-е Псково-Печерского монастыря и изд.-ва "Паломник", 1994. – С. 143.

Носії атеїстичного світогляду в ряді країн, убезпечуючи себе від переслідувань чи організованої обструкції церкви і влади (але не від наукових дискусій), й беручи до уваги сформований у суспільствах негативний щодо атеїзму стереотип, у офіційних назвах своїх громадських організацій та асоціацій змушені зазвичай уникати термінів «атеїзм», «атеїстичний», акцентувати увагу у назвах своїх організацій на більш «терпимих» термінах та ідейних орієнтаціях – гуманізмі, гностицизмі, вільнодумстві, раціоналізмі, скептицизмі, секуляризмі, боротьбі із псевдонаукою та ін. Зокрема, сучасні атеїсти, вільнодумці об'єднані в організації: Всесвітня спілка вільнодумців (заснована в 1880 р.), Міжнародна гуманістична та етична спілка (1952), Міжнародний гуманістичний союз, товариство «Американські атеїсти» (засновано в 1963-1965 рр.), міжнародна Академія гуманізму (1984), Гуманістичний союз Німеччини (1993),

подолати свій статус «атеїстичної резервації», стати юридично захищеними, тотожними на практиці у правах з іншими виразниками великого у всіх країнах масиву носіїв нерелігійних світоглядів залишаються з різних причин здавленими лещатами обмежувальних юридичних приписів та прихованої цензури, організованої церковної обструкції, а тому покищо маломасштабними, периферійними чи й незреалізованими. Лояльні до релігії владні структури, панівна суспільна думка, що з різних причин склалася на сьогодні в багатьох країнах світу, навіть в умовах юридично закріпленої світськості держави та освіти, відокремлення Церкви від держави опосередковано змушують значну частину населення, зокрема вчених, діячів культури, людей з високим рівнем освіти не оприлюднювати свої атеїстичні чи нерелігійні переконання, приховувати їх, що наразі спотворює картину світоглядного вибору у світі.

Ймовірно, що подібна ситуація змусила відому дослідницю вільнодумства й атеїзму З. Тажуризіну прогнозувати, що «атеїзм – світогляд далекого майбутнього»⁷³⁶. З цим важко погодитися, беручи до уваги нинішні тенденції світоглядних процесів у світі, кризовий стан значної частини релігій, а також аналізуючи швидкості, з якими наші сучасники у ХХ–ХХІ ст. масово змінювали свої світоглядні орієнтації, кожен раз виявляючи доволі поверхову аргументацію своїх переконань чи й взагалі їх відсутність.

Вільнодумство й атеїзм сучасного світу цілком корелюються із світовим конфесійним розмаїттям. Форми реалізації права розуму на вільне, незалежне, конфесійно неупереджене, критичне дослідження релігійного феномену (вільнодумство), як і типоряд світоглядів, в основі яких – відсутність потреби визнання Бога-Творця й людської залежності від нього, невіра в існування надприродного світу, переконання в самодостатності природного світу, за яких релігія є продуктом самої людини (атеїзм), – надзвичайно різноманітні. Це засвідчує: по-перше, що зазначені течії суспільної думки, незважаючи на своє

товариство «Вільнодумець» (засноване в кінці ХІХ ст. у Великій Британії); Національна Асоціація ім. Джордано Бруно (Італія), Російське гуманістичне товариство (1995), «Кампус американських вільнодумачих», товариство «Свобода від релігійного фундаменталізму», Товариство Бертрана Расела, Комітет з наукових досліджень паранормальних явищ (1976), Комісія РАН з боротьби із псевдонаукою та фальсифікацією наукових досліджень (1998), Індійська раціоналістична асоціація та ін. Нерідко ідейно-організаційним центром тяжіння атеїстів-однодумців стають тематичні періодичні видання, Інтернет-видання, веб-сайти тощо. Це, зокрема, тематичні журнали: «Freethinker» (Велика Британія), «American Rationalist» (США), «Здравый смысл», «Скепсис» (Росія), «Freidenker» (ФРН), «Ragione» (Італія), «Lee cahiers rationalistes» (Франція) та ін. / Дет. про це: Докинз Ричард. Бог как иллюзия. – М., 2008; Трохимова З.П. Современное зарубежное свободомыслие о религии: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://sadsvt.narod.ru/svobmysl.html>; Дулуман Е.К. Международное атеистическое движение: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://atheism.ru/old/DulAth17.html> та ін.

⁷³⁶ Тажуризина З.А. Атеизм: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://atheism.ru/library/Tazhurizina_2.phtml

багатовікове існування, знаходяться на етапі становлення і розвитку, пошуку найбільш оптимальних концептів світосприймання та світорозуміння з врахуванням особливостей постійно мінливого соціально-політичного, економічного, духовного та інтелектуального розвитку суспільств, породжуючи широкий спектр концептів бачення; по-друге, що вони знаходяться поза будь-якими канонізованими, обов'язковими чи тоталітарними формами свого виразу, являючи собою узагальнені і водночас доволі конкретизовані результати осмислення людиною оточуючого світу і свого місця у світі на даному етапі інтелектуального розвитку людства.

В залежності від методологічних підходів, підстав класифікації та типології, від обраних філософських засад, зв'язку з іншими суспільно-світоглядними рухами, з огляду на авторство та інші класифікаційні підстави, сучасне *вільнодумство*: за формами вияву – поділяється на: стихійне і організоване; за світоглядно-філософськими основами – на вільнодумство у *неопозитивістській* формі (А.Айер, Л.Вітгенштейн, І. Кромбі, Я.Рамсей та ін.); *фрейдистській та неофрейдистській* (З. Фрейд, Е. Фромм та ін.); *екзистенціалістській* (Ж-П. Сарт, А. Камю, М. Перло-Понті та ін.); *гуманістичній* (Т.Бекхем, Д. Лемінг, Т.Стей, Д. Хакслі, П. Куртц та ін.); *атеїстичній* формі⁷³⁷.

За всієї множинності класифікацій сучасного *атеїзму* найбільш розповсюдженими є його поділи в залежності:

- від рівнів осмислення /не осмислення об'єкту – на стихійний, вульгарний і науковий атеїзм;
- від методологічних підходів – на теоретичний і практичний; методологічний, радикальний (О.Герцен), ортодоксально-догматичний, агностичний (Кант, Юм та ін.), раціоналістичний атеїзм;
- від оцінок результативності об'єкту функціонування та його наслідків – на позитивний і негативний (Д.Сміт, Е.Флю, Г.Штейн, М.Мартін та ін.);
- від філософських основ – на позитивістський (О.Нейрат, Б. Рассел, А.Айер та ін.), фрейдистський та неофрейдистський (З. Фрейд, Е. Фромм та ін.), ніцшеанський (Ф.Ніцше та ін.), екзистенціалістський (Ж-П. Сарт, А. Камю та ін.), марксистський (К.Маркс., Ф.Енгельс, В.Ленін та ін.), постмодерністський (Ж. Батай, Д. Зеппе, В.Лейч та ін.);
- від особливостей походження та концептуального змісту – на християнський атеїзм (У. Блейк, У.Гамільтон, Г.Ваганян, Бонхеффер, Т.Альтицер та ін.), гуманістичний, політичний атеїзм.

З атеїзмом, як специфічним світоглядом, помилково ототожнювати, як це роблять нинішні несумлінні його критики, такі течії думки, як нігілізм, агностицизм щодо релігії, богоборчество, антиклерикалізм чи індиферентизм щодо релігійного комплексу. Сучасний атеїзм не має нічого спільного також і

⁷³⁷ Академічне релігієзнавство. За ред. А.Колодного. – К., 2000. – С. 806-813.

з релігією як віросповіданням, хоча тенденційні спекуляції на різних рівнях щодо вишукування в атеїзмі ознак «вірування» продовжуються вже кілька століть (М.Бердяєв, Е. Бернштейн, О. Мень та ін.).

Зрозуміло, що подане вище групування за різними підставами надзвичайно складних за змістом, мінливих за формами виразу, не завжди чітко означених як атеїстичні ⁷³⁸ течій суспільної думки, що мають різну пізнавальну цінність, – досить умовне, не охоплює всього масиву вільнодумних чи атеїстичних виявів і вимагало б спеціального дослідження. Про якийсь остаточний узагальнюючий варіант їх класифікації говорити поки що не доводиться.

Особливий науковий інтерес представляє *сучасний атеїзм* як форма вільнодумства, що найбільш послідовна у своєму критичному ставленні до релігії, у поглядах на світ, у своєму запереченні надприродних сутностей ⁷³⁹ і де людина постає як творець себе та своєї історії, причому таке утвердження людини-творця досягається не через заперечення Бога (як у Л.Фейєрбаха), а шляхом подолання відчуження у всіх його формах, включаючи релігійну (як у К.Маркса)⁷⁴⁰.

Незважаючи на ідейну спорідненість основних засад у різних напрямках сучасного атеїзму, їхньої аргументації, на змістовні та методологічні паралелі між різними філософсько-атеїстичними школами, тотожність чи подібність суджень про наукове і соціально-культурне призначення сучасного атеїзму, соціальну однотипність носіїв атеїстичних переконань, ступінь суспільної потреби в атеїзмі у різних країнах тощо, дослідження сучасного атеїзму з невідворотністю має передбачати його більш чи менш глибоку диференціацію на *змістовно-типологічні групи*. Остання зумовлена надто різними, надто специфічними умовами функціонування атеїзму у різних країнах, групах країн чи регіонів; доволі відмінними традиціями вільнодумства, практиками відносин держави, Церкви і особи, владного і церковного реагування на вияви вільнодумства тощо. Потреба диференційованого підходу до атеїзму як об'єкту дослідження продиктована також різними релігійно-церковними контекстами функціонування атеїзму, традиціями етнонаціонального менталітету, інтелектуальними впливами інших культур і народів. Звідси –

⁷³⁸ Так, на нашу думку, досить умовно концепція «Смерті Бога» кваліфікується як атеїзм, хоча й християнський: проголошення «смерті Бога», як би воно радикально не суперечило ортодоксальному християнству, як показують розмірковування одного з її авторів Т.Альтіцера, не означає розриву з багатьма іншими ключовими релігійними постулатами і з цілого ряду позицій не наближає цю концепцію до атеїстичної / Альтіцер Томас. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. – М., 2010.

⁷³⁹ Тажуризіна З.А. Атеизм: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://atheism.ru/library/Tazhurizina_2.phtml

⁷⁴⁰ Гараджа В.И. Атеизм // Новая философская энциклопедия. В 4-х т. – М., 2001: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/113/атеизм

множинність визначень сучасного атеїзму з акцентуацією на тій чи іншій його ознаці чи групі ознак.

З цих міркувань сучасний атеїзм як світоглядний вияв (теоретичний і практичний) доцільно розглядати як мінімум у трьох внутрішньо споріднених типогрупах: атеїзм у країнах пострадянського, постсоціалістичного простору і, зокрема, в Україні; атеїзм у країнах т. зв. традиційної демократії; атеїзм у країнах, де його декларовано як складову частину ідеології правлячої партії, а формування атеїстичної орієнтації населення є партійною метою і державною стратегією.

Досліджуючи атеїзм нинішньої доби на *пострадянському, постсоціалістичному просторі*, аналізуючи нечисленні на сьогодні наукові розвідки та статті⁷⁴¹ і такі ж поодинокі публічні дискусії з цієї проблематики, можна відтворити *узагальнюючу модель сучасного атеїзму*, яким він бачиться його носіям, виокремити ті «фобії», яких нинішній атеїзм прагне уникнути, вважаючи їх невластивими своїй концептуальній природі, штучно привнесеними з міркувань позанаукового, партійно-політичного характеру і які йому сьогодні слід долати, щоб не повторити сумний, а подекуди трагічний досвід минулого.

Відтак, перш ніж зупинитися на відтворенні власне концептуального змісту сучасного атеїзму, виділимо ті принципово важливі, на нашу думку, *характеристики самоідентифікації нинішнього атеїзму*, що якісно відрізняють його від атеїзму попередніх типів і спираючись на які сучасний атеїзм позиціонує себе якісно новим баченням навколишнього світу, суспільства і людини в ньому. Низку своїх традиційних концептуальних позицій атеїзм змушений актуалізувати не стільки з огляду на потреби внутрішнього порядку (уточнення, вдосконалення чи й перегляд змісту,

⁷⁴¹ Гинзбург В.Л. Об атеизме, религии и светском гуманизме. – М., 2011; Дулуман Е.К. Атеизм вне рамок марксизма и научного атеизма / [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://duluman.uath.org/Atheism_today01.htm#_Toc61663842; Дулуман Е.К. Международное атеистическое движение: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://atheism.ru/old/DulAth17.html>; «Атеизм». Персональный сайт Е.К. Дулумана; Колодний А.М. Атеїзм як форма світоглядного знання і самосвідомості особи. – К., 1984; Колодний А.В. Сутність феномену атеїзму // Колодний А.В. Релігійне сьогодення України. – К., 2009. – С. 400-406; Колодний А.В. Атеїзм – це не антиатеїзм // Релігійна панорама. – 2005. – №1. – С. 2, 81; Сущность и функциональные роли атеизма // Вопросы религии и религиоведения. Религиоведение Украины. Часть 1. – М., 2010. – С. 21-142; Тажуризина З.А. Понятие атеизма в истории западноевропейской мысли (От античности до Нового времени) / [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://afaq.parod.ru/archives/1a.htm>; Тажуризина З.А. Атеизм / [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://atheism.ru/library/Tazhurizina_2.phtml; Баев П.А. Атеизм – не вера // Здравый смысл. – 2011. – №1; Вязовский А. История атеизма и свободомыслия / [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://atheism.ru/library/Vyazovsky_4.phtml; Michael Martin. Atheism. A Philosophical Justification: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.andrsib.com/martin/atheism_r.htm та ін.

методик, аргументації, висновків), стільки із необхідності самореформування* в умовах колосальних суспільно-політичних, економічних, духовних змін, що відбулися у світі і, зокрема, в країнах, де атеїзм свого часу було включено в ідеологічну доктрину правлячих партій.

1. Сучасний атеїзм – *складова і результат культурного та інтелектуального розвитку людства*, світоглядний компендіум тієї частини людства, яка пов'язує розвиток з раціональним, науково-матеріалістичним пізнанням і перетворенням світу, розвитком духовно-культурних та творчо-практичних можливостей самої людини. Він спирається на досягнення тисячолітнього інтелектуального розвитку тієї частини людських цивілізацій, представники якої аргументовано вважають, що природа, суспільство і сама людина розвиваються як самодостатні явища, закономірні процеси і не потребують для їх пояснення існування чи втручання ні Творця, Абсолюта, Надприродного, ні Бога, богів чи якихось інших модифікацій надприродних, трансцендентних сил. Атеїстичний концепт, аргументовано не погоджуючись з релігійно декларованою залежністю людини від надприродного, «є засобом світоглядного утвердження позитивного людського буття»⁷⁴².

Атеїстична традиція незалежного, вільного світосприймання, світорозуміння й світотворення, тлумачення атеїзму як культурної цінності бере початок у культурах стародавніх цивілізацій і пов'язана з діяльністю й творчою спадщиною авторитетних мислителів людства – від Демокріта, Епікура, Лукреція до видатних вчених і практиків нашого часу. Концепції вільнодумства, атеїстичного пояснення навколишнього світу, людського суспільства і самої людини, ідеї нерелігійного тлумачення свободи думки, слова, думки, ідеї звільнення людини від надмірної релігійної регламентації та інші не лише стали значущими надбаннями культурно-інтелектуальної скарбниці людства, а й істотно збагатили чимало філософських шкіл, течій інакшесудумання, вільнодумства, гуманізму, просвітництва, раціоналізму. Вони є вагомим внеском у формування і надбання пізнього середньовіччя, епохи Відродження, Нового часу; сприяли появі визначних відкриттів людства в науці, становленні й розвитку нових, продуктивних способів виробництва, господарських технологій; революційним зрушенням у медицині, генетиці, антропології, комунікаціях, електроніці, у пізнанні Всесвіту, використанні атомної енергії та ін.

Вимоги прихильників атеїзму, вільнодумства як ідейних течій, що були альтернативними релігії, стосовно свого права на рівне, недискримінаційне існування в суспільствах сприяли якісним зрушенням у світовому законотворчому процесі – правовому закріпленню норм свободи думки, слова,

Фактично, атеїзм сьогодні здійснює таку ж реформаторську роботу, яку зробила, наприклад, Римсько-Католицька Церква у першій половині 60-х років ХХ ст., закріпивши свою політику «повернення лицем до сучасного світу» рішеннями II Ватиканського собору 1962–1965 рр.

⁷⁴² Колодний А.М. Атеїзм як форма світоглядного знання і самосвідомості особи. – К., 1984. – С. 27.

свободи совісті, рівності громадян перед законом незалежно від їх ставлення до релігії, утвердженню релігійної толерантності, плюралізму та ін. Органічним, взаємодоповнюючим, взаємозбагачуючим був і залишається зв'язок атеїзму з інтелектуальним розвитком людства, мораллю, освітою, культурою, літературою, мистецтвом, народною творчістю та ін. Тією мірою, якою духовні цінності сучасного атеїзму і релігійні цінності відображають загальнолюдські цінності, такою ж мірою має місце певне співпадання чи близькість духовних орієнтирів обох форм свідомості, хоча й на різній ідейно-світоглядній основі. *Сучасний атеїзм стверджує, що змістовне, продуктивне, гуманістично орієнтоване, високоморальне життя людини на безрелігійній основі – реальність, щоденно підтверджувана буттям і функціонуванням людської цивілізації.* Криза, якої зазнала культура (в широкому розумінні цього слова) в колишньому СРСР та країнах Східної Європи у другій половині 80-х років м. ст., це не «криза культури, яка виражала себе в позарелігійних формах»⁷⁴³, як пише В.І.Гараджа, а криза хибно інтерпретованого політичною системою атеїзму, загнаного у політичні координати функціонування, суб'єктивно пристосованого до політичних цілей і потреб.

Той факт, що у ХХ ст. такий політизований атеїзм розірвав тисячолітню традицію ідейної суголосності атеїзму з інакшесудоманням, скептицизмом, вільнодумством, із свободою совісті, думки та слова, зазнав одержавлення, засвідчує, скоріше, про небезпеки, які очікують будь-яке вчення – будь-то атеїстичне, філософське чи релігійне – при застосуванні його у політичній практиці. Зазвичай у подібних «прикладних», створених за мірками владно-політичних преференцій моделях атеїзму (як і релігії), штучно, кон'юнктурно гіперболізують, роздувають одну чи кілька рис, тимчасово вигідних для політичних програм чи у ідейному протистоянні. Хоча в таких моделях й широко використовуються апеляції до базових категорій атеїзму, насправді вони мають мало спільного і з атеїзмом, і з філософією, і з релігією як такими.

Атеїзм сьогодення виходить з того, що сучасні глобальні проблеми людство здатне вирішувати лише розглядаючи їх «як синтез цінностей раціонального і духовного порядку»⁷⁴⁴, як проблеми, що потребують узгоджених зусиль усього людства, безвідносно до їхньої диференціації за світоглядом, релігіями, культурами, націями, мовами, расами і т. ін. Не випадково сьгоднішні атеїстичні рухи в багатьох країнах світу в теорії й на практиці змикаються з гуманістичними рухами, асоціаціями вільнодумців, раціоналістів, з культурними рухами, об'єднаннями інакшесудуючих, критиків псевдонауки, фальсифікацій наукових досліджень та ін.

На жаль, глибинна суть атеїзму, тобто безрелігійного світобачення і світорозуміння, його генетичний зв'язок з інтелектуальними та духовно-культурними традиціями людських цивілізацій нині у багатьох випадках применшується, деформується, примітивізується чи замовчується. Об'єктивний показ ролі безрелігійного світогляду у розвитку людства, його

⁷⁴³ Гараджа В.И. Религиоведение. – М., 1995. – С. 290.

⁷⁴⁴ Там само. – С. 289.

вклад в історію, філософію, науку, освіту, культуру, формування менталітету підміняються церковно-теологічними версіями, що демонізують атеїзм; популяризуються ті течії сучасної філософії, що витлумачують атеїзм як «заснований на фундаментальній негативності» (Х. Аренд) чи, як у постмодерністській філософії, – як спосіб мислення, фундований ідеєю «смерті суб'єкта» і неможливості існування Бога для такого «суб'єкта»⁷⁴⁵. Тексти релігійно-церковних видань оснащуються сентенціями на кшталт тверджень, що атеїзм – це «штучна доктрина» комуністів, «людиноненависницьке» вчення, «шлях до бездуховності» і т.п.

Реалізувати подібні домисли й фальшування для авторів – противників атеїзму стає дедалі простіше: катастрофічно знижується рівень життя, загальноосвітній рівень населення в багатьох країнах, нові покоління втрачають звичку систематично читати, задовольняються сурогатом знань⁷⁴⁶; неухильно зменшується чисельність інтелігенції, зростає кількість дітей, які взагалі не відвідують школу; вища освіта для значної частини населення стає недоступною. У той же час, навіть в умовах активної пропаганди релігії, клерикалізації, фактичного зрощування Церкви і держави обіцяна ера моральності не настає: більше половини опитаної молоді (55%) готова переступити через будь-які моральні приписи заради особистого успіху⁷⁴⁷; в суспільствах, де рівень декларованої релігійності досягає вже майже 90%, катастрофічно зростає злочинність, наркоманія, інші соціально негативні явища, причину яких Церква вбачала раніше в атеїзмі (нині про ці свої безпідставні звинувачення вона мовчить). Тенденційність і комерціалізація ЗМІ, закладів освіти і культури практично знищили можливість публічно знайомити населення з поглядами на світ, суспільство та особу, альтернативними релігійному. Один з наслідків такої інформаційної дискримінації – судові позови щодо викладання еволюційної теорії в школах України, Росії, США, інших країн, хоча ще в 2007 р. Парламентська Асамблея Ради Європи у спеціальній Резолюції, схваленій Європейськими країнами, але маловідомій на пострадянському просторі, чітко і однозначно вказала на «небезпеку креаціонізму для освіти»⁷⁴⁸. Фактично прихильники атеїзму відгороджені від можливостей через ЗМІ доводити безпідставність міфів про «атеїзм як розрив з духовними традиціями», «атеїзм як диявольський винахід» та ін., запущені у 90-ті роки ХХ ст. Назагал нинішня критика атеїзму і атеїстів

⁷⁴⁵ Можейко М.А. Атеїзм // Новейший философский словарь. – Минск, 2003. – С. 67.

⁷⁴⁶ За інтегральним показником розвитку ООН – індексом людського розвитку – Україна в 2010 р. посідала 69 місце із 169 країн світу: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://dengi.ua/news/71479_Indeks_chelovecheskogo_razvitiya_Ukraina_na_69-om_meste_.html

⁷⁴⁷ Смолин О. Интеллектуальная катастрофа в России //Свободная мысль. – 2011. – №5. – С. 29-30.

⁷⁴⁸ Опасность креационизма для образования. Резолюция Парламентской Ассамблеи Совета Европы. – №1580 (2007): [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://atheism.ru.narod.ru/humanism/journal/47/resolution.htm>

адептами релігії, особливо на практиці, за своєю суттю мало відрізняється від стародавньої біблійної, де вся критика зводилася до простенького обзивання атеїстів «безумними» (Пс.14:1).

У постсоціалістичних, пострадянських країнах атеїзм негласно намагаються витіснити із позитивної системи цінностей* і робиться це з такою ж непримиримістю, як це свого часу вчинялося «войовничим атеїзмом» щодо релігії та Церкви, хоча нібито настали часи декларованого світоглядного плюралізму, толерантності й демократії.

Беручи до уваги зазначене, є підстави стверджувати, що й нині атеїстичний тип світогляду, продовжуючи тисячолітні традиції нерелігійного світорозуміння, раціонального, практично-творчого освоєння і перетворення світу людиною, по праву займає місце органічного складника розвитку науки, культури та цивілізації; сприяє на цій основі утвердженню людини-творця.

2. Сучасний атеїзм – *явище позаідеологічне, позапартійне, позапартийне*. Як політизація релігії перетворює останню в засіб ідеологічного маніпулювання віруючими спільнотами в інтересах влади, політиків і політичних партій, втягує її у сферу з принципово іншими цінностями, з іншим арсеналом і способами впливу на людей та боротьби з ідейними опонентами; робить релігію, Церкву морально відповідальними перед людьми за політичні прорахунки, сумнівні політичні технології, за застосування нечесних методів, засобів і каналів впливу заради вузько партійних інтересів, *так і політизований атеїзм* приречений розраховуватися своїм авторитетом незалежного, неупередженого світогляду, будучи втягнутим у політику і партійну боротьбу.

Свідомо чи несвідомо не береться при цьому до уваги висловлене К.Марксом положення, що демократична держава не потребує релігії як засобу свого політичного доповнення, як це відбувається у буржуазній християнській державі, де «держава ставиться до релігії політично, а до політики – релігійно», де «буття релігії є буття недосконалості»⁷⁴⁹. Логічно, що «програмний атеїзм, з точки зору Маркса, для соціалістичного руху неприйнятний: політичний атеїзм вичерпує себе разом з вирішенням завдання «політичної емансипації» в буржуазних революціях, там, де утверджується система політичної влади (влада закону, права людини і т.д.)»⁷⁵⁰.

Одним із важливих виявів політизації релігії в умовах Російської імперії було злиття релігії та церкви з державною та політичною владою, перетворення церковно-управлінських структур у складову частину державно-чиновницького апарату і засіб забезпечення реалізації самодержавної влади.

Під пресингом критики опонентів частина прихильників релігії, прагнучи дистанціюватися від політизованого, «державного» атеїзму соціалістичного періоду, ініціюють фундації «атеології», «нового атеїзму», «гуманістичного атеїзму» та ін.

⁷⁴⁹ Маркс К. К єврейському вопросу // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Изд. 2-е. – Т.2: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/Article/Marx_EvrVopr.php

⁷⁵⁰ Гараджа В.И. Новая философская энциклопедия. – М., 2000. – С. 196.

Наслідок: деструктивно-руйнівні акції та виступи революціонізованих мас після 1917 р. щодо церкви, духовенства та їх власності були на практиці такими ж нещадними, як і щодо самодержавства. «Русь зникла (в першоджерелі – злиняла. – *В.К.*) у два дні. Ну від сили – в три, – писав про кінець Російської імперії відомий російський публіцист і філософ В.В.Розанов. – ...Вона розсипалася вся, до деталей... Не залишилося Царства, не залишилося Церкви... Церква-то першою й розвалилася, і, це, до речі, «по-закону»...»⁷⁵¹.

Політизація атеїзму у післяжовтневий період історії СРСР, яку ряд релігієзнавців пов'язують із специфічним прочитанням В.І. Леніним марксистських праць щодо ставлення до релігії та церкви⁷⁵², перенесення методів «войовничості» доби революції і громадянської війни на боротьбу з релігією періоду соціалістичного будівництва, перетворення атеїзму у складову політичних програм, сталінських «безбожних п'ятирічок»; руйнування сакральних об'єктів, репресії щодо ієрархів та духовенства завдали атеїзму як формі вільнодумства, історико-культурному феномену непоправної шкоди. У зв'язку з цим за атеїзмом надовго закріпилися негативістські характеристики, а емоційно перебільшені, страхітливі стереотипи «безбожництва» і нібито супутних йому аморалізму, агресивності і нетерпимості досі активно використовуються релігійно-церковними та клерикальними опонентами у боротьбі з атеїстичним світоглядом. Насправді твердження критиків атеїзму про «аморалізм», «нетерпимість» атеїзму лежать не в площині логіки і наукової доказовості, а в площині ідеологічної боротьби і відповідних прийомів такої боротьби.

Сучасний атеїзм вважає, що нинішні спроби політизувати як атеїзм, так і релігію, з кон'юнктурних чи якихось інших міркувань включити їх у партійні програми й ідеології ведуть лише до повторення старих помилок, до дискредитації (але вже за нових умов) атеїзму як світоглядного позарелігійного комплексу й інтелектуально-культурного феномену. Намагання окремих політичних угруповань у деяких країнах світу, спираючись на псевдоатеїстичну риторику, відродити «політичний атеїзм» незмінно виливаються на практиці у політичний екстремізм, фанатизм, дифамацію релігії і т.п.⁷⁵³, по суті, підживлюють нинішні антиатеїстичні виступи чи кампанії.

⁷⁵¹ Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://lib.rus.ec/b/110844/read#t46>

⁷⁵² Зокрема, професор А.Колодний зазначає, що «опійна» характеристика релігії К.Марксом... була абсолютизована ленінізмом, хоч класик в цій же праці характеризував релігію ще і як «моральну санкцію», «енциклопедичний компендіум», «логіку в популярній формі» та ін.» // Колодний А.В. Релігійне сьогодення України. – К., 2009. – С. 400.

⁷⁵³ Борьба против диффамации религий. Резолюция 60/150, принятая Генеральной Ассамблеей ООН от 16.12. 2005 г.; Расизм и расовая дискриминация, ксенофобия и связанные с ними формы нетерпимости. Резолюция Совета по правам человека при

3. Сучасний атеїзм у його теоретичній та практичній формах *не тотожний антирелігійній практиці* XVIII–XX ст. у ряді країн світу (під час Великої французької революції 1789 р., у 20-30-х, 50-60-х роках минулого століття в СРСР, в 60-70-ті роки в Китаї, Камбоджі та ін.), де атеїзму, штучно пристосованому до партійних цілей та інтересів, у боротьбі з противниками тоталітарних моделей світогляду відводилася роль ідеологічного «виправдання» усунення ідейних опонентів з політичної арени. При цьому ігнорувалися атеїстичні норми ставлення до релігії та віруючих, які були вироблені, зокрема, тим же марксизмом (терпимість, повага до людей з іншим світоглядом, виключно роз'яснювальна робота з носіями релігійних переконань, досягнення певного рівня соціально-економічного та культурно-освітнього розвитку як запорука відходу від релігійного світогляду тощо).

Нині несумлінні критики (як світські, так і релігійні) не без умислу переносять на сучасний атеїзм характеристики минулої «войовничості», спрощеного бачення світоглядних проблем, намагаючись закріпити щодо нього виключно негативні стереотипи (що він нібито концептуально обґрунтовує руйнування храмів та монастирів, репресії проти кліру та віруючих, зумовлює всюдозволеність і т. ін.). В дискредитації сучасного атеїзму використовується той дійсний факт, що в контексті «державного атеїзму» навіть сама по собі блага ціль роз'яснювати людям світоглядні питання з позицій науки на практиці перетворилася в багатьох випадках у нав'язування (нерідко адміністративне) ідей, які частиною людей не поділялися. Несприйняття викликали вже самі примітивні методи подачі такого вульгаризованого атеїзму.

На думку представників сучасного атеїзму, саме вульгаризована, спрощена практика «войовничої антирелігійності» у 20–30-ті рр., партійно-радянського адміністрування у 50 – 70-х рр. XX ст. та їх наслідків в СРСР значною мірою зумовили у 90-ті рр. XX ст. зворотну реакцію дорослого населення у формі масового звернення до раніше забороненого, змусивши говорити навіть про «релігійний ренесанс». Показово, що не зустрічаючи вагомого ідейного відпору у здійснюваній політиці клерикалізації, зрощування Церкви і влади, деякі високопоставлені релігійні діячі, зокрема, у тієї ж Російської Православної Церкви, на хвилі антиатеїзму самовпевнено взялися пояснювати «Божою карою», «страшним гріхом боговідступництва всього народу» у передвоєнні роки в СРСР навіть факт і трагічні наслідки Великої Вітчизняної війни 1941-1945 рр.⁷⁵⁴. Прикметно, що глава РПЦ своїми словами лише повторив сентенцію про людські біди як кару за «боротьбу з Богом» у

ООН от 25.03.2010 // [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://mizhnarodnividnosyny.xrtmp.com/document/1135>

⁷⁵⁴ Патриарх рассматривает Великую Отечественную войну как наказание за богоотступничество: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.newsru.com/religy/04jun2009/history.html>

соціалістичних країнах, висловлену ще Іваном Павлом II у своїй книзі «Переступити поріг надії» (1995)⁷⁵⁵.

Мало відрізняється від подібних сентенцій і твердження американського католицького теолога й філософа М. Новака, який вважає, що Друга світова війна стала наслідком «нерелігійних гуманістичних» поглядів, що домінували у світі останні 500 років»⁷⁵⁶.

Всупереч конституціям, законодавству країн, що стали на шлях демократичного розвитку, з боку низки представників Церков, релігійних організацій робляться непоодинокі спроби перетворити ознаки «атеїст», «атеїстичний» у вичерпно негативні характеристики, що, як і в часи античності чи середньовіччя, нібито самодостатні, не потребують ні доказів, ні аргументації і вже самі по собі вичерпні для кваліфікації носіїв такого світогляду як сучасних ізгоїв⁷⁵⁷. Ідейна нетерпимість деяких високопоставлених представників Церкви до носіїв нерелігійного світогляду доходить до того, що в ранг сучасних «ересіархів» (авторів чи adeptів ересі), вже заносяться навіть «філософи» як такі, які не заслуговують нічого більшого, аніж «подвійної анафемі»⁷⁵⁸.

Релігійними і прорелігійними світськими критиками ігнорується, що сучасний атеїзм, справді маючи своє, відмінне від релігійного бачення і шляхи вирішення принципів світоглядних проблем, пропонує власну позитивну теорію пізнання і перетворення світу, утвердження моралі, відносин у суспільствах, що спирається на тривалий безрелігійний досвід освоєння навколишнього світу і діяльності людини. При цьому сучасний атеїзм засуджує практику адміністративно-силового насадження будь-яких світоглядів, ідеологій, духовних чи культурних стандартів; не приймає методів світоглядної дискримінації, обмежень чи переслідувань інакше-та вільнотодумання, тотального і бездоказового прийняття на віру догм, стереотипів релігійно вмотивованої поведінки, насадження т.зв. соціального і світоглядного автоматизму; вважає, що з врахуванням позитивних і

⁷⁵⁵ Иоанн Павел II. Переступить порог надежды / При участии и под ред. Витторио Мессори /перевод А.Калмыковой: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/GiovanniPaoloII/index.htm

⁷⁵⁶ Цит. за: Куртц П. Гуманизм и скептицизм – парадигмы культуры третьего тысячелетия: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://humanism.al.ru/ru/magazine.phtml?issue=2000.17-01>

⁷⁵⁷ Ще відомому апологету раннього християнства Афіногену Афіньському (II ст.) свого часу доводилося, звертаючись до римських вельмож, виправдовуватися, що він і його однодумці – «не безбожники, коли визнаємо єдиного Бога безначального, вічного... пізнаваного тільки розумом... який словом Своім все створив і влаштував, і все утримує»// Афинагор Афинянин. Прошение о христианах Афинагора Афинянина, христианского философа Марку Аврелию Антонину / Перев. протоиер. Петра Преображенського: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.magister.msk.ru/library/bible/comment/afinagor/afinag01.htm>

⁷⁵⁸ Кирило наклав подвійну анафему на "біснுவатих" політиків...: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.newsru.ua/ukraine /15sep 2011/kyrylo.html>

негативних уроків минулого, єдино прийнятними для себе шляхами утвердження, пропаганди і поширення атеїстичних знань можуть бути лише роз'яснювальна робота, освіта, просвітництво, дискурс, які спираються на теоретичні та практичні досягнення людської цивілізації; що найбільш переконливим засобом утвердження атеїстичних (безрелігійних) переконань є результати конструктивно-творчої, перетворювальної діяльності людини, які базуються на результатах пізнання людиною закономірностей об'єктивного світу, природного за генезисом та розвитком.

4. Сучасний атеїзм – не «установка» із суто негативним змістом, як тлумачать деякі сучасні філософи⁷⁵⁹, а *світогляд*, тобто сукупність поглядів на об'єктивний світ і місце в ньому людини, а також обумовлені цими поглядами життєві позиції людей, їх переконання, ціннісні орієнтації, поведінка і т. ін., що робить життя людини осмисленим і цілеспрямованим. Такий світогляд, роз'яснює проект сучасних прихильників атеїстичного світогляду – Манифесту атеїзму, – не є простим запереченням Бога, як намагаються твердити опоненти атеїзму, а позитивною програмою, що включає в себе наукові, моральні та соціальні засади⁷⁶⁰ і не потребує апеляції до надприродного.

Світогляд за змістом значно ширше, аніж наука. «Світогляд, – пише Є. Дулуман, – виходив, виходить і завжди буде виходити за межі наукових знань»⁷⁶¹. Тому атеїстичний світогляд лише частиною свого змісту співпадає з наукою (у формі наукового атеїстичного світогляду) і, зрозуміло, далеко не завжди має ознаку «науковий», як це стверджувалося раніше в атеїстичній літературі, – він може бути стихійним, вульгарним, ментальним; спиратися на власний життєвий досвід, традицію, але при цьому залишатися неосмисленим, необґрунтованим науково чи філософськи; бути християнським і т.д.

Науковий атеїзм, таким чином, є лише одним із типів атеїзму, який свої базові положення будує, на відміну від інших, спираючись на наукову методологію, віковий досвід людства у раціональному і чуттєвому пізнанні навколишнього світу, його матеріальних і духовних виявів, на фундаментальні висновки усього спектру сучасних наук про природу, суспільство та людину, на наукову критику релігії і на цій основі науково обґрунтовує істинність атеїстичного світогляду і обмеженість, ортодоксальність, недоведеність релігійного, вибудованого виключно на вірі, тобто на нерозмірковуючому прийнятті догми, на прийнятті релігійного вчення як істинного без доведення. Як слушно зазначає американський вчений-атеїст С. Харрісон, раціональні аргументи проти релігії не є аргументами на користь сліпого прийняття якоїсь атеїстичної догми. Проблема, якою зайнятий сучасний атеїзм – це проблема

⁷⁵⁹ Можейко М.А. Ценности свободомыслия: атеизм как «форма любви к Богу» // Всемирная энциклопедия: Религия / Гл. ред. М.В. Адамчик. – Мн., 2003. – С. 29.

⁷⁶⁰ Манифест атеизма: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.atheism.ru/library/Demian_4.phtml

⁷⁶¹ Дулуман Е.К. Атеизм вне рамок марксизма и научного атеизма. / [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.atheism.ru/old/DulAth12.html>

подолання догматичного мислення загалом, а у будь-якій релігії домінує саме таке мислення⁷⁶².

Сучасний атеїзм вважає, що, навіть беручи до уваги, що цивілізаційний поступ у добу глобалізації, кожне наукове відкриття породжують на більш високому пізнавально-практичному рівні нові проблеми*, а перетворювальна діяльність людства окрім корисності подекуди має масштабні негативні наслідки, орієнтація людства у теоретичній і практичній діяльності на безрелігійне сприйняття і освоєння світу продуктивна і забезпечує людині неухильний цивілізаційний поступ.

5. Сучасний атеїзм *відкритий до усіх надбань людської думки*, наукових відкриттів, до дискусійного обговорення проблем, що викликають найбільше занепокоєння в глобалізованому світі, реальних шляхів їхнього розв'язання. Нинішні прихильники атеїстичного світогляду вважають, що існуюча у радянський час фактична самоізоляція атеїзму як теоретичного вчення від великого масиву надбань світової, західноєвропейської думки, зокрема атеїстичної, що було зумовлено загальною політикою ідеологічного ізоляціонізму в СРСР та країнах Східної Європи, призвела до політизації атеїзму, його догматизації, ідейного застою, тематичної і методологічної вузькості, спрощеності, «ходульності» реагування на духовні та інтелектуальні процеси і тенденції у світі. Примітивізації, поверховості атеїзму, втраті атеїзмом навиків ідейної змагальності, ефективного роз'яснення своєї позиції по своєму сприяли закритість країн соціалістичного табору для немарксистських видань, фундаментальних наукових розробок, релігійних видань; методологічна обмеженість, брак джерел, зокрема іноземних; виключення з діалогу фактично єдиного на той час легального світоглядно опозиційного учасника – православної Церкви та ін.

Лише з кінця 80-х рр. ХХ ст. вчені постсоціалістичного, пострадянського простору змогли на регулярній основі знайомитися з працями західних немарксистських мислителів: філософів, релігієзнавців, істориків та ін., зокрема М.Мюллера, К.Тиле, Е.Ренана, А.Швейцера, У.Джемса, М.Вебера, Г.Фрика, Р. Прайса, М. Еліаде, К. Ламонта, Ж.-П. Сартра, А. Камю, К. Сагана, Р. Докінза, П. Куртца, М. Мартіна та ін.

В умовах нинішнього зняття адміністративно-політичних та ідеологічних перепон сучасний атеїзм вбачає результативні шляхи свого розвитку в критичному освоєнні досягнень світової та європейської наукової,

⁷⁶² Харрисон Сем. О сути атеизма: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://ateism.usoz.ru/publ/3-1-0-5>

Згадуваний вже Річард Докінз, описуючи логіку креаціоністів у доведенні «справ Божих», зазначає, що якщо справжня наука визнає існування ще нерозгаданих таємниць, то «головною стратегією апологетів креаціонізму стало вишукування «білих плям» у науковому знанні і претензія на заповнення їх «мудрим замислом». Серед таких «білих плям» – т. зв. феномен «неподільної складності», проблеми імунної системи, антропний принцип пояснення існування життя на Землі та ін. / /Докінз Річард. Бог как иллюзия. – М., 2008. – С. 182–183.

філософської, атеїстичної та богословської думки; сучасних методів досліджень релігійного та атеїстичного феноменів, соціологічної бази даних, що характеризують світоглядні особливості етнонаціональних та регіональних спільнот, що раніше з різних причин були недоступними.

Ще одним шляхом свого змістовного збагачення, аргументації позиції, методологічного урізноманітнення, зрештою – подолання рецидивів власної ідейної догматизації сучасний атеїзм бачить в аналізі і використанні найновіших досягнень науки – в астрономії, квантовій фізиці, медицині, електроніці, біології, генетиці, психології та ін. «Майбутнє Росії, – пише Нобелівський лауреат академік Ж.Алферов, – визначиться не Богом і не вірою в Бога, не вірою в президента і його добру волю, а науковим потенціалом країни, розвитком науки та освіти»⁷⁶³. Ймовірно, те ж можна стверджувати і про майбутнє будь-якої іншої країни.

Складність ситуації із світоглядно-аксеологічним осмисленням наукових досягнень полягає, по-перше, у високому ступені професіоналізації наукових знань*, по-друге, у нестатку вчених, які б поєднували професійне, вузько фахове і світоглядне осмислення процесів та явищ, що знаходяться в полі зору сучасних наук. Фактично, у світоглядному аспекті сьгоднішні новітні відкриття у галузевих науках з різних причин залишаються глибоко не проаналізованими, даючи підстави для численних псевдонаукових та релігійних спекуляцій.

В контексті цієї проблематики – питання про віруючих вчених як антиатеїстичний аргумент. Сучасний атеїзм не може підтримувати спроб штучного «підтягування» вчених до атеїзму (як і до релігії), вважаючи, що індивідуальні позиції, погляди людей науки та їхня безпосередня наукова діяльність можуть знаходитися у різних площинах, а справа їх узгодження є справою особистого сумління самого вченого. До того ж, реальне ставлення віруючих вчених до релігії, атеїзму нерідко доволі суперечливе, мінливе, зазвичай не вкладається у той «чорно-білий» стереотип, у який його намагалися і намагаються втиснути ортодокси обох таборів.

Показовим у цьому відношенні є маловідомий лист А.Енштейна 1954 р., у якому, на зміну його більш раннім, позаоціночним, «двоїстим» за характером оцінкам відносин релігії й науки (наприклад, «наука без релігії шкутильгає, релігія без науки сліпа»), прийшли більш прозорі судження: «Слово бог (так в оригіналі. – В.К.) для мене – лише вияв і продукт людських слабостей, а Біблія

⁷⁶³ Алферов Ж. Физика на пороге XXII века: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://nauka.relis.ru/cgi/nauka>.

В наші дні, пише лауреат Нобелівської премії, фізик, академік В.Л.Гінзбург, «передній ешелон фізики пішов далеко вперед і виявився відокремленим від людини із середньою освітою або навіть інженера *широкою смугою, «замінованою» величезним фактичним матеріалом і математичними формулами*. На подолання цієї смуги потрібні роки праці навіть для людей з великими здібностями» / В.Л.Гінзбург. Разум и вера. Замечания в связи с энцикликой Папы Иоанна Павла II «Вера и разум» / В.Л. Гинзбург Об атеизме, религии и светском гуманизме. – М., 2011. – С. 11.

– звод шанованих, але все ж примітивних легенд, які, до того ж, є доволі дитячими. Ніяка, навіть найвитонченіша інтерпретація не зможе це (для мене) змінити. ...Для мене іудаїзм, як і всі інші релігії – це втілення надто дитячих марновірств». Водночас дослідники його світогляду в останні роки життя говорять про переживання ним «космічного релігійного почуття», про його бажання «відчути Всесвіт як єдине космічне ціле»⁷⁶⁴, вбачаючи у цьому вияви релігійних настроїв великого вченого.

6. Сучасний атеїзм у світі⁷⁶⁵, у країнах постсоціалістичного, пострадянського простору реально відображає інтереси чисельно значно більших мас своїх прихильників, аніж це подається у сучасних ЗМІ, виступах частини політиків, релігійно-церковних діячів, теологів; у несумлінних чи упереджених соціологічних опитуваннях тощо. Сформувався значний за чисельністю масив респондентів, які з різних причин воліють не демонструвати «відвагу невірства»⁷⁶⁶, не оприлюднювати свої безрелігійні чи атеїстичні погляди. За всієї очевидності нинішнього руху світоглядного маятника у бік релігійності було б досить поспішним, слідом за релігійно-церковними адептами, вбачати у цьому русі якісь усталені і остаточні результати світоглядного вибору наших сучасників. Як скоріше бажаним, аніж реальним було проголошення свого часу СРСР країною «масового атеїзму», таким же поспішним і необґрунтованим є нинішня риторика про «масову релігійність», «суцільну» православність, «релігійний ренесанс» й інші церковно-теологічні міфологеми. Три хвилі міжнародного порівняльного соціологічного дослідження (2005, 2007, 2009 рр.) у межах загальноєвропейського моніторингового проекту «Європейське соціальне дослідження» (ESS), що проводилися у 32 країнах Європи, засвідчили, що в Україні відсоток тих, хто відносить себе до певної релігії або віросповідання за вказаний період зменшився з 74,7% до 65,5%, а *тих, хто не відносить себе до певної релігії або віросповідання* зріс з 23,5% у 2005 р. до 30,2% у 2009 р. За вказаний період відсоток тих, хто не відносить себе до певної релігії, збільшився у Бельгії, Великій Британії, Данії, Ірландії, Іспанії, Нідерландах, Німеччині, Словаччині, Словенії, Фінляндії, Франції, Чеській Республіці, Швейцарії, Швеції. Водночас цей показник дещо зменшився у ряді колишніх соціалістичних країн: у Естонії – до 73,0% нерелігійних, Латвії – до 48,9%, Росії – до 44,1%, Угорщині – до 38,6%, у Болгарії – до 19,9%⁷⁶⁷.

⁷⁶⁴ Цит. за: Рендерсон Д. «Ребяческие суеверия»: письмо Эйнштейна отчасти прояснило его отношение к религии: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://atheism.ru/library/james_1.phtml

⁷⁶⁵ Проф. А.Колодний, означаючи динаміку чисельності атеїстів і невіруючих у світі, пише, що за останні 100 років їх чисельність зросла з 5 до 1208 млн. [Колодний А. Атеїзм – це не антиатеїзм // Релігійна панорама. – 2005. – №1. – С. 2].

⁷⁶⁶ Монтень Мішель. Проби. Книга II. – С. 126.

⁷⁶⁷ Головаха Є., Горбачик А. Тенденції соціальних змін в Україні та Європі: за результатами «Європейського соціального дослідження». 2005–2007–2009. European Social Survey. – К., 2010. – С. 97.

Узагальнюючи результати найбільш надійних, масштабних і представницьких соціологічних досліджень про нинішні світоглядні, зокрема атеїстичні орієнтації у Європі та світі, є підстави виокремити низку тенденцій, властивих процесам у цій сфері:

- залежність масовості атеїстичних і безрелігійних орієнтацій не скільки від активності атеїстичних адептів, стільки від процесів піднесення чи спадів інтересу до релігії та віровчень. Коливання останніх, як показує аналіз суспільних та духовних процесів у останні 25–30 рр., значною мірою залежить не так від активності власне Церкви, як від масштабних процесів у позарелігійній сфері, які, однак, мають вагомий вплив на світоглядні орієнтації людей (криза комуністичних ідей, розпад соціалістичної системи, глобальна криза капіталістичної фінансово-економічної системи, загальне падіння рівня життя у світі й конкретних країнах, реальна меншовартість духовного, зростання соціальної нерівності, наростання екологічного дисбалансу та ін.);
- поступове зменшення кількості прихильників релігії в індустріальних країнах⁷⁶⁸ (за винятком США, Кувейту) і їхнє збільшення у країнах низького економічного та соціального розвитку (це особливо наочно видно на прикладі католицизму та ісламу – найчисельніших релігій сучасності);
- відтік віруючих від традиційних релігій, але й не прихід в атеїзм;
- зростання нерелігійності (це далеко не завжди означає ріст атеїзму) на Європейському континенті;
- суголосність світоглядного вибору процесам секуляризації, десекуляризації, сакралізації та клерикалізації;
- залежність рівня оприлюднення атеїстичних переконань від фактичного стану свободи совісті, слова, думки, ідейного плюралізму у конкретних країнах*;

⁷⁶⁸ За даними Інституту соціальних досліджень (США) доля активно віруючих в індустріально розвинутих країнах доволі низька: Велика Британія – нижче 4%, Франція – 8%, Швеція – 7%, Японія – 4%; США – 46-60%. Водночас, за даними ООН на 2005 рік всі 50 найменш розвинутих країн релігійні у найвищій мірі // Атеїзм: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Атеизм#>; [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://ateism.ucoz.ru/publ/3-1-0-5>.

* Країнами-лідерами за чисельністю самоідентифікованих атеїстів в Європі і світі за даними на 2006 р. стали *не країни колишнього соціалістичного табору*, як можна було б очікувати, а низка високорозвинутих, індустріальних капіталістичних країн: Швеція (45-85%), Данія (43-80%), Японія (64-65%), Франція (43-54%), Південна Корея (30-52%) та ін. (до списку не включалися Китай та Північна Корея, де атеїзм оголошено державною доктриною). Певне виключення становлять Чехія (54-61%) та Естонія (49%) – країни з традиційно низьким рівнем релігійності / В США названі *самі атеїстичні країни світу*: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.vz.ru/news/2006/9/20/49612.html>

- проблемність більш-менш об'єктивного відтворення рівня атеїстичної орієнтації у країнах, де атеїзм перетворено у державну ідеологію, та у країнах, де самоідентифікація людини як атеїста чи невіруючого може викликати явні чи латентні обмеження в реалізації громадянських прав, репресії, переслідування чи дискримінацію.

Атеїстичних переконань різного ступеню обґрунтованості дотримуються на сьогодні представники таких соціальних груп, як робітники, представники великого та середнього бізнесу, наукові працівники (за винятком гуманітаріїв), частина службовців, молоді, пенсіонерів «радянської доби» та ін. «Атеїстичними аномаліями» традиційно залишається більшість професійних груп у Європі та світі, пов'язаних з високим рівнем фундаментальних та прикладних наук. Показово, що анонімні соціологічні дослідження, проведені в 1996 р. серед членів Національної академії наук (NAS) США показали, що віруючі серед вчених складають менше 7% опитаних. У розрізі спеціальностей найбільше віруючих (14,3%) виявилось серед математиків, де значну частину колективів складають вихідці з Росії, найменше (5,5%) – серед вчених, що займаються науками про життя. Серед членів Російської Академії наук, незважаючи на пропозиції, такого дослідження не проводилося, проте, на думку академіка В.Л. Гінзбурга, серед вчених (окрім, можливо, гуманітаріїв) релігійні люди складають не більше кількох процентів⁷⁶⁹. На жаль, не проводилося таких досліджень і серед членів Національної Академії наук України.

За результатами соціологічного дослідження, проведеного в Україні в 2008 році за Програмою міжнародного соціального дослідження (ISSP), лише 5% опитаних означили міру своєї світоглядної зорієнтованості як "дуже нерелігійний" і "надзвичайно нерелігійний"; 9% опитаних оцінили себе як "дуже релігійних", ще майже 2% – як "надзвичайно релігійних"⁷⁷⁰, тобто рівень полярних світоглядних орієнтацій практично однопорядковий. Основний же масив опитаних становлять ті, яких є всі підстави назвати (незалежно від їхньої самоідентифікації) звичайними та умовно віруючими (при цьому 63,5 – 65,1% опитаних заявляють, що вони не належать до конкретної релігійної громади).

Дослідження ступеню релігійності серед респондентів з колишніх соціалістичних країн (2009 р.) показало, що у 8 з 12 країн ступінь (міра) власної релігійності оцінюється самими респондентами нижче середнього (запропонований діапазон – від 0 до 10)⁷⁷¹.

⁷⁶⁹ Гинзбург В.Л. Наука и религия в современном мире // Об атеизме, религии и светском гуманизме. – С. 26.

⁷⁷⁰ Парашевін М. Релігія та релігійність в Україні. – К., 2009. – С. 26.

⁷⁷¹ Головаха Є., Горбачик А. Тенденції соціальних змін в Україні та Європі: за результатами «Європейського соціального дослідження». 2005–2007–2009. European Social Survey. – С. 100.

7. Прогнозуючи перспективи розвитку сучасного атеїзму (теорії і поширення атеїстичних орієнтацій на практиці) та вільнодумства, не можна не враховувати кількох чинників:

- по-перше, прискорений, у порівнянні з минулими періодами, розвиток людських цивілізацій, більш динамічне протікання процесів і явищ у сферах політики, економіки, культури, науки, духовного життя; коротші періоди тривалості соціальних криз та піднесень, а також зумовлених ними періоди масових звернень людей до релігій, безрелігійності, вільнодумства й атеїзму;
- по-друге, існування доволі усталеного у світі негативного стереотипу щодо атеїзму на усіх рівнях, зокрема на буденно-побутовому, і брак умов на сьогодні для дезавування та подолання такого стереотипу;
- по-третє, випереджаючий розвиток теорії сучасного атеїзму, формування умов для побутування безрелігійності та вільнодумства у країнах високого рівня розвитку, традиційного забезпечення ідейного плюралізму, свободи слова, думки, совісті;
- по-четверте, ускладнені на практиці умови розвитку сучасного атеїзму, вільнодумства у постсоціалістичних, пострадянських країнах навіть за існування декларативних за характером законодавчих норм рівності у дотриманні релігійних або атеїстичних переконань, свободи думки та слова.

Із врахуванням цих тенденцій і незважаючи на складнощі майбутнє сучасного атеїзму і вільнодумства представляється як їх подальший поступовий розвиток, розширення шляхів популяризації атеїстичних знань про природу, суспільство та людину, наукової критики релігії; як утвердження ідей та концепцій, ґрунтованих на новітніх тенденціях поступу людської цивілізації, нових відкриттях та ін. На думку вчених, на нинішньому етапі найбільш перспективним шляхом утвердження атеїстичного світогляду є його теоретичний і практичний розвиток у контексті ідей інакшесудання, вільнодумства та світського гуманізму. Соціальною базою сучасного атеїзму, позарелігійності й світоглядного вільнодумства є, і з великою долею ймовірності будуть представники тих соціальних станів, які забезпечують нинішній соціальний і духовний прогрес; які розчарувалися у існуючих моделях релігій та функціонування церков, зневірилися у релігійному відтермінуванні щасливого життя на період після смерті⁷⁷²; хто не приймає нинішньої клерикалізації державних структур, протестує проти проникнення релігії та церкви в систему світської освіти, в науку, армію, правоохоронні органи тощо; хто вважає аморальними нинішні колосальні витрати на

⁷⁷² «Саме християнство, – пише знавець християнського атеїзму американський теолог Томас Альтіцер, – звело людське існування до гріха і вини, протиставляючи гріховне людство абсолютно іншому Богу, який вимагає повного підкорення своєму божому суду і владі. Релігія набуває своєї найбільш гнітючої форми у християнській релігійній традиції...» / Альтіцер Томас. Смерть Бога. Евангелие християнського атеїзму. – М., 2010. – С. 21.

будівництво культових споруд, церковних інфраструктур, розкіш церковної еліти на тлі масової бідності і зубожіння людей та ін.

Беручи до увагу ідеологічні преференції в різних країнах, ймовірно, що у найближчі десятиліття сучасний атеїзм (його теоретичні і практичні форми), вільнодумство більш ефективно будуть розвиватися в країнах західних демократій, індустріальних країнах. Станом на 2009 р. рівень релігійного вибору респондентів в Україні був 13-м з 32 європейських країн; нижче українського цей показник був у 15 країнах (зокрема, таких розвинутих, як Бельгія, Велика Британія, Данія, Нідерланди, Німеччина, Росія, Угорщина, Фінляндія, Франція, Швеція⁷⁷³). Орієнтуючись на український та зарубіжний досвід, є підстави стверджувати, що відкритість України до загальноєвропейських процесів, зокрема у напрямках демократизації, світоглядного плюралізму, секуляризації, імплементації вітчизняного законодавства до міжнародних та європейських норм, зрештою – сподівана деполітизація релігійної сфери стануть, на нашу думку, тими чинниками, що поступово скоригують світоглядний вибір українців від ситуативного чи й спекулятивного до більш об'єктивного, як це відбулося і відбувається у більшості країн Європейського континенту.

Після такого, бодай лапідарного показу змісту і напрямів переосмислення сучасним атеїзмом своїх позицій, відтворення специфіки умов його функціонування нині і у найближчому майбутньому, спробуємо окреслити його *узагальнюючу модель*^{*}, якою він бачиться вченими в Україні та дослідниками інших країн.

Отож, сучасний атеїзм, далеко відійшовши від буквалістського, спрощеного, «етимологічного» тлумачення своєї суті (букв. – «безбожжя»), являє собою світогляд – сукупність поглядів на об'єктивний світ і місце в ньому людини, а також обумовлений цими поглядами компендіум життєвої позиції людини, її переконань, світоглядних і ціннісних орієнтацій, світоглядно мотивованої поведінки і т. ін., які утверджують її як людину-творця, вільну від необхідності апелювати до трансцендентного. Атеїзм, базуючись на тисячолітньому досвіді пізнання й перетворення навколишнього світу й самої людини, робить її життя осмисленим, цілеспрямованим і не потребує посередників (Бога, богів, Абсолюта, Світового розуму і т. ін.) між собою та світом.

⁷⁷³ Головаха Є., Горбачик А. Тенденції соціальних змін в Україні та Європі: за результатами «Європейського соціального дослідження». 2005–2007–2009. European Social Survey. – С. 97.

Йдеться не про якусь метафізичну, резолютивно узгоджену, викінчену й загальноприйнятну (як це нерідко було в минулому) модель, а про умовне означення синтезу багатьох сучасних ідей, концепцій, що відтворюють нинішнє бачення сучасного атеїзму, його визначення, цілі, напрями та функцій. При побудові такої моделі використані ідеї, викладені у працях вітчизняних та зарубіжних вчених (Є. Дулумана, В. Гараджі, А. Колодного, З. Тажуризіної, М. Мартіна, Р. Докінза, с. Харрісона та ін.

Критики атеїзму, свідомо перебільшуючи «прив'язаність» атеїзму до релігії, вибудовуючи такий зв'язок на тій же етимології терміну і тривалому існуванні атеїзму як антиподу релігії, штучно роздувають т. зв. негативізм, заперечувальну щодо релігії ознаку атеїзму і кваліфікують його від імені усієї сучасної філософії як такий, що заснований на «фундаментальній негативності», а зміст атеїзму – як «суто негативний»⁷⁷⁴, що нібито повністю вичерпує змістовний блок цього вчення і світогляду. Такі сентенції, ймовірно, мають створювати думку, що атеїзм – не більше аніж антитеїзм, який без критики релігії позбавлений змісту і не може існувати самостійно⁷⁷⁵.

1. Позитивний зміст атеїзму складають:

- наукова картина світу та його розвитку за закономірностями самої природи; постійне оновлення, уточнення цієї картини з врахуванням нових результатів пізнання і допущених помилок у освоєнні світу. Атеїстичне вчення, спираючись на висновки наукового вивчення явищ та процесів, пояснює світ із нього самого; дає об'єктивну, доказову (на відміну від релігійної), неприкрашену картину Всесвіту, Землі, людства та їх майбутнього, не обманюючи людей нереальним і нездійсненним, не звертаючись до символізму та метафорики. Сучасний атеїзм не вважає, що розвиток науки, науково-технічний прогрес автоматично ведуть до звуження сфери функціональності релігії чи її витіснення із життя людини. Тривалий час з різних причин потреба в релігії значної частини людства ймовірно буде зберігатися* навіть за високого рівня загального розвитку цивілізації;
- переконаність, що розвиток людини буде реалізовуватися у напрямі до свободи, поступового звуження залежності людини від стихійних

⁷⁷⁴ Можейко М.А. Атеизм // Новейший философский словарь. – С. 67.

⁷⁷⁵ Показовою у цьому аспекті є стаття А.В.Журавського «Атеїзм» у багатотомній «Православній енциклопедії», нещодавно виданій РПЦ, де заявляється, як про щось саме собою зрозуміле, що «в атеїзмі, взятому у чистому вигляді (?), відсутнє хоча б якесь позитивне вчення» / Журавский А.В. Атеизм. Православная энциклопедия /под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.pravenc.ru/text/76760.html>

Ймовірними причинами збереження релігійних виявів, на думку представників сучасного атеїзму, є і будуть негативні, іноді непередбачувані наслідки глобалізації суспільств, низький рівень якості життя у слаборозвинутих країнах, нелінійний, періодично кризовий характер розвитку суспільств, економік, науки, особливості емоційно-психічного реагування частини людей та ін. Для ілюстрації останнього наведемо приклад із статті С. Харрісона «Про суть атеїзму»: за результатами опитування, проведеним газетою «Вашингтон Пост» серед уцілілих після найбільш руйнівного в історії США урагану «Катрін», 80% опитаних заявили, що нещастя лише укріпило їх віру в Бога – величезні жертви, руйнування до уваги вже не беруться; ті, що вижили, уявляють, що врятувалися, дякуючи Божій милості. «Тільки атеїст розуміє, – пише автор, – наскільки аморально вірити в те, що один і той же милостивий бог спасав тебе від катастрофи і втоплював малюків...» / Харрісон Сем. О сути атеизма: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://ateism.ucoz.ru/publ/3-1-0-5>

сил природи і суспільства. При цьому людина у своєму прагненні до щастя і добра, справедливості і благополуччя має розраховувати лише на себе, не обманюючись сподіваннями чуда, «благодатною» допомогою надприродного, провидіння і т.п.;

- оптимістичне утвердження діяльної людини, яка, як частина природи і суспільства, пізнає і перетворює світ за своїми мірками людини-творця. «Людина, – пише В.І. Гараджа, – співучасник саморозвитку світу». Атеїстичне вчення орієнтує людину на повноцінне, змістовне, щасливе *земне* життя, на впевненості людини у власні знання і силу. У цьому сенсі атеїзм – світогляд, що пояснює людині смисл буття і робить людське життя осмисленим, конструктивним, продуктивним і цілеспрямованим;
- встановлення (повернення до) безрелігійних за характером міжлюдських відносин, що базуються на вироблених людством загальнолюдських моральних цінностях – результаті тривалого відбору найбільш прийнятних форм відносин; утвердження можливості прогресуючого щодо якості життя суспільства (добробуту, довголіття, освіти) та поліпшення міжлюдських відносин на базі досягнень людської цивілізації, безрелігійних за своєю суттю⁷⁷⁶. При цьому сучасний атеїзм, залишаючись на своїх принципових позиціях, вважає, що результати функціонування релігії як морального регулятора на доволі великому відрізку цивілізації, якому відповідав надзвичайно низький рівень розвитку самої людини і великий ступінь її залежності від природи й непізнаного, мали позитивне значення (за всієї умовності способів такого регулювання). Цей досвід слід критично аналізувати, а в частині співпадання із цілями та змістом загальнолюдського блоку моральних цінностей – використовувати;
- сприяння розвитку і застосування наукового методу пізнання і освоєння дійсності, який будучи сукупністю способів та прийомів теоретичного (гіпотеза, теорія, закономірність, закон, наукове моделювання) і практичного (спостереження, дослідження, експеримент) пізнання об'єктивної дійсності, відображаючи логіку цієї дійсності і *долаючи намагання пояснювати надприродним* складні для пізнання явища та процеси, орієнтує вчених спиратися на

⁷⁷⁶ Ці та інші твердження базуються на результатах тисячоразово перевіреного людського досвіду, на здоровому глузді діяльної людини. Якщо вони не потребують для свого доведення, як пише Є. Дулуман, «віри в існування Бога, в абсолютну непогрішимість Біблії, у шість днів творіння, в існування пекла, влаштованого турботливим і «добрим» Богом для вічного знуцання поголовно над усіма нехрещеними (Мт. 25:41, Мр. 16:16; Ів. 12:48); у діву Марію, яка народила Ісуса Христа і лишилася дівою...», то це не робить їх апіорі неправильними / Дулуман Е.К. Откуда мы знаем что Бога нет?: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://atheism.websib.ru/nogot.htm>

надійно встановлені і підтверджені факти, на пізнання реальних природних зв'язків, на встановлення закономірностей та законів через логіко-раціональний і дослідно-практичний пізнавальний рух від спостереження до теорії. Так, наприклад, найпотужніша на сьогодні теорія щодо розвитку живого, пише відомий англійський біолог-атеїст Р. Докінз, – це дарвінівська теорія еволюції шляхом природного відбору, де останній являє собою «кумулятивний і спрямований у одному напрямі шлях до удосконалення». Дарвін і його послідовники, висновує вчений, продемонстрували, «яким чином живі істоти, явно статистично неймовірні і подібні на справу рук «мудрого творця», утворилися в процесі повільної, поступової еволюції із більш простих істот. Сьогодні можна із впевненістю сказати, що ілюзія «замислу» живих істот є не більше ніж ілюзія»⁷⁷⁷.

Провідні цілі й позиції сучасного атеїзму полягають не у звільненні свідомості людей від релігії чи релігійних уявлень, як первинній цілі атеїзму, а в утвердженні через пізнання та діяльність самої людини, яка не потребує звернення до надприродного. Такі пріоритети атеїзму роблять релігію і весь пов'язаний з нею комплекс (систему вірувань, культ, ритуали, символи, релігійні структури, інститут служителів культу, теологів та ін.) незатребуваними.

2. Домінантно позитивний зміст сучасного атеїзму не означає применшення його *критичної спрямованості*, що реалізується через критику релігійного світогляду, теологічних концепцій, релігійних джерел, церковної практики, різних форм сучасних марновіровств (окультизму, телепатії, телекінезу, ясновидіння, гороскопів, ворожіння, екзорцизму, апокаліптичних пророцтв, левітації та ін.), псевдонаукових спекуляцій з апеляцією до надприродного⁷⁷⁸ тощо. Критично-дискурсний напрям сучасного атеїзму, на думку його adeptів, тим більш важливий в умовах, коли його опоненти у прагненні дискредитувати атеїстичний світогляд як такий, намагаються включити до нього всякого роду екстремістські вияви на кшталт «сатанинського атеїзму», «анархістського атеїзму» і т.п.⁷⁷⁹, приписати йому

⁷⁷⁷ Докінз Ричард. Бог как иллюзия. – М., 2008. – С. 224-227.

⁷⁷⁸ Як пише російський академік Г. І. Абелев, ідеологізація науки, зокрема вплив і втручання *релігійної ідеології* – «найстрашніше, тобто потужне і постійне джерело псевдонауки». Право на існування у цих випадках мають лише ті гіпотези чи теорії, які узгоджуються з ідеологічною, у т. ч. з релігійною, біблійною доктринами. Хрестоматійний приклад – негативна роль церковних структур, релігійних догм у становленні наукових уявлень про Всесвіт, у боротьбі геоцентричної і геліоцентричної моделей Сонячної системи / Абелев Г.И. Об истоках псевдонауки / Здравый смысл. – 2002. – №22: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://humanism.al.ru/ru/magazine.phtml?issue=2002.22-01>

⁷⁷⁹ Журавский А.В. Атеизм. Православная энциклопедия Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.pravenc.ru/text/76760.html>

генетичний зв'язок із тоталітаризмом, хоча об'єктивно саме релігії (світові, значна частина національних) несуть у собі ознаки тоталітарності (авторитаризм церковної влади, ігнорування демократії, прагнення нав'язати всім єдині життєві критерії, норми поведінки, вимоги тотального і безумовного підпорядкування встановленим зверху нормам, правилам та установкам, нетерпимість до інакшесудумання та ін.).

Зберігаючи за собою критичний напрям діяльності, сучасний атеїзм,

- по-перше, продовжує і утверджує традиційне право людської думки на свободу, інтелектуальну лінію інакшесудумання, вільнодумства, неприйняття догматизму і ортодоксії, відстоювання права на свободу слова і думки, відмінних від офіційних, традиційних, загальноприйнятих, від позиції більшості;
- по-друге, використовує можливості критики релігійних віровчень, церковної практики, сучасних форм марновірств заради головної мети – роз'яснення і утвердження атеїстичного, тобто безрелігійного, недогматизованого тлумачення сучасного світу, суспільства, людини та її свідомості, процесів і явищ у сучасному світі;
- по-третє, доводить, що радикальні зміни у постсоціалістичних, пострадянських суспільствах, пов'язані з кризою реалізації комуністичної ідеї, – це не «крах» атеїзму як світогляду, форми вільнодумства і «засобу» насадження тоталітаризму, а тієї політизованої моделі атеїзму, яка була сформована в СРСР як засіб політичної боротьби у 20-30-ті роки ХХ ст. і сама по собі була відходом навіть від марксизму, від імені якого вона діяла.

Переосмислений критичний аспект сучасного атеїзму, в багатьох випадках співпадаючи з підходами і висновками інших наук, зокрема релігієзнавства, філософії, історії, антропології, джерелознавства, етнології, психології та ін., включає в себе напрями: наукового аналізу історії критики релігії, історико-критичного дослідження Біблії, інших сакральних джерел з використанням найновіших наукових методів та засобів вивчення текстів; критичного розгляду сучасних богословських концепцій – вітчизняних та зарубіжних, релігійно-церковної практики, проповідницької діяльності; дослідження трансформації позицій релігії та церкви у ставленні до науки, наукових відкриттів; критичного дослідження проблеми «релігія – мораль», «релігія – духовність» у різних суспільно-політичних контекстах; аналізу ставлення конфесій до актуальних проблем сьогодення: глобалізації, ідейного плюралізму, свободи совісті, секуляризації та десекуляризації, до інослав'я, неорелігій, невіруючих, до проблем політизації релігії, толерантності та ін.

Змістовною складовою нинішньої атеїстичної світоглядної концепції є критично-конструктивний розгляд новітніх праць теологів, присвячених критиці атеїстичного світогляду, світської філософії, світського гуманізму; аналіз релігійно-церковної практики і формулювання відповідної аргументації на захист, роз'яснення атеїстичних позицій чи їх уточнення.

3. Вагомою складовою сучасного атеїзму є його тлумачення *моралі* як сукупності норм взаємовідносин, поведінки чи спілкування, прийнятих у конкретному суспільстві з метою регулювання, оцінки відносин на особистісному і загальнолюдському рівнях, орієнтації та соціалізації особи. Базовими принципами атеїзму у розумінні моралі, моральних відносин є положення, що інтерпретують мораль,

- по-перше, як таку, що зародилася в процесі еволюції ще до появи релігії, до появи аврамічних релігій як результат тривалого відбору людськими спільнотами норм взаємовідносин між людьми, що забезпечують найбільш оптимальні умови розвитку особи та суспільства, безконфліктного співжиття у людських спільнотах та їх стабільності;
- по-друге, релігії аврамічного кола, інші релігії, на етапі формування конфесійних доктрин активно використали і розвинули у контексті своїх віровчень ці норми, згодом перетворивши релігійно-моральну проблематику в одну з провідних у своїй діяльності і презентуючи релігію (релігії) як чи не головного моралізатора;
- по-третє, як тип регуляції відносин, що постійно розвивається і трансформується разом із змінами у суспільстві, так що вся сукупність моральних поглядів, цінностей, ідеалів, мотивів, принципів, норм, категорій (добро, зло, честь, совість, честь, справедливість, порядність та ін.) є й на сьогодні результатом *людської* нормотворчості, ретельного відбору за критеріями життєвої доцільності, найбільш прийнятних умов співжиття, забезпечення стабільності і життєздатності особи та суспільства, недопущення конфліктності тощо;
- по-четверте, мораль в атеїстичній інтерпретації відображає свободу і автономію людини на судження та вчинки, за які людина несе відповідальність перед собою та своїм оточенням. Така інтерпретація моралі орієнтує людину на життєву активність, на служіння суспільним цілям, вчить розраховувати на власні моральні сили, а не на Провидіння;
- по-п'яте, історія людських цивілізацій засвідчує, що немає ніякої жорсткої залежності між мораллю і релігією⁷⁸⁰; претензії релігії на роль морального провідника безпідставні: щоб відрізнити добро від зла і творити добро не обов'язково бути віруючим; соціологічні

⁷⁸⁰ Прихильники органічного зв'язку релігії й моралі здебільшого апелюють до двох аргументів: по-перше, що нібито «внутрішнє переплетення релігійного і морального переконань... *приховане* від свідомості окремого індивіда»; по-друге, що моральність людей, які загалом-то далекі «від позитивної релігії», все рівно має релігійне походження через сімейне виховання у дитинстві, навіть якщо воно не носило відверто релігійний характер. Іншими словами, прищеплення моральних норм аргіогі є використанням релігійних надбань / Пфлейдерер О. Религия и религии // Религиоведение. Хрестоматия / Под ред. А.Н. Красникова. – М., 2000. – С. 450.

дослідження підтверджують назагал однотипність морального реагування віруючих і невіруючих, якою б не була його мотивація. В історії людства існували суспільства, що не знали християнства, але мали доволі високий рівень моралі; функціонували цілі цивілізації поза християнством, ісламом, буддизмом, іудаїзмом та ін., що виробили ефективні моральні норми, які у безрелігійній формі існують донині. Маючи на увазі доволі неоднозначну у моральному аспекті історію світових релігій, що важко вкладається у декларовані моральні норми, Р. Докінз пише, що, на противагу цій історії, у атеїстів «немає планів... відтинати голови, побивати камінням, спалювати на багаттях, розпинати на хрестах і спрямовувати на хмарочоси літаки з причини теологічних розбіжностей»⁷⁸¹.

Атеїстичне бачення моральної людини спирається на впевненість людини у власні сили, а не на споживацький, утилітарний розрахунок на винагороду за віру; на усвідомлення органічної потреби бути добрим, чесним, справедливим, співчуваючим щодо інших, готовим допомогти і т. д., а не на побоюванні бути покараним; на особистій і суспільній потребі вести себе в межах неписаних моральних норм (витоки яких – ще в «золотих правилах моралі» стародавньої дохристиянської Греції), а не із страху, що хтось «зверху» тебе контролює і фіксує твої «погріхи». Як пише Р.Тарнас, традиційний образ семітсько-августинівсько-протестантського Бога, який прирікає більшість створених ним людей на вічне прокляття, незважаючи на їхні добрі вчинки, прагнення вести добродійне життя, – «цей образ перестав бути прийнятним і переконливим для сучасників»⁷⁸². Щоб сьогодні хоча б якось ослабити очевидну правоту критики свого «моралізаторського механізму», побудованого на страху і погрозах потойбічної розплати за недостойне життя на землі, тобто на погрозах загалом-то аморальних, релігія намагається перетлумачити у своїх моральних доктринах навіть очевидне, наприклад, що Страшний суд – не страшний, а перш за все – надія⁷⁸³.

Праці нинішніх дослідників-атеїстів засвідчують, що, залишаючись на принципових позиціях трактування моралі, сучасний атеїзм аналізує моральні аспекти не лише традиційних, а й принципово нових сфер, проблем та відносин сучасного світу, пов'язані з глобалізаційними процесами, конфліктом інтересів людства і групових та особистісних інтересів, «багатої Півночі і бідного Півдня»; наростаючою поляризацією соціальної нерівності,

⁷⁸¹ Докінз Ричард. Бог как иллюзия. – С. 394.

⁷⁸² Тарнас Р. История западного мышления («Страсти западного ума») /перев. Т.А.Азаркович. – М.: Крон-Пресс, 1995: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://psylib.org.ua/books/tarna01/txt08.htm#7>

⁷⁸³ У своїй останній енцикліці «*Spe Salvi*» («Ми спасенні в надії») Папа Римський Бенедикт XVI, відхрещуючись від критики атеїстів, уже стверджує, що «картина Страшного суду в першу чергу вселяє не жах, а надію...» / Энциклика «*Spe Salvi*» Верховного понтифика Бенедикта XVI. 23.01.2008: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.catholic.uz/holy_material.html?id=1109

проблемами політизації релігії, наслідками техногенного впливу на природне середовище, моральними аспектами деяких наукових відкриттів (у генетиці, фармакології, біології, медицині, ядерній фізиці та ін.), з релігійним тероризмом та ін.

Узагальнюючи зазначене, є підстави констатувати, що сучасний атеїзм в теоретичному плані і практичних виявах переживає нині не кращі часи. Криза і поразка т.зв. політизованого, «державного атеїзму» була сповна використана у 90-х роках ХХ ст. – на поч. ХХІ ст. теологами, релігійно-церковними опонентами, кон'юнктурно налаштованими політиками, ЗМІ для критики й дискредитації атеїзму загалом і призвела до відходу від нього чималої частини прихильників – переважно з того світоглядно нечіткого, неусталеного, кволого, але найбільш чисельного масиву наших сучасників, що за всіх часів без особливих проблем сумління перетікає від одного табору світоглядно переможної більшості до іншого.

Водночас аналіз показує, що ці негативні обставини сучасний атеїзм, впевнений у своїй істинності і правоті, використав і використовує для критичного переосмислення окремих положень своєї концептуальної складової, методів, оцінок; для певної зміни акцентів та змістовної спрямованості, що мають на меті подальше ідейне зміцнення атеїзму як світобачення, світорозуміння й світоперетворення.

РОЗДІЛ IV

РОЗШИРЕННЯ ФУНКЦІОНАЛЬНОЇ ПРИРОДИ РЕЛІГІЇ

1. Конвергентні процеси в релігійному житті нашого часу

Найбільш поширені тенденції в сучасному релігійному житті, що відбуваються, починаючи з другої половини ХХ століття, ми називаємо «конвергентними процесами». Сам термін «конвергенція» (від лат. *convergentio, convergo* – сходжусь, наближаюсь) вперше було вжито німецьким вченим Генріхом Фріком в його праці «Порівняльне релігієзнавство».⁷⁸⁴ Прагнучи до зближення термінології природознавчих і суспільствознавчих наук, розпочатого ще Д.Ф.Шлеймахером, Г.Фрік застосував цей термін у тому значенні, в якому він вже використовувався насамперед в біології, де це поняття характеризує процес виникнення рис подібності в будові і функціях у далеких за походженням організмів внаслідок їхнього пристосування до однакових умов існування. Дослідник використав цей термін для позначення подібних процесів в різних релігіях. Саме у цьому розумінні «конвергенція» вживається і сучасними дослідниками релігійних явищ.

У повоєнні роки ХХ ст. цей термін у релігійному середовищі став вживатися і для позначення фактів «зближення релігій». Це дозволяє семантика цього слова в романо-германському мовному обігу, що, у свою чергу, значно збагачує його сучасний релігієзнавчий зміст. В цьому значенні «конвергенція» охоплює і такі тенденції в релігійному житті, які сформувалися або стали більш наочними саме у другій частині ХХ ст., як то: а) співробітництво релігій (на рівні організацій, громад, вірних) в різних галузях соціальної діяльності; б) потяг до об'єднання різних деномінацій в єдину традицію; в) тенденцію до утворення єдиної світової релігії і т. ін.

Тому «конвергентними процесами» у сучасному розумінні цього терміну можна вважати як ті, що притаманні більш ніж одній релігії, так і ті, що свідчать про тенденції зближення соціальних, доктринальних і організаційних позицій між двома чи багатьма релігіями. Зауважимо, що все відоме про наявність спільного в релігії, те, що дозволяє дослідникові аргументувати, що мова йде саме про релігійне явище, продовжує дискутуватися і у наші часи.

У цьому параграфі мова йде лише про ті процеси, які сформувались чи найбільше актуалізувались за останні десятки років. Ними насамперед є: акселерація, актуалізація есхатології, актуалізація соціальних доктрин, американізація, вельтізація, віртуалізація, глобалізація, діалог, екуменічний

⁷⁸⁴ Frick H. Vergleichende Religionwissenschaft. - Berlin und Leipzig, 1928. - S. 134.

рух, егосинтонізація, екзотерізація, зростання інклюдізму, консюмерізм, модернізм, нові релігійні течії, паксізація, приватизація, сучасний релігійний плюралізм, раціоналізація культових дій, ревівалізм, секуляризація, синкретизм, сцієнтизм, уніфікація екстеріоризації, толерантність, фемінізація, фундаменталізм, харизматизація.

Більшість зазначених вище «конвергентних процесів» досліджуються вже багато років, добре проаналізовані в літературі. Тому тут зосередимося лише на деяких з них, що вперше за цей період на термінологічному рівні з'являються в українському релігієзнавстві та в релігієзнавстві взагалі. Але до початку характеристики цих понять зауважимо, що хоча всі названі процеси мають самодостатній зміст, вони, по-перше, усією своєю сукупністю засвідчують наявність саме конвергенції в релігійному житті нашої доби, по-друге, стимулюють один другого, а по-третє, корегують чи мають вплив один на одного. Як це відбувається в дійсності, нами буде продемонстровано нижче.

Почнемо розглядати їх за абеткою, бо зараз ще майже ніхто не наважиться провести якусь їх субординацію, визначити, який з цих процесів є більш важливішим, а який – ні, хоча кожен з них мав деякі піднесення та падіння вже за минулий період, та напевно зможе втратити актуальність у близькому майбутньому. Хоч мова в параграфі йде про процеси в релігійному житті, що претендують на світовий вимір, але всі вони мають відношення і до України, як тому, що багато її віруючих належать до світових релігійних традицій, так і тому що, особливо в останнє десятиріччя минулого віку, наша країна стала однією з арен, де ці процеси інтенсивно відбувалися, та відтворюються нині.

Акселерація (від лат. *aceleratio* – прискорення). Термін, який характеризує прискорений розквіт релігійних явищ у другій половині ХХ століття. Найбільш переконливий показник цього прискорення - стрімкий вихід на світовий рівень нових релігійних течій. Деякі з них за одне-два десятиріччя знайшли собі прихильників в багатьох країнах світу. Як приклад, можна навести стрімке зростання християнських та синкретичних Церков у Африці, інтенсивне розповсюдження фундаменталізму в ісламських країнах, численне новонавернення до релігії в постсоціалістичних країнах в перші роки перебудови і т. ін. Але, як на нас, найбільш вражаючим прикладом акселерації у релігійному житті цієї доби є стрімке зростання кількості вірних та майже всіх релігійних інституцій (духівництва, молитовних будинків, прибутків і т.ін.).

Зрозуміло, що у зазначеного явища існує багато чинників. Перш за все демографічний, бо прискорення росту вірних відбувається на ґрунті прискорення у ХХ столітті зростання загальної кількості населення Землі (з трьох мільярдів у 1959 р. до семи - на початку ХХІ століття). Крім того, акселерацію зазнали, як відомо, й інші галузі суспільного буття. Зокрема, наука і техніка, прискорений розвиток яких у свою чергу дав змогу деяким релігійним явищам набувати глобального змісту із небувалими донедавна темпами. Таке прискорене набуття новими релігійними течіями світового

виміру навряд чи було б можливим без сучасних засобів комунікації. Інша справа, що процес акселерації релігійних явищ вже повністю спростував усі прогнози щодо майбутнього релігії, які передбачали її відхід у минуле у ХХ столітті на користь поширення матеріалістичного світогляду, зорієнтованого саме на досягнення в науці та техніці.

Актуалізація есхатології (від грец. *esxatos* – останній, крайній і «логія» – релігійне вчення про кінцеву долю людства і Всесвіту). Це є такий конвергентний процес, який характеризується посиленням й поширенням як у релігійному середовищі так й поза ним почуттів та уявлень, пов'язаних з очікуванням наближення кінця людства та Всесвіту, що базується як на сталих, так і на нових поглядах на феномен, особливості якого наведемо нижче. Все, що накопичено людством в царині почуттів та уявлень про «кінець світу» зараз: а) може актуалізуватись кожного разу, при тому на всьому шляху «від міфу до логосу» та навпаки; б) бути актуальним як міфи чи релігійні очікування сучасників (у першу чергу віруючих аврамістичних традицій та невіруючих, бо це може бути у останніх пов'язано з особистими хвилюваннями з приводу смерті, чи прогнозами футурологів, які додаються до передбачень й у різних релігійних напрямках; в) без суто релігійного змісту актуалізуватись як світські сценарії «загибелі людства» (зараз вже їх нараховується близько сотні); д) залишаються актуальними ствердження про те, що ми досягли «біфуркаційної крапки», що ми знаходимося на початку нової «вісі часу» (за К. Ясперсом) і таке інше, і на сам кінець д) уся вищезазначена сукупність умов актуалізації призведе до «аккумулятивного ефекту», буде «емерджентною причиною» глобальних змін у ще конкретно невизначений (або ж так) час, але за відчуттям у недалекому майбутньому.

Найбільш характерні особливості сучасної актуалізації есхатології: а) поширення мілітаристських настроїв наприкінці ХХ століття; б) використання катренів Нострадамуса в тлумаченні сучасних подій; в) загальне розповсюдження пророцтв: зростання їх джерел, нове тлумачення старих, поява нових пророків та ясновидючих; г) формування серед новітніх релігій так званих “doomsday cults”; д) витлумачення сучасних артефактів з есхатологічного погляду на події; е) прискорення в призначенні конкретних термінів «кінця світу»; є) зміна уявлень про потойбічний світ; б) поліморфізм та поліхронізм сучасної есхатології в межах світу що глобалізується та дигіталізується; ж) «баналізація» есхатології (за С.Аверенцевим) та її «дадаїзація».⁷⁸⁵ Саме тому, що есхатологія не може не бути актуальною, бо взагалі є компонентом релігійних почуттів, притаманних іудео-християнській цивілізації, вживання для позначення цього процесу терміну, який має значення, що вже присутнє у явищі, яке він повинен охарактеризувати, несе додаткове наповнення, при виокремленні суто сучасних змін у явищі, що досліджується.

⁷⁸⁵ Див. докладніше : Мартынюк Е.И., Никитченко Е.Э. Актуализация эсхатологии как конвергентный процесс современной религиозной жизни // Эсхатос: философия истории в предчувствии конца истории. – Одеса, 2011. – С. 319-326.

Актуалізація соціальних доктрин. В повоєнні роки ХХ ст. богослов'я багатьох релігії стало по-іншому інтерпретувати соціальну практику, залишивши в цьому свою надсвітову позицію в з'ясуванні відповідей на актуальні проблеми сучасності. Як приклад, можна навести протестантські вчення "соціальне богослов'я", "богослов'я революції", "жіноче богослов'я" і т. ін. Також характерним у цьому процесі є відверте зростання соціальних доктрин деяких деномінацій в поєднанні з певними світськими соціальними вченнями, зокрема з марксизмом в "теології визволення", з лібералізмом – у деяких положеннях католицької доктрини після II Ватиканського собору, з соціалізмом - в ісламському світі. Найбільш показовим у світовій тенденції актуалізації соціальних доктрин є затвердження у серпні 2000 року «Соціальної доктрини Російської Православної Церкви», якої взагалі раніше у неї не було. Прийняття Соціальної доктрини цією Церквою має неабияке значення й для нашої країни, де вона має своїх парафіян.

Американізація. Це такий конвергентний процес, який характеризує посилення в останнє півстоліття впливу США на релігійне життя у світі. Роль США у всесвітній історії другої половини ХХ століття дає підставу констатувати, що жодна соціальна сфера людської діяльності в глобальному вимірі не залишилась без тієї чи іншої реакції на американську присутність, не залишилося без цього відгуку і релігійне життя. Діапазон реакцій на американський вплив надзвичайно широкий – від прийняття американського розуміння свободи релігії у повоєнних Німеччині та Японії до нового відчуження на релігійному ґрунті від усього, пов'язаного з американізацією (синоніми: вестернізація, модернізація) в деяких ісламських країнах.

Насамперед треба відзначити, що більшість названих нами конвергентних процесів мають свій початок саме в США, наприклад, поява багатьох нових релігійних течій, релігійний плюралізм, консюмерізм і т. ін. Роль США в релігійному житті світу зумовлена не тільки їх винятковим положенням як єдиної наддержави сучасності, але й особливою історією релігій в цій країні, характерною особливістю якої в повоєнні роки є потяг до послідовного дотримання свободи совісті за умов релігійного плюралізму.

Саме в США знаходяться центри багатьох протестантських Церков та нових релігійних течій. Представники майже всіх існуючих релігій проживають у великій кількості в цій країні. Тому є можливість на основі загального життя почати діалог для пошуку спільного в релігійній сфері.

Форми американського впливу різноманітні: карго-культи, місіонерська діяльність, консюмерні релігії, матеріальна (у т.ч. грошова підтримка) одновірців і т. ін. Взагалі пропаганда американського світогляду, способу життя, якими б заходами вона не проводилася, бо відношення до релігії зрештою є однією із складових як першого, так і другого аспекту американізації.

З прийняттям у 1998 р. Конгресом США «Акту про міжнародну релігійну свободу» можливості урядових американських організацій впливати на релігійну ситуацію у всьому світі значно поширились.

Президент США має право накладати санкції проти урядів тих країн, де є порушення свободи релігії.

На терені України діє вже низка релігій американського походження (течії пізнього протестантизму, нові релігійні течії). Багато американських релігійних організацій надають гуманітарну допомогу віруючим і невіруючим України, співпрацюють з деяких соціальних програм. Більшість закордонних місіонерів прибувають у нашу країну саме з США.

Вельтизація (від нім. *die Welt* – світ). Це конвергентний процес, який характеризує потяг представників різних релігій до створення всесвітньої організації, яка б об'єднала всі релігійні традиції на ґрунті подолання історично існуючої відчуженості. Найбільш яскравим прикладом цього конвергентного процесу є існування Парламенту світових релігій, створеного у 1993 р. в Чикаго (США), в діяльності якого беруть участь представники багатьох деномінацій.

Віртуалізація (від англ. *virtual reality* – потенційний, можливий) – цей термін позначає конвергентний процес зростання ролі кібернетичних засобів у сучасному релігійному житті. Практично всі релігії мають свою адресу в Інтернеті. Деякі з релігійних організацій мають на меті з'єднати усі громади в єдину мережу. Тому, з одного боку, є можливості для посилення централізації, а з іншого боку - користувач персональним комп'ютером може взагалі ні від кого не залежати у своїх релігійних пошуках. З'являються суто віртуальні релігії, які існують лише в кіберпросторі. У віртуальному світі знаходять своє відображення усі сучасні процеси, що відбуваються в релігійному житті. Окрім того, він надає можливості для виникнення нових явищ та тенденцій практично у всій сфері релігійного відображення реального світу.

Глобалізація (від франц. *global* – загальний, всесвітній) – позначає процес виникнення і поширення явищ, які мають наддержавний вимір. Вперше в релігієзнавстві цей термін був системно використаний у книзі «Релігія в сучасному світі: релігійна ситуація у світі з 1945 р. до теперішнього часу», видрукуваній у 1987 р. в Единбурзі колективом авторів начолі з відомим сучасним релігієзнавцем Ф. Уелінгом. В книзі найбільш важливими (глобальними) подіями у той період релігійного життя світу були визнання: повернення євреїв на їх історичну батьківщину; відродження буддистських та індуїстських традицій у зв'язку з одержанням незалежності Індією та країнами Південно–Східної Азії; розквіт нової самостійності в ісламі за часів нафтової кризи; виникнення нових релігійних течій; зовнішня погроза існуванню примітивних релігій в той час, як їх значення все більш зростає.

До цього переліку глобальних подій можна, без сумніву, додати: повернення до релігії значної частини населення в постсоціалістичних країнах, екуменічний рух, створення Парламенту світових релігій, участь церков у миротворчому русі, як і у вирішенні глобальних проблем сучасності, діяльність релігійного сектору антиглобалістського інтернаціоналу.

Діалог – характерний конвергентний процес релігійного життя другої частини ХХ ст. Спроби його здійснення мали місце і раніше, але ж як постійне, на рівні всього світу це явище є феноменом нашого часу. Залежно від релігійних організацій, він може визнаватися як міжконфесійний та міжрелігійний. Він також може відбуватися на рівні громад, країн чи світу. Головна мета – це взаємопорозуміння між різними релігійними традиціями, ними і новими релігійними течіями, а також між релігійними та деякими нерелігійними світовими течіями (наприклад, діалог між марксистами та християнами).

Передував діалогові з часів середньовіччя так званий диспут між представниками різних релігій чи Церков, кожен з котрих мав метою перемогу над іновірцями. Завданням діалогу є встановлення толерантних взаємовідносин між його учасниками, а також можливе співробітництво їх в соціальній сфері та зближення позицій в догматичному розумінні віри на тлі поважного ставлення до партнерів і їх світогляду. Треба зауважити, що в більшості релігійних організацій є як прихильники, так і противники міжрелігійного діалогу, особливо в царині сумісного розвитку догматичного осягнення світу.

Егосинтонізація (від грец. *ego* – я, та *sintes* – з'єднання, складання) – термін для позначання зростання значення особи в релігійному житті в другій половині ХХ століття за умов загального зростання значення особистості в повоєнні роки, зумовленого багатьма факторами (поширення обізнаності, зростання матеріального рівня життя та іними), а також суто релігійними конвергентними процесами, зокрема плюралізмом, віртуалізацією тощо. В більшості релігій стали уважніше ставитися до особистості віруючого, що можна бачити і в появі значного вибору засобів залучення до життя в громаді (клуби, гуртки за інтересами тощо), зменшенні вибагливості до інших, індивідуальній праці з ними, поширення дияконських послуг та багато іншого.

З другого боку, сучасний релігійний плюралізм та особисте зростання для людей значення свободи дає можливість кожній людині послідовно відчувати своє відношення до релігії як приватної справи. Широкий вибір релігій і процес засвоєння тієї чи іншої віри громадянином навіть породив такий термін в американській соціології релігії як «*приватизація*».

Екзотерізація (від грец. *ecsotherinos* – зовнішній) – термін, який є протилежним езотерізму. Він характеризує такий конвергентний процес релігійного життя другої половини ХХ ст., який має прояв в тому, що за допомогою *mas-media*, книжок, комп'ютерної мережі все, що багато років було в багатьох релігійних традиціях таємним знанням, до якого мали доступ лише одиниці, стає доступним практично кожному бажаючому. За прикладом цього можна сходити в найближчу книжкову лавку або включитися до пошуку в Інтернеті.

Зростання *інклюзівізму* (від лат. *inclusivo* – включати) – це один з конвергентних процесів релігійного життя другої половини ХХ ст., який

характеризує зміну ставлення до іновірців в багатьох релігійних традиціях. Характерний приклад цього - це можливість бути присутніми на молитовних зборах всім бажаючим, незалежно від відношення до тієї чи іншої релігії взагалі. Окрім того, наявність визнання за представниками інших релігій однакових шансів на спасіння чи взагалі визнання всіх релігій за щось одне, як те свідчать, зокрема, Бахаї.

Консюмеризм (від англ. *consume* – споживати) – термін, який спочатку характеризував лише процес поширення протестантизму із США по всьому світу, що водночас з релігійною формою експортувало також північно-американські життєві стандарти, менталітет і систему цінностей за межі США й Канади, насамперед у Латинську Америку та Африку. Зараз можна констатувати, що активним об'єктом консюмеризму є постсоціалістичні країни. З Америки свої конфесії експортують сюди не тільки протестанти, але й представники інших деномінацій, зокрема мормони, Євреї за Ісуса та інші нові релігійні течії.

Паксізація (від лат. *pacis* – світ) – термін, який характеризує один з конвергентних процесів релігійного життя другої половини ХХ ст., що свідчить про зростання кількості так званих світових релігій. У релігієзнавстві за критерій розповсюдженості та такими первинними ознаками, як доступність, подолання етноцентризму й ін., традиційно до світових релігій відносили християнство, іслам, буддизм та з деякими застереженнями ще й іудаїзм. Зараз на цей статус може претендувати майже кожна релігія, зокрема індуїзм, який має своїх прихильників в багатьох країнах світу (йога, кришнаїзм і т. ін.).

Раціоналізація культових дій – це такий конвергентний процес в релігійному житті, який характеризує тенденцію зростання у значної кількості віруючих раціонального витлумачення і ставлення до різних культових дій. Зокрема, з цього ставлення виростають судження, що, наприклад, піст це - розумне регулювання дієти, обрізання – необхідна гігієнічна процедура і таке інше.

Ревівалізм (від англ. *revival* – відродження) – термін, який позначає конвергентний процес релігійного життя в період, що розглядається, й характеризує тенденцію відродження релігії взагалі, як то було в постсоціалістичних країнах, та пробудження інтересу до релігії у молоді в Західних країнах. Однією з ознак останнього стало бурхливе зростання нових релігійних течій у дусі притаманному аналогічним пробудженням в історії США, головним чином у деномінаціях протестантського спрямування.

Синкретизм – термін, що характеризує сучасне поєднання у свідомості багатьох віруючих та у віровченнях деяких релігійних течій якихось доктрин двох чи багатьох релігій. Наприклад, більшість американців-християн вірять у карму, реінкарнацію, що взагалі дає можливість релігієзнавцям констатувати орієнтацію західних віруючих. Багато японців вважають себе християнами й водночас продовжують свої поклоніння в буддійських

або синтоїстських храмах. Синкретизм є головною ознакою деяких нових релігійних течій (наприклад, Церкви Об'єднання та Бахаї).

Уніфікація екстеріоризації – це такий конвергентний процес який характеризує однакові можливості для різних релігійних течій в прозелітизмі, місіонерстві та іншій діяльності у демократично налаштованих суспільствах. Навіть в Україні у деяких регіонах іноземним релігійним організаціям вдається використовувати більше можливих форм для пропагування свого віровчення, аніж укоріненим релігійним громадам. Та можна тут ще нагадати про «віртуалізацію», яка уможливило наявність цієї уніфікації для споживача Інтернету.

Фемінізація – це такий конвергентний процес релігійного життя, який проявляється у зростанні в ньому ролі віруючих жінок. Він, безумовно, є наслідком загального політичного поліпшення становища жінок у суспільстві. В релігійних організаціях взагалі зростає розуміння ролі жінки у справі відтворення релігії. Окрім того, в багатьох протестантських організаціях жінки займають деякі посади, які раніше належали лише чоловікам. Так, всі рівні священства включно до єпископа в Англіканській Церкві, є жінки рабини в іудаїзмі і т. ін. Остання зміна не знаходить ще підтримки у багатьох інших деномінаціях, зокрема в ісламі та католицизмі, у православ'ї.

Харизматизація (від грец. *charisma* – дар) – цей конвергентний процес, популярний для другої половини ХХ ст., характеризується поширенням серед християн практично усіх напрямів в багатьох країнах світу пошуку таких форм культової практики, які свого часу застосовували перші християни, а в кінці минулого століття – відродили п'ятидесятники. Це, перш за все, бажання отримати харизму у цьому житті, віра в те, що минулася епоха Бога Отця, минається епоха і Бога Сина й наступає ера Бога Духа. Тому тут широко застосовується глосолалія. Людина радіє і в прямому і в переносному значенні, вважаючи, що отримала дари Святого Духа. За деякими даними, більш ніж третина сучасних християн сприймали ці дари. Поширення харизматичних деномінацій має місце і в Україні.

Обмеженість параграфу дала можливість лише в стислій формі охарактеризувати сприятливі умови, можливості для розгортання яких відкрила доба постмодерну. Але вже з наведеного, стає зрозуміло, що йдеться про достатньо компактну систему аналізу тенденцій сучасного релігійного життя. Це, у свою чергу, дозволяє покращити аналіз релігійного феномену як на рівні поодиноких, виокремлених релігійних інституцій, так і у звичному вже для релігієзнавства дусі компаративістських досліджень релігії.

2. Політичні детермінанти релігійних процесів і конфліктів

Зміни на політичній карті Європи в кінці ХХ ст. та глибокі соціально-політичні трансформації транзитних суспільств справили надзвичайний вплив на темпи, зміст і тенденції розвитку релігійно-конфесійної сфери. Від самого початку вона набуває виразного політичного характеру, її суб'єкти потрапляють у вир протиборства різноспрямованих політичних сил, що веде до конфронтації у міжконфесійних та внутрішньо-церковних відносинах. У свою чергу, конфліктність релігійного середовища обумовлює суперечливість, варіативність і почасти ірраціональність перебігу суспільних змін.

Приступаючи до аналізу політичних детермінант релігійних конфліктів у перехідних європейських суспільствах, візьмомо за основу два ґрунтовних висновки, що їх добігла філософська, соціологічна і релігієзнавча думка в оцінках посткомуністичного ареалу. По-перше, існує певна корельованість, співвідповідність у трансформації державно-церковних й релігійно-суспільних відносин та стадіями перехідної динаміки, що дозволяє говорити про присутність значної кількості паралельних процесів для суспільств різної релігійної культури⁷⁸⁶. По-друге, рівень конфліктності у тій чи іншій сфері суспільства (зокрема, релігійній) залежить від швидкості та радикальності змін, яких зазнали відповідні інституції за короткий історичний час у контексті адаптації до нових соціально-політичних реалій. При цьому конфліктні зіткнення інтересів у період переструктурації соціуму прямо чи опосередковано стосуються боротьби за владу, вплив, лідерство, домінування, а відтак – набувають політичного змісту.

Посткомуністичні трансформації політичної сфери та їх роль у детермінації релігійних конфліктів неможливо вповні зрозуміти в ендогенному вимірі, спираючись на досвід окремо взятої країни. Їх варто аналізувати системно, комплексно, через порівняння із соціально-політичними змінами інших перехідних суспільств. Саме це дозволить визначити певні типи, повторювані процеси конфліктогенної природи, що розгорнулися у Центрально-Східній Європі.

Проведені в останні роки теоретичні та накопичені емпіричні дослідження надали змогу виділити деякі принципові аспекти суспільно-політичних трансформацій, притаманних насамперед початковим фазам розвитку перехідних суспільств. Серед них: інваріантність політичних трансформацій і формування принципово відмінних моделей політичного устрою в країнах колишнього державного соціалізму; збереження більшою чи меншою мірою в модифікованому вигляді практик, характерних для пізнього соціалізму (втручання держави через правові і неправові механізми у відносини власності, розвинутий бюрократичний апарат, наявність соціального капіталу, корумпованість політичних і правових мереж, клановий

⁷⁸⁶ Див.: Єленський В.Є. Релігійно-суспільні зміни в процесі посткомуністичних трансформацій: Україна в Центрально-Східноєвропейському контексті. Докторська дисертація. – К., 2003. – С. 137-246.

характер політичних еліт та ін.); синтез у найрізноманітніших модифікаціях елементів і ознак авторитарного, демократичного і неототалітарного режимів; виключна роль реформаторських національних еліт та лідерів у мобілізації суспільства, задіяння його діяльнісного і культурного потенціалу, виробленні реалістичної програми реформ, а відтак – у характері й темпах суспільних перетворень; надмірна плюралістичність нововиниклих політичних суб'єктів та політизація значного числа інших соціальних акторів; вплив зовнішньої геополітичної підтримки та процесів глобалізації на вектори соціальних змін тощо.

Вже до кінця 90-х років м. ст. науковий й політичний загал був вимушений визнати, що посткомуністичні суспільства виявилися інакшими, аніж це очікувалося більшістю аналітиків і практиків на початкових фазах цього руху. Навіть прийняття того факту, що на початок нового століття переважна більшість перехідних країн остаточно дистанціювалася від колишньої системи державного соціалізму, залишило відкритим питання про сутнісні риси і перспективи новопосталих суспільств. Осмислення динаміки транзитного ареалу та її кореляція із процесами змін європейського співтовариства і світової системи в цілому перетворилося в актуальну і гостро дискусійну проблему.

У цьому контексті були запропоновані різні типології колишніх соціалістичних країн, кожна з яких із різною мірою адекватності відображала специфіку поточного конституювання перехідного світу. Так, німецький соціолог Х.Штайнер виділив ще *на початку перехідної доби* три групи країн:

1. країни Центральної Європи, котрі в соціалістичних умовах зберегли інституалізований сектор приватної власності, а з розпадом соціалістичного табору першими зробили ґрунтовні кроки у бік розвитку громадянського суспільства й ринкової системи, провели системні соціальні реформи. До їх числа зараховані Польща, Угорщина, Чехія, почасти Словенія, Словачія і країни Балтії;
2. країни Центрально-Східної та Південно-Східної Європи (Албанія, Болгарія, Румунія та більшість країн, що виникли через розпад Югославії), котрі відрізняються порівняно низьким рівнем соціально-економічного розвитку (як до встановлення соціалізму, так і після націоналізації засобів виробництва), повільним і почасти обмеженим розвитком ринкової економіки;
3. держави, які пройшли шлях державного соціалізму в межах СРСР і набули суверенітету в результаті його розпаду⁷⁸⁷.

У середині 90-х років м. ст. відомий американський політолог Збігнев Бжезинський пропонує цілком відпрацьовану схему чотирьохчленної класифікації посткомуністичних країн, котра набула широкого вжитку і

⁷⁸⁷ Див.: Штайнер Х. Відмінності та схожість у соціальних реаліях. Соціологічний аналіз Росії порівняно з Польщею та Угорщиною // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2003. - № 4. – С. 191-206.

популярності серед вітчизняних науковців⁷⁸⁸. Вчений обґрунтовує, зокрема, принципову різницю транзитних моделей цих країн (і, відповідно, їх різного майбутнього), враховуючи такі фактори, як:

- вибір західноєвропейської моделі державного устрою і орієнтація на швидку інтеграцію в основні європейські структури (ЄС, НАТО) чи невизначеність програми реформування і брак чітких геополітичних орієнтацій;
- наявність/відсутність глибоких історичних коренів державності;
- наявність/відсутність досвіду життя в умовах демократії;
- тривалість панування тоталітарного режиму та міра його жорсткості;
- роль національних політичних еліт та урядів;
- успішність/неуспішність просування у напрямі ринкової економіки, проведення приватизації та інших економічних реформ;
- реалізація/нереалізація засад правової держави та громадянського суспільства.

Так, до особливостей трансформаційних моделей пострадянських країн були віднесені: відсутність обґрунтованих програм реформування суспільства, чіткого розуміння напрямку змін політичної та економічної системи; відсутність підготовлених професійно політичних еліт реформаторів-практиків, очолюваних харизматичним лідером (типу Л.Валенси, В.Гавела); відсутність політичної стабільності, перманентна боротьба між гілками влади, політичними кланами, швидка зміна урядів з високими корупційними інтересами; невдалий початок економічних реформ, що призвів до економічних криз, падіння рівня життя, маргіналізації соціальних верств; модернізація навздогін, що вимусила одночасно вирішувати завдання технологічного та економічного реформування; відсутність демократичного досвіду життя, а в багатьох країнах – історично тривалого та успішного досвіду власної державності.

В кінці 90-х років м.ст. Р.Роуз, Кр.Херпфер і В.Мішлер за результатами дослідницької програми Спілки Пола Лазарсфельда «Новий демократичний барометр», розпочатої ще восени 1991 року, спираючись на широку емпіричну базу, так само підтвердили висновок про реальну розбіжність шляхів посткомуністичного розвитку і виділили три групи країн (такі, що лідують, що запізняються й пострадянські), котрі за своїм складом практично співпадають з типологією Х.Штайнера⁷⁸⁹.

На початок 2000-х років розходження у постсоціалістичному розвитку набуває серйозних геополітичних імпульсів, а від 2004 р. – вже й інституціональних форм. Країни, колись поєднані не тільки рисами

⁷⁸⁸ Див.: Бжезинський З. Стадії посткомуністичних перетворень // Політологія посткомунізму: політичний аналіз посткомуністичних суспільств. – К., 1995. – С. 103-119.

⁷⁸⁹ Див.: Rose R. Survey Measures of Democracy, Glasgow, 1997; Mishler W. and Rose R. Trust, Distrust and Skepticism about Institution of Civil Society.- Glasgow, 1995; Mishler W. Culture and Institutional Performance in Post-Communist Societies. - Glasgow, 1998.

державного соціалізму, але і єдиною зовнішньополітичною парадигмою, остаточно розмежовуються на три основні групи:

1. країни, що стали членами Євросоюзу, в яких відбулася легітимація ринкових відносин та демократії, але знов актуалізувалася проблема транзиту, як перенесення і узгодження інститутів, цінностей і практик, характерних для ядра ЄС⁷⁹⁰;
2. країни-кандидати на вступ до Євросоюзу в найближчі роки, виразно орієнтовані на євроінтеграцію й досягнення адекватності власних реалій принципам Копенгагенських декларацій;
3. країни, для яких перспективи входження до ЄС наразі не актуалізовані або невизначені. Ця група країн – неоднорідна і внутрішньо диференційована за векторами геополітичних орієнтацій, домінуючих культурно-релігійних цінностей. В її межах виділяють:
 - (а) Росію як самодостатнього геополітичного суб'єкта;
 - (б) низку нових незалежних держав, певно орієнтованих на інтеграцію з Росією (Казахстан, Білорусь, меншою мірою середньоазійські країни – колишні радянські республіки);
 - (в) держави, що посідають буферне становище між Росією та ЄС, Росією і Північно-Атлантичним союзом (Україна, Молдова, Грузія);
 - (г) держави, що намагаються йти «четвертим» шляхом, тобто не мають чітко виражених геополітичних орієнтацій ні на Росію, на ні ЄС, ні на країни Північно-Атлантичного альянсу; вдаються до заходів, що сприяють розвиткові ринку та демократичних цінностей, але вбудованих у контекст традиційної культури (Вірменія, Азербайджан, Киргизстан)⁷⁹¹.

У середині 2000-х років висновок про те, що процес географічного та політичного розмежування колишнього СРСР практично завершився, став аксіоматичним. На його терені утворилися принаймні чотири зони: західна у складі України, Білорусі і Молдови; центрально-азійська, до якої увійшли Казахстан, Узбекистан, Киргизстан, Таджикистан і Туркменістан, закавказька – Азербайджан, Вірменія, Грузія і в якості окремого геопростору – Росія.⁷⁹²

Крім того, як спільна тенденція майже для всіх пострадянських держав, визначається процес ренесансу та консолідації напів- чи цілком авторитарних політичних режимів, особливо там, де існували глибокі історичні традиції

⁷⁹⁰ Вже перший досвід участі цих країн у виборі Європарламенту (червень 2004 року) продемонстрував неоднозначність прийняття громадянами факту входження в ЄС, зростання націоналістичних і протестних настроїв щодо економічних, соціальних і політичних перспектив єдиної Європи.

⁷⁹¹ Посткоммунистические трансформации: векторы, измерения, содержание / под. ред. О.Д.Куценко. – Харьков, 2004. – С. 14-15.

⁷⁹² Федуняк С.Г. Європейські виміри безпеки на пострадянському просторі. Формування інтегрованої системи безпеки Заходу і Нових незалежних держав. – Чернівці, 2005. – С. 142.

авторитаризму або східного деспотизму. Проект вкорінення ліберальної демократії західного зразка, який намагалися впроваджувати від початку 90-х років м. ст., у більшості перехідних країн зазнав поразки. Експерти повели мову про виникнення перехідної авторитарної трансформаційної моделі, чия поява стала наслідком історично сформованої в імперському й тоталітарному минулому політичної культури та практики даного регіону⁷⁹³. В такому контексті авторитарний режим розглядався в якості альтернативи суспільній нестабільності початку 90-их та дієвого засобу модернізації пострадянських держав, їх адаптації до викликів глобальних процесів (досить успішною в цьому контексті виглядає так звана «регульована демократія» В.Путіна у Російській Федерації)⁷⁹⁴.

Крім зазначених класифікацій, за лічені роки з'являються спроби типологізувати перехідні країни не тільки за економічними чи політичними критеріями, а й з урахуванням інших соціально-значущих чинників – за особливостями соціального розшарування населення і сформованим типом стратифікації, за показниками модернізації суспільства (розвитком науки, технологічної бази, інформатизації тощо), за рівнем забезпечення національної безпеки, за моделями державно-церковних відносин та ін. У науковий дискурс залучаються найрізноманітні класифікації: від статистично опрацьованих типологій американської неурядової організації «Freedom House» – до глобально-орієнтованих диференціацій Д.Лаймонда та іронічних медико-педіатричних міркувань Б.Макаренка⁷⁹⁵. Стає очевидним, що сучасний транзитний світ не може бути вповні зрозумілим в термінах початково популярного в 90-их роках дихотомічного підходу, котрий оцінював здійснені зміни крізь призму співвідношення «державне – приватне», «ринкове – адміністративно-командне», «демократичне – авторитарне», «проєвропейське – проамериканське», «атеїстичне – релігійне» тощо. Поліморфність сучасних процесів усе виразніше відтінює історичну, культурну економічну, політичну, соціоструктурну, конфесійну плюралістичність перехідних країн⁷⁹⁶.

У цьому зв'язку актуалізується завдання порівняльних досліджень, віднайдення загального і специфічного в соціально-історичному розвитку. Тому зміст даного параграфу визначатимуть дві взаємопов'язані проблеми: 1)

⁷⁹³ Бистрицький Є. Рятівний етатизм // Українська державність у ХХ столітті: Історико-політологічний аналіз. – К., 1996. – С. 335-337.

⁷⁹⁴ Див.: Conflict and Forced Displacement in the Caucasus: Perspectives Challenges and Responses, Copenhagen, 1999. Eyal G., Szelenyi I., Townsley E. Making Capitalism without Capitalism. The new Ruling Elites in Eastern Europe, London, New York, 2000.

⁷⁹⁵ Барлыбаев Барик. Трансформация посткоммунистических стран: вопросы классификации // Интернет-газета «Zona», 25 марта, 2005 года // zonakz.net/articles/?artid=8416; Кірсенко М. Східно-Центральна Європа: від ідеологічних фантомів до історичної реальності і геополітичної перспективи // Україна і Польща у Східно-Центральній Європі: спадок і майбуття. Збірник наукових праць. – К., 1999. – С. 27-29.

⁷⁹⁶ Див.: Nodia G. How Different are Postcommunist Transitions // Journal of Democracy. – 1996. - Vol. 7. - №4.

які спільні фази трансформації транзитних країн призвели до аналогічних процесів у релігійній сфері, головно процесів конфліктної природи; 2) які відмінності зумовили принципові розбіжності у ступені конфліктності релігійно-конфесійного середовища.

За понад півтора десятиліття спостережень з боку світової наукової спільноти за процесами, що відбувалися в «експериментальному просторі» Центрально-Східної Європи, накопичено достатньо підстав для висновку про існування певної логіки інституціональних змін у посткомуністичних країнах. Мається на увазі перебіг низки аналогічних за змістом внутрішніх перетворень фаз (етапів), які, втім, відрізняються в різних суспільствах своєю тривалістю, інтенсивністю та наслідками. Кожна з виокремлених фаз здатна підсилити і закріпити мультивекторність подальшого розвитку.

Вважаємо за доцільне, з метою адекватного відтворення трансформаційної динаміки, як самостійний етап виділити «передуючу трансформаціям» фазу, і тим врахувати ендо- та екзогенні фактори, що призвели до кризи соціальної системи одного типу та її перетворення на систему іншого типу. Отже, виділимо наступні етапи:

I. *Передтрансформаційна фаза* – пов'язана з поступовим падінням ефективності суспільних ресурсів і наростанням кризовості суспільних відносин, стагнацією економічних і соціальних процесів, зростанням дисфункціональності соціалістичної системи та масштабів невдоволеності нею, визріванням протестного змісту суспільної свідомості. Компаративний аналіз досвіду 27 країн Центрально-Східної Європи та колишнього СРСР довів існування зв'язку між темпами реформ і тривалістю періоду, протягом якого країна знаходилася в умовах державного соціалізму, впливом політичної, культурної, релігійної, історичної спадщини, харизматичністю і професійністю нових політичних еліт, стратегією економічного реформування, рівнем розвитку технологічної бази та масштабами інвестування, географічним становищем та іншими чинниками.

II. *Початкова (переламна) фаза*, що починається від початку руйнації комуністичної системи, і протягом якої відбувається радикальна зміна політичних та економічних структур. Змістом цієї фази стає більш або менш кероване і цілеспрямоване реформування комплексу базових інститутів – політичних, економічних, нормативних, соціокультурних тощо (причому в різних країнах ступінь реформованості кожного інституціонального сегменту і порядок їх втягування у радикальні зміни був різним). Принциповим для даної фази є: зміна вищих ешелонів влади, розпад ідеологічної монолітності суспільства, легітимація придушених тоталітарним суспільством прав і свобод, законодавче обмеження державної власності і запровадження приватної, формування первинної законодавчої бази для розвитку демократії, громадянського суспільства, підприємництва, ринкової інфраструктури.

III. *Проміжна (кризова) фаза*, відзначена більш або менш тривалим кризовим станом суспільства, слабкою контрольованістю соціальних змін. Через цей етап з різною мірою втрат, випробувань (і різним ступенем

соціальної консолідації) пройшли всі перехідні країни. Вірогідно, зазначена фаза обумовлена домінуванням процесів системного розпаду адміністративно-командної економіки і вертикалей політичної влади на системотворчими процесами, а відтак її ознаками стають руйнування соціально-економічних, соціально-політичних, соціально-структурних зв'язків; прояв гострих суперечностей періоду початкового накопичення капіталу та позаправових ринково-конкурентних відносин; економічні й політичні кризи різної глибини. Найгостріша економічна ситуація і максимальне падіння виробництва у Польщі – 1991 рік, Чехії – 1992, Угорщині – 1993, Литві – 1994, Латвії, Білорусі – 1995, Болгарії – 1997, Молдові, Казахстані, Україні, Росії – 1998⁷⁹⁷. Проблема економічної регресії відбивалася у суспільній свідомості образами «первісного шоку», «шокової терапії», «шокової політики» тощо.

Зазначимо, що величина економічного падіння (навіть очікуваного і прогнозованого) перевищила найпесимістичні передбачення: про швидке відновлення того економічного рівня, який існував у 80-ті роки м. ст., не було й мови. Це спричинило величезну політичну і соціальну напругу, на хвилі якої відбувається усунення від влади тих реформаторських еліт, які започаткували зміни (за винятком Чехії). Природно, що дана фаза стає періодом пікової актуалізації не тільки політико-економічних, а й соціальних, територіальних, міжнаціональних, міжрелігійних проблем, некерованого розгортання різних типів конфліктів (аж до військових); обумовлює стан глибокого розчарування і песимізму через граничне накопичення негативного досвіду соціального реформування. Так, у Польщі подібні процеси із максимальною силою проявилися на порубіжжі 1980-90-их років; у Росії – дещо пізніше, у 1994-1998 роках; в Україні апокаліптичні настрої, згідно опитувань громадської думки, домінували аж до кінця 1990-их рр. (За даними моніторингу Інституту соціології НАН України, питома вага українських громадян, які втратили надію на покращання ситуації в країні, в 1994 році становила 25%, в 1996 – 30%, в 1998 – 32%, у 2000 – 28%. Лише від 2001 року починається певне покращення соціального самопочуття до 20-21 %⁷⁹⁸).

Головною проблемою цієї фази стає «вбудова» демократично-ринкових інститутів у суспільство, накопичення нових економічних, соціальних, політичних, нормативних, культурних практик та адаптація до них.

IV. *Фаза стабілізації*, в межах якої відбувається закріплення досягнутих внутрішніх змін та визначення чіткої геополітичної орієнтації, подолання гострих зовнішніх конфліктів у різних сферах життя, нарощування темпів розвитку, масової адаптації та ресоціалізації населення у нових суспільних умовах. Сходження до цієї фази свідчить про досягнення суспільством певної «критичної маси змін» в ході модернізації, домінування соціально-конструктивних процесів над руйнівними, вихід на новий щабель розвитку.

⁷⁹⁷ Посткоммунистические трансформации: векторы, измерения, содержание. Под ред. О. Куценко. – Харьков, 2004. – С. 59.

⁷⁹⁸ Головаха Є. Революція очікувань: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: www.dialogs.org.ua

Центральною проблемою на цьому етапі стає структурування і відтворення суспільних відносин.

Ця фаза остаточно унаочнила відмінність моделей посткомуністичного розвитку і виявила беззаперечних лідерів і аутсайдерів. Якщо в Польщі, Чехії, Угорщині прийняття комплексу стабілізуючих програм відбулося вже у 1990-1992 роках, то пострадянські країни у цей час тільки-но вибороли власну державність і знаходилися на початковій фазі. В Україні та Росії стабілізаційні програми були ухвалені лише в кінці 90-их років м.ст. (в умовах, по суті, соціально-економічної катастрофи).

V. Фаза консолідації означає не тільки стабілізацію суспільних відносин, а й вироблення ресурсів і засобів збереження такої стабільності, легітимацію утвореного суспільного порядку, громадянський консенсус, свідомий захист національних інтересів. Входження у цю фазу засвідчує, що трансформація суспільства здійснилася – у сенсі ліквідації державного соціалізму й адміністративно-командної системи відносин, постановня нових структурних зв'язків, утвердження демократичних інститутів, позитивної динаміки основних економічних і соціальних показників, відносної керованості соціальних процесів, певності соціальних ідентифікацій, поширення позитивних емоційних компонентів соціального самопочуття.

Як вже зазначалося, перехідні країни сьогодні доволі чітко диференціюються за досягнутими результатами демократичних перетворень. Щодо Чехії, Угорщини, Польщі, Словенії, Естонії можна стверджувати, що посткомуністична трансформація в них уже здійснилася: дані суспільства перебувають у фазі консолідації нової соціальної системи. Натомість Росія чи Україна лише торують шлях до стабілізації, який залишає достатню варіативність вибору майбутнього. Під таким кутом зору постають дещо дискусивними міркування одного з авторитетних дослідників проблем громадянського суспільства і демократії Томаса Каротерса. У виданій 2002 року статті під знаковою назвою «Кінець транзитивної парадигми» Т.Каротерс висновує, що транзитивна парадигма, як безперервний рух до демократії постсоціалістичних країн, вичерпала себе: у тих перехідних країнах, котрі стали повноцінними демократіями, транзит уже завершено, а ті, які досі не стали демократіями, вже не знаходяться в транзиті⁷⁹⁹. Очевидно, утвердження демократичних інститутів у країнах, що пережили найгострішу економічну кризу та політичні труднощі, є не лінійним, а складним, хвилеподібним процесом, де чергуються етапи проривів і відступів від демократичних перетворень.

Компаративний аналіз перехідних суспільств дозволяє твердити про досить стійкі кореляції між фазами посткомуністичних трансформацій і змістом процесів, які перебігали в соціально-релігійній сфері. Разом із тим форми вияву цих процесів, гострота та інтенсивність їх перебігу були

⁷⁹⁹ Carothers T. The End of the Transitional Paradigm // Journal of Democracy. - 2002, vol. 13, N 1. - P. 6-21.

відмінними й залежали від специфічних для кожної країни обставин внутрішньополітичного і геополітичного порядку.

Передтрансформаційна фаза відзначена наступними процесами: у відповідь на стрімку лібералізацію політичного життя, започатковану реформаторськими діями М.Горбачова та прогорбачовського оточення, відбувається наростання напруги у релігійно-конфесійних відносинах. Останнє було зумовлене зняттям жорсткого тиску на церковні інституції, яке існувало у переважній більшості перехідних країн у соціалістичну добу, що потягло за собою утворення або легалізацію значного числа суб'єктів конфесійного простору, вихід на арену активної діяльності церковних еліт, намагання церков уповні скористатися новими перспективами у розширенні сфер своєї діяльності та впливу, загострення питань політично-територіальної, національної та конфесійної ідентичності, суперечливі процеси адаптації соціуму до релігійної свободи, протести проти офіційно або неофіційно закріпленого привілейованого стану окремих конфесій.

Зламна фаза започатковує період перманентних спалахів релігійних та релігійно вмотивованих конфліктів на посткомуністичному просторі. Разом із початком кардинальних геополітичних трансформацій Центрально-Східної Європи та Євразійського регіону, що обумовлені конституюванням двох десятків нових суверенних держав (через розпад СРСР та Югославії), постає питання підлеглості та взаємодії колись монолітних церковних структур на їх територіях. В першу чергу йдеться про кризово-конфліктні процеси всередині Православних Церков (на Балканах та у пострадянському слов'янському субрегіоні) та почасти Католицької Церкви. Це – з одного боку. З іншого ж боку, відмінні геополітичні орієнтації утворених республік загострюють проблему конфесійної ідентичності націй та етнічних груп та ролі релігійного чинника у державотворчих процесах, що каталізує міжконфесійні конфлікти.

Вступ суспільства до *кризової фази* супроводжується граничним загостренням релігійних конфліктів різної природи – від суперечностей внутрішньо-церковного улаштування та міжнародних зносин до невирішених майнових, фінансових, кадрових питань. Релігійні чинники стають майже обов'язковою складовою політичних та етнонаціональних конфліктів; в окремих випадках відбувається еволюція від воєнно-політичного протистояння до жорстокої релігійної конфронтації носіїв різних етноконфесійних ідентичностей. Трансформується конфесійна структура перехідних суспільств, зокрема на пострадянському просторі. Ця трансформація стрімка і радикальна, а за масштабами та глибиною змін цю ситуацію в Україні можна вважати навіть унікальною. Відбувається попереднє законодавче врегулювання зміни всієї системи державно-церковних відносин (або її суттєвих компонентів) і водночас інтенсивна політизація релігійної сфери, що обумовлює новий виток напруженості міжконфесійних і внутрішньо-конфесійних відносин.

Міжконфесійні конфлікти різко «знижують ефективність уже бажаного внеску Церкви у соціальні реформи» та сприяють проникненню іноземного релігійного чи політичного втручання⁸⁰⁰.

Фаза стабілізації передбачає: упорядкування і контрольованість ситуації в релігійній сфері; законодавче визначення і практичне додержання чітких засад політики держави щодо Церкви; усталення конфесійної структури та нормалізацію її динамки; вирішення найгостріших релігійних конфліктів та інституціоналізацію практик регулювання конфліктної взаємодії; деполітизацію суспільно-релігійних відносин і перетворення релігійних організацій на органічну частину громадянського суспільства.

Нарешті, *фаза консолідації* у духовно-культурному паттерні розвитку неможлива без встановлення діалогу та конструктивної співпраці більшості суб'єктів релігійної сфери, свідомої патріотичної позиції та діяльності найбільших Церков, утвердження цінностей віротерпимості, толерантності, світоглядного плюралізму, діалогічності у суспільній свідомості.

Простежуючи взаємообумовленість політичних трансформацій та релігійних конфліктів, яка увиразнюється на другій і третій фазах динаміки перехідних країн, виділимо деякі найхарактерні процеси.

По-перше. Особливого розгляду заслуговує детермінуючий конфліктогенний вплив на соціум процесів хворобливого політичного розпаду двох соціалістичних федерацій – велетенського проімперського Союзу Радянських Соціалістичних Республік та штучно зліпленої і авторитарно утримуваної Соціалістичної Федеративної Республіки Югославія.

Розпад СРСР за історичними критеріями відбувся миттєво і на перший погляд – хаотично, хоча внутрішня логіка цього процесу була достатньо чіткою і диференційованою: загострення економічних та етнополітичних проблем і легалізація конфліктних зіткнень (1985-1988 рр.) - наростання конфлікту між центром і республіками через: помітне погіршення матеріального стану населення, інтенсивну дискредитацію КПРС та інституцій комуністичної влади, посилення опозиційних політичних рухів, міжнаціональні конфлікти, зміни у суспільній свідомості, консолідацію республіканських еліт у боротьбі за власні (часто витлумачені як національні) інтереси (1988-1990 рр.) - переростання протистоянь республіканських та загальносоюзних органів у фазу воєнно-політичної кризи; ухвалення парламентами союзних республік декларацій про державний суверенітет, застосування спершу політико-правових заходів⁸⁰¹, а після їх невдачі – жорстких воєнно-силових дій.

Реалізація силового варіанту розв'язання конфлікту «Центр-республіки» видавалася консервативному крилу союзної партноменклатури досить

⁸⁰⁰ Дамаскин (Папандреу), митрополит Швейцарский. Религия и общество в современной европейской действительности / Православие на пороге третьего тысячелетия. – К., 1999. – С. 19.

⁸⁰¹ Що стосується СРСР, то з листопада 1990 року по листопад 1991 року було запропоновано і відхилено п'ять проектів нового Союзного договору.

обнадійливою з огляду на потужні ресурси військових структур та репресивного апарату. «Формами застосування військової сили мали бути воєнні акції із захопленням державних республіканських органів влади, демонстративні дії, військові маневри на території республік, терористичні акти проти лідерів національних та національно-демократичних рухів, здійснювані з метою дестабілізації ситуації та залякування населення, воєнна окупація та введення надзвичайного стану»⁸⁰².

Ця програма була реалізована спочатку в Грузії (де війська проти масового мітингу під національно-патріотичними гаслами були застосовані ще в квітні 1989 року), невдовзі – в Азербайджані (де в січні 1990 року відбулося введення військ в Баку під приводом припинення вірмено-азербайджанського конфлікту, але реально являло собою відверту каральну акцію, спрямовану проти Народного Фронту Азербайджану), через рік – у Литві та Латвії (з метою запобігти мобілізації національно-демократичних сил під гаслами боротьби з «імперією» та «окупантами» і обстоювання «національних інтересів»). Відтак, застосування військової сили викликало наслідки прямо зворотні очікуваним, різко посилило радикальні націоналістичні настрої, а республіканські партноменклатури остаточно втратили легітимність і довіру населення. Проведені референдуми проголосили відновлення державної незалежності колишніх суб'єктів федерації.

Політична криза, як відомо, закінчилася переростанням у воєнний переворот (путч) 19 серпня 1991 року, що був покликаний вирішити дві наболілі проблеми: усунути реформаторське прогорбачовське крило від влади та врегулювати конфлікт Центру з республіками. Провал путчу означав у тому числі і нищівну поразку союзного Центру. Від 21 серпня по 8 грудня 1991 року відбулося юридично-правове оформлення перемоги союзних республік, визнання їх незалежності та державного суверенітету з боку міжнародного співтовариства. А невдовзі потому спалахнули гострі збройні конфлікти на пострадянських периферійних територіях, вмотивовані зіткненнями національних та геополітичних інтересів.

Подібна парадигма розвитку конфлікту (як політичного протистояння центру-периферії) спершу мала місце і в Югославії у відносинах між федеральним центром (Белград) та Словенією. Нерівномірність економічного розвитку республік СФРЮ, територіальні проблеми, викликані штучністю проведених кордонів без урахування етнічного принципу, ускладнення зовнішньополітичного становища внаслідок самоліквідації Варшавського договору, а разом із тим геополітичної зацікавленості у збереженні територіальної цілісності СФРЮ, – різко прискорили дезінтеграційні процеси в Югославії⁸⁰³. Влітку 1991 р. конфлікт між Словенією і Хорватією та

⁸⁰² Перепелиця Г.М. Конфлікти в посткомуністичній Європі. Монографія. – К., 2003. – С. 107.

⁸⁰³ Буркут І.Г. Міжконфесійні та міжетнічні компоненти югославського конфлікту конфліктів / Конфлікти в суспільстві: діагностика і профілактика. – К. – Чернівці. – 1995. – С.253-254

центральною владою перейшов у збройну фазу і потяг за собою масштабні бойові дії, котрі втягнули у вир протистояння Сербію, Хорватію, Боснію і Герцеговину.

Яким чином ці процеси політичного розпаду, що відбувалися через багаточисельні конфлікти різного масштабу (між Центром і республіками, між географічно межуючими республіками, всередині республік між титульними націями і національними меншинами), відобразилися на процесах у релігійній сфері? Перебіг подій засвідчив, що у певній кореляції із зазначеними політичними трансформаціями легалізувалися і розвивалися соціально-релігійні конфлікти. Фактично в усіх збройних зіткненнях на пострадянському та югославському терені вагому роль відіграла релігійна складова⁸⁰⁴; відбувалося переплетення етнонаціонального, демографічного, політичного, релігійного та історичного чинників, що прискорювало і закріплювало формування конфліктної свідомості. Серед усіх перехідних країн, Росія та колишні югославські республіки продемонстрували «досить чітку ідейну еволюцію ворогуючих сторін у напрямі від комуністичної і соціал-демократичної ідеології – далі до націоналістичної та клерикальної»⁸⁰⁵.

Етнорелігійні розбіжності виразно проявилися у *Косовському конфлікті* (в результаті якого Белград практично втратив політичний, економічний і військовий контроль над Косовом, віддавши його долю в руки НАТО і ООН); *Придністровському конфлікті* (який призвів до ескалації бойових дій і збройного протистояння, в т.ч. терористичних актів і диверсійних заходів, що тривали фактично до липня 1992 року); *Грузино-абхазському конфлікті* (де етнорелігійний чинник був не тільки критерієм самоідентифікації та об'єднання абхазської еліти, а й важливим засобом її мобілізації у протистоянні панівній грузинській номенклатурі, боротьбі за власну політичну самостійність і національну самобутність). Відчуття історичної несправедливості, помножене на демографічні диспропорції, етнічну дискримінацію, релігійні відмінності стали могутніми джерелами формування конфліктної свідомості вірменського населення *Нагірного Карабаху* і самої Вірменії. Що стосується *Чеченського конфлікту*, який через свою тривалість і жорстокість роками притягував до себе увагу світової спільноти, то експлуатація релігійного фактору тут набула характеру продуманої і далекоглядної стратегії.

Військова інтервенція ваххабітів до Дагестану 1999 року (друга Чеченська війна) ставила за мету створення в перспективі Ісламської держави Дагестан. З цією метою були сформовані самопроголошені законодавчі ісламські органи (Ісламська шура Дагестану та шура мусульман Ічкерії і Дагестану), які мали утворити паралельну, альтернативну офіційній, владу на цій території. План воєнного вторгнення передбачав встановлення влади

⁸⁰⁴ Аж до гасел створення теократичної ісламської держави (боснійські та чеченські мусульмани).

⁸⁰⁵ Перепелиця Г.М. Конфлікти в посткомуністичній Європі. Монографія. – К., 2003. – С. 147-148.

ісламістів та окупацію тих районів Дагестану, де іслам мав найбільше поширення. Діяли кілька угруповань ваххабітів – Дагестанська повстанська армія Іمامу, Мусульманська кавказька армія, Миротворчі сили меджлису народів Ічкерії і Дагестану. Декларація про відновлення Ісламської держави Дагестан, ухвалена 10 серпня 1999 року, проголошувала джихад обов'язком кожного дагестанського мусульманина. Безумовно, Росія у 1999 році мала справу із набагато серйознішим противником, ніж у першій війні 1994-1996 рр. Хоча російська пропаганда називала збройні формування Чеченської республіки Ічкерія не інакше як «терористами» і «бандформуваннями», - федеральним силам фактично довелося воювати з озброєним чеченським народом (чисельність збройних сил складала 40 тисяч осіб, серед яких половина – фактично професійні військові, інші 20 тисяч – ополченці⁸⁰⁶).

Як показала історія, поєднання релігійного і політичного компонентів у контексті військово-політичної конфронтації може відбуватися двома шляхами: або через перетворення релігійної доктрини на військово-політичну програму («хрестовий похід», «джихад», релігійний тероризм інші різновиди священних воєн), або через свідоме насичення політики релігійними символами, риторикою й мотивацією. Саме останній вектор визначив напрями взаємодії релігії і політики під час війни в Югославії та Чеченських війнах. В обох випадках засадничі політичні прагнення набули сильного релігійного забарвлення: масову свідомість запалювали сакральні-політичні гасла «Священної Сербії», «береженої Богом Хорватії», «ісламської держави», «священної боротьби» з іновірцями, битви «Добра і Зла», Божих і диявольських сил. Насичена релігійна мотивація не лише засобом розпалювання ідейного протистояння, але й засобом легітимації політики геноциду, надає терористичним актам та етнічним чисткам сакрального виправдання⁸⁰⁷.

Сакралізація військово-політичних протистоянь призводить до великих людських жертв, руйнування священних об'єктів, зміни політичної, територіальної і конфесійної карти країни, головно, закарбовується в етнічній пам'яті черговим «геном нетерпимості» до іновірців, відсуває перспективи міжрелігійного діалогу, стає живильним ґрунтом для відтворення релігійної нетерпимості й конфронтації, які за відповідних умов знайдуть свій матеріалізований вияв. Окремих оцінок заслуговує діяльність духовенства, яке

⁸⁰⁶ Перепелиця Г.М. Конфлікти в посткомуністичній Європі. Монографія. – К., 2003. – С. 272.

⁸⁰⁷ Див.: Sells Michail A. The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia.- Berkeley, 1996. - P. 31; Mojzes P. Yugoslavian Inferno. - N. Y., 1995; Gehard F. Powers, Religion, Conflict and Prospect for Peace in Bosnia, Croatia, and Yugoslavia // Religion in Eastern Europe (REE). - Vol. XVI, № 5, 1996. - P. 1-4; Johnston Hank. Religio-Nationalist Subcultures under the Communists: Comparisons from the Baltics, Transcaucasia, and Ukraine. - Westport, 1994; Ramet Sabrina. Balkan Babel. Religion and Nationalism in Yugoslavia, 1992.

несе значну долю провини за ескалацію напруги і переростання конфліктів у збройну фазу.

По-друге. Руйнація централізованої політичної системи, розбудованої за умов тоталітаризму, об'єктивно зачіпає всі підсистеми відносин «влади – домінування» в інших сферах суспільства: національній, економічній, релігійній. Відбувається швидка ескалація кризи владних відносин, яка вражає практично всіх суб'єктів (і квазі-суб'єктів) політичної діяльності. Те, що за часів СРСР Церква, конкретніше – Російська Православна Церква – як безумовно домінуюча релігійна інституція на радянському терені, відіграла роль «привладного» суб'єкту «провладної» політики та політичного ресурсу (попри декларативне відокремлення від держави і систематичні утиски), не піддається сумніву. Останнє – було єдино можливим способом її самовиживання в тоталітарному середовищі. Окремої розмови заслуговує її роль як вагової політичної сили у Вселенському Православ'ї⁸⁰⁸. Не випадково, численні напруги внутрішньо церковного життя, передовсім конфлікти у сфері владно-церковних, ієрархічних відносин, ставали віддзеркаленням і продовженням конфліктів у відносинах міждержавних.

Здобуття державної незалежності з граничною гостротою поставило питання про статус православних Церков у цих країнах: автокефалія, що є у площині церковній аналогом державного суверенітету у площині геополітичній, в усі часи була точкою збігу релігійних та політичних зацікавлень⁸⁰⁹. Складнощі й перипетії отримання автокефалії більшістю помісних церков знайшли своє достатнє висвітлення в літературі. На великому історичному та емпіричному матеріалі доведено, що здобуття церквою повної канонічної незалежності вирішальною мірою залежало від політичного чинника, а отримання автокефалії сприймалося як опосередковане визнання самостійності держави.

Щодо тієї ситуації, яка склалася на пострадянському просторі, то в умовах сплеску національно-патріотичних настроїв і відцентрових процесів, протиріччя між політичною незалежністю республіки і канонічним підпорядкуванням Московському Патріархату найбільшої з діючих Церков – сприймалося як релікт проросійського впливу і політичного домінування. Найбільшою мірою це проявилось в Україні, Молдові, Естонії. (Причому для України, з її тисячолітньою історією Київського християнства, вкоріненими архетипами релігійної місіїності, а також сумнівними з канонічної точки зору обставинами перепідпорядкування у XVII ст. Київської митрополії, – це

⁸⁰⁸ Див.: Саган О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. – К., 2004. – С. 402-411, 477-499; Релігія і Церква років незалежності України. Монографія. За ред. А. Колодного. – К.-Дрогобич, 2003. – С. 116-117.

⁸⁰⁹ Насамперед це стосується православних Церков Грузії, Сербії, Болгарії, де набуття церквами автокефалії синхронізувалося зі здобуттям державності, а втрата державності зрештою призводила і до втрати автокефалії. В інших випадках (Греція, Московське царство, Румунія) роль державної влади у здобутті автокефалії була значно вагомішою, навіть вирішальною порівняно з роллю самих Церков.

питання видалося особливо хворобливим). Занепокоєння урядів новопосталих держав небажаним впливом зарубіжних церковних метрополій та намагання позбутися чинника нестабільності спонукало державну владу на дії, мало коректні в політичному та юридичному відношенні, не кажучи вже про канонічний бік справи. В цьому контексті варто зауважити таке: питання автокефалії (особливо в країнах, де православні історично становлять стійку і визнану більшість) є опосередковано питанням міри, територіального масштабу і легітимності влади над значним сегментом віруючого населення, а відтак – геополітичної влади. Тому, попри поширені умонастрої в релігієзнавчому середовищі, автор параграфу цілком погоджується з висновком В.Бондаренка відносно того, що утвердження статусу автокефалії для Православної Церкви «ніяк не може вважатися суто внутрішньо-церковною проблемою»⁸¹⁰. Інша річ, у який спосіб і якими заходами держава і політикум виявлятимуть свою зацікавленість у цьому питанні.

Позиція Московського Патріархату у відповідь на «автокефальні настрої» своїх церковних одиниць була однозначно негативною. Політика домінування над екзархатами та православними парафіями, збереження відвертого чи замаскованого контролю над ними, поставала продовженням патерналістських міждержавних відносин Росії з колишніми радянськими республіками. Так, надзвичайно жорсткою була позиція РПЦ стосовно України, що в короткий час розкололо Церкву і обумовило не тільки конфлікти між старими й новими церковними утвореннями (УПЦ МП, УПЦ КП, УАПЦ), а кризу всього православного середовища. Понад півтора десятиліття Україна залишається зоною напружених міжнародно-політичних відносин з Росією і вкрай гострих міжправославних взаємин. Категорична політика Московського Патріархату з приводу контролю над православними парафіями Естонії, яка призвела до тимчасового розриву молитовного спілкування між Москвою й Константинополем (лютий – травень 1996 р.), була віддзеркаленням російсько-естонських міждержавних відносин. З жодною серед колишніх радянських республік Російська Федерація не мала на той час таких напружених відносин, як з Естонією (згідно з опитуваннями громадської думки, російські респонденти в 1995 р. ставили Естонію на перше місце серед ворогів Росії⁸¹¹).

Показовою є діяльність священноначалія Білоруського екзархату РПЦ (чи не останнього «надійного оплоту» Московської Церкви у нових суверенних державах), котре суворо поборює навіть найменші натяки на сепаратизм і відцентрові тенденції⁸¹².

⁸¹⁰ Бондаренко В.Д., Єленський В.Є., Журавський В.С. Релігійне життя в Україні: стан, проблеми, шляхи оптимізації. – К., 1996. – С. 17.

⁸¹¹ Див. : Єленський В. Естонська криза Вселенського православ'я // Людина і світ. – 1996. - № 5. – С. 16-21; Reaching Reconciliation. Churches in the Transitions to Democracy in Eastern and Central Europe, Life & Peace Institute, Norway, 2000. - P. 135-148.

⁸¹² Див.: Митрохин Н. Православная церковь в Белоруссии // Русская мысль. – 1999. – № 4254-4255.

Єпископат і значна частина кліру РПЦ від початку 90-их років м.ст. постійно підкреслювали протиприродність розпаду СРСР і наполегливо обстоювали реінтеграцію східнослов'янських народів у якомусь єдиному державному організмі. Навіть через десятиліття після поділу Радянського Союзу і усвідомлення невідворотності цього процесу світовою спільнотою, Російська Православна Церква продовжує висувати проімперські завдання: об'єднати всіх православних під своїм проводом, придушити «лавиноподібну ходу інославно»; скасувати «самочинні автокефалії», протистояти «уніатським зазіханням» та «окупації»; опікувати і захищати православних у всьому світі.⁸¹³ За умов послаблення як офіційних, так і неформальних зв'язків між республіками колишнього СРСР, РПЦ все більше прагне перебрати на себе функції геополітичного регулятора і координатора. До медіа-мови були активно залучені поняття «канонічної території», «канонічного простору», «протидії неканонічним зазіханням». Спершу в незаконному вторгненні у «власний канонічний простір» була звинувачена Російська Православна Церква Зарубіжна, що почала відкривати у Росії власні парафії, а згодом і єпархії; пізніше – «неканонічні зазіхання» стали звинуваченням на адресу Румунської Патріархії (заснування Бессарабської митрополії у Молдові), Константинопольського патріархату (що прийняв під свою юрисдикцію Естонську Апостольську Церкву); невдовзі – українських церковних структур (УПЦ КП, УАПЦ, УГКЦ), причому територія України набула характеристики «канонічного безчиння та незатухаючих конфліктів»⁸¹⁴. Від початку нового тисячоліття аналогічні звинувачення множаться на адресу Римо-Католицької Церкви, яка у 2002 р. прийняла рішення про перетворення тимчасових «апостольських адміністратур», очолюваних єпископами, на постійні єпархії, на що РПЦ відреагувала негайно, засудивши дії Ватикану як вторгнення у канонічний простір. Помітний суспільний і міжнародний резонанс конфлікту зробив цю полеміку досить актуальною. Попри подолання гострої фази конфліктних стосунків, глибокого порозуміння і зближення між традиційними суб'єктами релігійно-церковної сфери на разі не відбувається. Навпаки, всіяко культивується «настороженість і навіть підозра щодо посягань тієї чи іншої Церкви на «канонічну територію»⁸¹⁵.

У кінці ХХ ст. потужні конфлікти у середовищі Вселенського Православ'я поступово формують два великі центри – Москву й Константинополь та, відповідно, два табори сателітів: промосковський (Церква Чехії і Словаччини, а також Сербська, Болгарська, Американська,

⁸¹³ Див.: Симаков Николай. Соблазн радикализма и раскола // Благодатный огонь. – 2007. - № 17; Derek Davis. The Russian Orthodox Church and the Future of Russia // Journal of Church and State. - Vol. 44, 2002 - P. 657-670.

⁸¹⁴ Холмогоров Е., Солдатов А. Каноническое пространство: принципы, идеологии, конфликты // Отечественные записки. – 2002. - № 6. – С. 26.

⁸¹⁵ Яроцький П.Л. Етноконфесійна толерантність – морально-етичний дискурс третього тисячоліття // Християнство і мораль. Науковий збірник. – К.-Тернопіль, 2001. – С. 90.

Грузинська і Польська Церкви) та проконстантинопольський (Східні патріархати, Румунська, Елладська, Кіпрська, Албанська Церкви)⁸¹⁶. Задавнене суперництво двох історичних православних центрів накладало виразний відбиток на перебіг модерних процесів у православному світі. Хтозна, чи не приведуть багатшарові релігійні конфлікти у нових суверенних державах до можливого зародження третього сектору світової православної спільноти (православні Церкви Македонії, Чорногорії, України, Естонії), який прагнути визначити і захистити власні геоконфесійні інтереси.

По-третє. Реальна та потенційна конфліктність суспільно-релігійних відносин безпосередньо залежить від системи державно-церковних відносин, утвердженої в різних країнах у період радикальних трансформацій, яка значною мірою визначає вектори взаємодії релігії й політики, релігійних інституцій і суспільства.

Український релігієзнавець В.Єленський, аналізуючи стан релігійних інституцій у країнах комуністичної Європи, підкреслював, що «відмінності між ними були істотнішими, ніж можна було сподіватися від політично споріднених режимів цих країн»⁸¹⁷. Дослідник виділяє 5 моделей релігійно-суспільного розвитку й державно-церковних відносин у центрально-східноєвропейських державах: секуляристський абсолютизм (Албанія); жорстке і антагоністичне відокремлення Церкви від держави; нерівноправний союз держави з Церквою більшості; ліберально-комуністичну та польську моделі. Всі зазначені моделі певним чином трансформувалися після повалення комунізму, причому в напрямку модернізованого відтворення тих типів релігійних культур, які були сформовані в цих країнах упродовж тривалого періоду.

Трансформація державно-церковних відносин та її більш або менш вдале законодавче закріплення стали живильним ґрунтом для конфліктних процесів, як всередині більшості перехідних країн, так і поза їх межами. Хворобливий пошук адекватної моделі відносин між державою і православними Церквами позначився на суспільному поступі Болгарії, Румунії, Македонії, Боснії та Герцеговини, Сербії, Хорватії, не кажучи вже про Україну. Хтозна, можливо шлях православ'я в останні два десятиліття був би легшим, якби воно, тільки-но позбувшись сервілізму перед соціалістичною державою, не піддавалося б звабам прислужувати черговій перехідній політичній та економічній владі⁸¹⁸.

Так, балканські суспільства переважно православної культури – Болгарія, Румунія, Македонія, Сербія, Боснія та Герцеговина, – реалізуючи історичні традиції, встановили особливі привілеї для православної Церкви

⁸¹⁶ Саган О.Н. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. – К., 2004. – С. 402.

⁸¹⁷ Єленський В. Релігійні інституції в законодавчому полі посткомуністичної Європи // Релігійна свобода: гуманізм і демократизм законодавчих ініціатив у сфері свободи совісті (міжнародний і український контекст). – К., 2000. – С. 24.

⁸¹⁸ Стефанов П.Г., архим. Имеется ли у христианства будущее? // Религиоведение. – 2005. - № 2. – С. 22.

(зокрема, у Болгарії, Македонії ці Церкви спеціально згадуються в Конституціях); вдалися до фактичних або навіть законодавчих обмежень діяльності релігійних меншин; відвели державі дуже вагомий роль у регулюванні проблем, пов'язаних з функціонуванням релігійних громад⁸¹⁹. В умовах складного соціально-економічного становища саме обставина привілейованості однієї з Церков та її патронату з боку держави на шкоду конфесійним меншинам (в тому числі, іно-конфесійним християнським та мусульманським), відіграла роль помітного конфліктогенного чинника. Виплеск релігійних почуттів та вимог релігійної свободи, поєднаний із політичними вимогами, став справжнім детонатором у розв'язуванні військового конфлікту на території Югославії. Дотепер цей регіон відзначений сильними негативними ксенофобними та релігієфобними емоціями, спрямованими проти інших націй та конфесій, які склалися історично, що робить проблемним і суперечливим розбудову цивілізованих державно-церковних стосунків.

Тип державно-церковних відносин, реалізований в Центрально-Європейському географічному регіоні, з урахуванням історичних традицій та особливостей розвитку країн, які складають «передовий ешелон» транзитних суспільств (і, по суті, вже подолали свою транзитність), включає: спеціальні угоди з Апостольською столицею (Польща, Словенія, Угорщина) або перелік «визнаних» релігій (Литва, Латвія, Чехія, Словаччина)⁸²⁰; випробувальний термін для реєстрації статутів незнаних релігійних організацій (Литва, Естонія); обмеження для громад, чий центри перебувають за межами країни (Естонія); в окремих випадках навіть фінансування визнаних Церков (Чехія, Словаччина, Східна Німеччина)⁸²¹. В цих країнах найбільш послідовно і легітимно вирішується проблема реституції церковного майна; здійснюється сприяння церквам у публічній, та міжнародній діяльності. На загал можна визначити, що рівень конфліктності в релігійно-церковній сфері в цих країнах порівняно низький.

Що стосується пострадянських країн європейського ареалу (Україна, Білорусь, Росія і Молдова), з бігом часу проступає все більша його суперечливість, невідповідність між задекларованими законодавчо і втілюваними практично принципами взаємовідносин Церкви і держави. З одного боку, закріплюється жорстке законодавче відокремлення Церкви від

⁸¹⁹ Див.: Сьомін С.В., Кальниш Ю.Г. та ін. Державно-церковні відносини: світовий досвід і Україна (історико-політичний аналіз): Монографія. – К., 2002; Luxomoore J. Eastern Europe 1995: A Review of Religions Life in Bulgaria, Romania, Hungary, Slovakia the Czech Republic and Poland, Religions, State & Society.- 1996, № 4. - P. 357-365.

⁸²⁰ Див.: Gagnere N. The Return of God and Challenge of Democracy: the Catholic Church in Central and Eastern Europe // Journal of Church and State. – 1993 - Vol. 35. - P. 859-880.

⁸²¹ Див.: Reaching Reconciliation. Churches in the Transitions to Democracy in Eastern and Central Europe, Life & Peace Institute. 0 Norway, 2000; Религия и закон. Конституционно-правовые основы свободы совести, вероисповедания и деятельности религиозных организаций. Сборник правовых актов. – М., 1996.

держави і відсутність прямого фінансування релігійних організацій з державного бюджету; безвиняткова рівність релігійних організацій перед законом; відокремлення Церкви від школи; гарантування свободи віросповідання і свободи релігії в суспільстві. З іншого боку, робляться постійні публічні реверанси політичної влади в бік православних Церков (аж до спроб створення державної Церкви та відродження патерналістської опіки з боку держави), триває практика втручання політичних органів та осіб у діяльність церковних інституцій, використання релігійного ресурсу у політичній боротьбі, латентна релігієзація освіти (через запровадження в межах світської освіти релігійно- і конфесійно-орієнтованих дисциплін), фактичне порушення принципів рівності релігійних організацій тощо.

Що стосується Росії, то перебігаючі тут процеси у державно-церковній сфері дають підстави говорити про «повзучу» клерикалізацію суспільства та відповідні зміни суспільної свідомості⁸²².

Згадані країни більшою чи меншою мірою були вражені гострими зіткненнями навколо проблеми відносин між державою (російською, українською, білоруською, молдавською) та релігійними інституціями. Спочатку дискусії, а згодом і політична боротьба фокусуються на питаннях законодавчого захисту історичної Церкви (церков), надання їй (їм) привілеїв і переваг у боротьбі з конкурентами; жорсткого обмеження діяльності нетрадиційних релігій та впливу закордонних релігійних центрів. Серйозній критиці піддається надмірна ліберальність законодавства про свободу совісті, прийнятого на «романтичній хвилі», що супроводжувала падіння комунізму; низька ефективність законодавчої, виконавчої та судової влади; недостатня розвиненість законодавчої бази, адекватної вимогам нинішньої релігійної ситуації в країні та у світі в цілому.

Наслідком цієї ідеологічної і політичної боротьби стає загострення відносин між релігійними інституціями, політичними суб'єктами різного гатунку та громадськістю, відродження авторитарних і «цезаропапістських» традицій, ескалація шовінізму та ксенофобії, а в практичній сфері – обмеження релігійних свобод.

По-четверте. Процес радикальних соціально-політичних трансформацій створює сприятливі умови для посиленої взаємодії релігії і політики, яка виявляється у двох споріднених і взаємозалежних тенденціях: політизації релігійних (міжконфесійних, міжцерковних, внутрішньо-церковних) відносин і релігієзації (в інших термінах – оцерковлення, сакралізації) політичної сфери. Мова йде про цілком конкретні процеси: прагнення певних політичних сил використати можливості та соціальну базу релігійних організацій для досягнення своїх партикулярних цілей, і зворотного прагнення релігійних

⁸²² Див. дослідження Інституту Європи Російської Академії наук щодо змін у ставленні до релігії в російській масовій свідомості, підтримку привілеїв РПЦ та скорочення прихильників рівності релігійних віросповідань // Релігійна панорама. – 2007. - № 3. – С. 33.

організацій та діячів зміцнити свої позиції та лобювати власні інтереси, спираючись на підтримку впливових політичних сил.

На вказані процеси вітчизняні науковці звернули увагу від самого початку української незалежності, а від середини 90-их років м.ст. проблема взаємодії релігії і політики стає предметом спеціальних релігієзнавчих розвідок і залишається в центрі уваги по сьогодні. Її різні аспекти знайшли своє висвітлення в працях М.Новиченка, О.Шуби, І.Кураса, М.Бабія, С.Здіорука, В.Бондаренка, А.Колодного, В.Єленського та багатьох інших⁸²³. Неодноразово зверталася увага на те, що у дезінтегрованому перехідному суспільстві для національних політичних сил, які обіймають найвищий статус у владній сфері чи орієнтуються на його досягнення, Церква виступає чи не найбільш привабливим ресурсом. Вона являє собою єдиний традиційний інститут, який в основному зберіг свою улаштованість, образ непримиренного опозиціонера комунізму, отримав найвищі рейтинги довіри від суспільства та авансовані соціальні очікування, до того ж є історично вивіреною засобом політичної, етнічної та ідейної мобілізації мас. Якщо взяти до уваги «глибоко ешелоновану структуру, надійну комунікацію, потужний ідеологічно-пропагандистський апарат, відпрацьований століттями механізм адаптації найскладніших соціально-політичних ідей до рівня буденної свідомості і трансплантації їх у суспільну тканину, харизму лідерів, яку не треба завойовувати, бо вона вже дана в таїнстві»⁸²⁴, то перетворення Церкви на об'єкт політичних зацікавлень ставало невідворотним.

Узагальнюючи напрацювання вітчизняних і зарубіжних науковців, можна визначити основні канали взаємопроникнення релігії і політики, кожен з яких здатен детермінувати релігійні конфлікти різного типу – від етноконфесійних до внутрішньо-церковних:

- ідеологічний взаємовплив: переплетення релігійної та політичної ідеології, що здатне употужнити як релігійну, так і політичну активність, стати дієвим фактором суспільної мобілізації (причому остання може бути спрямована і на соціально-конструктивні і на соціально-руйнівні цілі); використання релігійного чинника з метою легітимації політичних інститутів⁸²⁵; релігійна мотивація діяльності політичних лідерів і політичної еліти;

⁸²³ Курас І.Ф., Рибачук М.Ф., Кирюшко М.І. та ін. Релігія і політика в сучасній Україні. – К., 2000; Здіорук С.І. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття. – К., 2005; Християнство і проблеми сучасності. Науковий збірник. За ред. А.М.Колодного і П.Л.Яроцький. – К., 2000; Шуба О.В. Релігія в етнонаціональному розвитку України (політологічний аналіз). – К., 1999; Церква і політика: від президентських виборів 2004 до парламентських 2006 року. За ред. А.Колодного, М.Бабія та Л.Филипович. – К., 2005.

⁸²⁴ Єленський В.Є., Перебенесюк В.П. Релігія. Церква. Молодь. – К., 1996. – С. 33.

⁸²⁵ Див.: Fox J. and Sandler S. Quantifying Religion: Towards Building More Effective Ways of Measuring Religious Influence on State-Level Behavior // Journal of Church and State. - Vol. 45, № 3, 2003. - P. 562-563.

- розбудова певної системи державно-церковних відносин, яка розмежовує або, навпаки «накладає» одну на одну сфери повноважень держави і Церкви; встановлює межі і напрями діяльності церковних інституцій в суспільстві (в тому числі закордонних) та їх відносини з політичними інститутами; припустимість або неприпустимість делегування церкві політичних функцій;
- втручання духовенства, релігійних діячів у політичну боротьбу і, відповідно, втручання політичних лідерів, еліт, кіл у релігійно-церковні справи, міжконфесійні відносини з цілком певними прагматичними намірами, використання релігійного фактору у політичній діяльності;
- громадянські протистояння між прихильниками різних конфесій, що набувають політичного змісту; утворення партій, громадських рухів, організацій і об'єднань релігійно-політичного спрямування та включення їх до протиборства політичних сил⁸²⁶;
- формування національної самосвідомості, вплив на суспільну психологію і громадську думку; використання релігійного чинника в етнонаціональних відносинах, закріпленні національної, політичної й геополітичної ідентичності (в тому числі через поділ віросповідань та церков на традиційні і нетрадиційні, свої і чужі, національні та інонаціональні).

Кожен з перелічених процесів є небезпечним, передусім, тим, що здатен породити і значно радикалізувати міжконфесійні конфлікти. При цьому виникає загроза перенесення партійно-політичної та релігійної конфронтації на етнонаціональний ґрунт, що робить конфлікт затяжним, тривалим і загрозливим для національної безпеки; відсуває перспективи інтеграції суспільства на непевний час. Крім того, ці процеси нерідко виштовхують і політичних і релігійних суб'єктів поза межі правового поля, ведуть до відвертого порушення вимог чинного законодавства, ігнорування засадових конституційних та міжнародно-правових норм. Нарешті, за таких умов продукуються прояви нетерпимості не тільки до певних віросповідних напрямів, течій, але й взагалі до таких феноменів, як поліконфесійність, світоглядний плюралізм, свобода релігії, свобода совісті, що є атрибутивними ознаками цивілізовано улаштованого соціуму.

У соціально-конкретних обставинах українського суспільства, що живе в умовах алогічного перманентного виборчого процесу, релігійно-політичні відносини ставали подібними до відвертих ринкових стосунків, де політики створюють стійкий попит на підтримку релігійних організацій, чия паства – це солідний потенційний електорат, а церковні інституції «в обмін на голоси

⁸²⁶ Аналіз показує, що постсоціалістичні країни виявили найбільший потенціал у розвитку християнсько-демократичних партій і рухів та мусульманських // Див.: Курас І.Ф., Рибачук М.Ф. та ін. Релігія і політика в сучасній Україні. – К., 2000. – С. 15.

своїх прихожан вимагають від партійних лідерів (у разі успіху) гарантій по забезпеченню власних інтересів і потреб»⁸²⁷.

На жаль, про такий ймовірний вектор збігу релігії й політики, як вплив релігійної духовності на гуманізацію та етизацію політичних відносин, в реаліях більшості посткомуністичних суспільств годі й говорити. Перехідний період відзначений надзвичайно гострою внутрішньо-політичною боротьбою, яка генерує і закріплює стереотипи конфліктної свідомості і конфліктної поведінки. Разом із політичною поляризацією відбувається більш-менш виразний поділ і серед суб'єктів релігійних відносин на «праві» й «ліві», ліберальні та консервативні, прозахідні й антизахідні фракції та угруповання (насамперед у православних і в деяких католицьких церквах регіону). З іншого боку, це обумовлює наявність глибокої кризи поміж рівнями внутрішньо-церковної структури: ієрархією і кліром, кліром і мирянами, кланами церковного керівництва та переважної більшості вірних. Зрозуміло, що наслідком такої поляризації стає постійна напруженість соціально-релігійних та релігійно-політичних відносин та внутрішньо-церковні розколи. Політичні фронти розкрояли не лише суспільство, а й самі церкви практично у всіх країнах колишнього «соціалістичного табору».

У посткомуністичних Болгарії, Сербії і Румунії конфлікти всередині Православ'я набрали дуже великої потужності. Демократичні кола цих країн зажадали радикального загально церковного оновлення, зміни ієрархії, спокути за співробітництво із режимами Живкова, Мілошевича та Чаушеску. Так, протистояння нових антикомуністичних політичних сил із церковною ієрархією Болгарської Православної Церкви, призвело до церковного розколу і створення двох паралельних синодів. Православна опозиція не бажала мати нічого спільного з людьми, які «заплямували» себе служінням комуністичному режиму. Процеси розпаду Югославії втягнули у вир подій Сербську Православну Церкву. Патріарх та єпископи зайняли активну публічно-протестну позицію, відкрито опонуючи урядові і рецидивам тоталітарних методів управління. Втім, єдність православних не вдалося зберегти: македонське й чорногорське православні формування заявили про бажання усамостійнення, що зумовило жорсткі внутрішньо-церковні конфлікти. Хворобливі процеси відбувалися в Румунській Православній Церкві навколо її вищого керівництва, насамперед вимушеного усунення та повернення до влади патріарха Феоктиста. Румунська церква теж не минула драматичного розділення: одна шоста частка її священиків належала до найбільшого опозиційного угруповання в країні, третина єпископів виступала проти правлячого Фронту національного спасіння. В Україні відбувся не тільки політично зумовлений розкол, а й проявлялася тенденція до відносно

⁸²⁷ Стратегії розвитку України: теорія і практика. – К., 2002. – С. 160; Див. також: Церква і політика: від президентських виборів 2004 до парламентських 2006 року. За ред. А. Колодного, М. Бабія та Л. Филипович. – К., 2005; Релігійний фактор у виборах Президента України // Толерантність: сфера міжконфесійних відносин. Релігієзнавчий аналіз / Упорядник Л. О. Филипович. – К., 2004. – Вип. 2. – С. 63-73.

чіткого зрощення найбільших конфесій із ворогуючими політичними силами, що доклало перепон у процеси порозуміння і співпраці в релігійному середовищі.

Російській Православній Церкві вдалося уникнути масштабного розколу, але тривалий час надзвичайно хворобливими залишалися її стосунки з Російською Закордонною Православною Церквою, яка консолідувала навколо себе найпослідовні антикомуністичні сили різного гатунку (в тому числі промонархічні та націоналістичні). Крім створення паралельних юрисдикцій на території Російської Федерації, відбувся поділ й усередині Московської патріархії, і на рівні структурних церковних одиниць (єпархій, благочиній). Політична поляризованість російського духовенства охоплює і помірковане, і консервативне, і відверто чорносотенне, антисемітське крило.

При цьому слід чітко усвідомлювати, що міжцерковні та міжконфесійні конфлікти в Україні, Росії, Болгарії, Румунії, країнах Югославії тощо набули політичного забарвлення в кінцевому підсумку не через суб'єктивні зусилля і наміри політиків чи церковних діячів. І самі релігійні конфлікти, і об'єктивний процес їх політизації є відображенням і наслідком конфронтації різноспрямованих внутрішньо- і зовнішньополітичних орієнтацій населення. Щодо України, то тенденція до використання релігійного чинника у політичній боротьбі, спекуляція на релігійному питанні, цілеспрямоване політичне підігрівання міжконфесійного протистояння набули тут загрозливого розвитку.

Таким чином, перерозподіл сфер впливу, політизація, ідеологізація, інструментальне використання церков, «трансляція через них міфологізованих образів, як от «образу ворога»⁸²⁸ стають універсальними для транзитного ареалу причинами підвищеної конфліктності у релігійному середовищі.

Взаємодія й перетинання політики і релігії відбувається на кількох рівнях: на рівні політичної ідеології; на рівні буденної політичної свідомості; на інституціональному рівні; на рівні політичної діяльності тощо. Повторимо, що глибинною точкою збігу і політичних і релігійних інтересів є здійснення влади (світської чи духовної, а то й обох), підпорядкування своєму впливові якомога більшої частини громадян, а також легітимація цього підпорядкування і цієї влади. За умов суворого відокремлення Церкви і держави, розмежування в суспільстві релігії і політики, останні перетворюються на соціальних суперників, чиє протистояння може змінювати форми, включати тимчасові поступки і союзи, але реально нікуди не зникає, зберігаючи свою конфліктогенну природу⁸²⁹.

⁸²⁸ Головащенко С. Нова культура релігійного життя як культура миру // Релігійна свобода. Науковий щорічник. – 2005. - № 9. – С. 57.

⁸²⁹ Про неминучість конфлікту Церкви і держави вже не одне століття міркують і богослови, і політики. Див: Колсон Ч., Сантілі Вон Е. Конфлікт Царств. Погляд зсередини на політику, владу і церковну кафедру, вартий роздумів і уваги. – Черкаси, 2004.

Спектр політичних сил, зацікавлених у використанні релігії, так само як і спектр конфесійних утворень, які мають стійкі зацікавлення в політичній сфері, залишається дуже широким. Вже знані форми релігійно-політичної взаємодії (утворення релігійних партій, особисте втручання політиків у життя церков і парафій; сприяння доступу релігійних організацій до державних мас-медіа; залучення священнослужителів до участі у політичних подіях; сприяння окремим конфесіям з боку місцевих органів влади; здобування благословення чи схвалення Церкви для політичних дій; демонстративне відвідування служб Божих, храмів і молитовних будівель й таке інше⁸³⁰) вочевидь будуть поповнюватися й надалі. Безумовно, що використання релігійних інституцій для реалізації певних політичних проектів здатне обумовити нові розколи і закріпити ті, що вже сталися. Можна (і напевне варто) застерігати з приводу такого неадекватного «інструментального використання Церкви», вимагати створення належних умов для здійснення Церквою «історично і суттєво притаманної їй місії»⁸³¹. Проте типовість зазначених процесів у постсоціалістичних країнах свідчить про таке використання як певну стійку тенденцію, притаманну перехідному періоду.

По-п'яте. Конфліктогенність політичної сфери, її здатність каталізувати конфлікти у всіх інших соціальних сферах, стала зворотнім боком успіхів у становленні демократії, які на посткомуністичному терені дійсно були вражаючими. За кілька років країни пройшли шлях, на який західним демократіям знадобилися століття, і цей шлях не міг бути не обтяженим спотвореними формами. Фактично кожен вектор перетворення політичної сфери – стрімке становлення багатопартійності й інституту опозиції, альтернативні й змагальні вибори, реалізація основних демократичних прав і свобод, плюралізм ідеології та інформації, подолання зовнішньо-політичної ізоляції індивідів і груп, становлення громадянського суспільства – супроводжувався неправовими й деструктивними явищами і конфліктами.

В умовах лібералізації релігійного життя вихід на суспільну арену нових конфесій, в першу чергу тих, що були витіснені в «катакомби» тоталітарним режимом, але зберегли свою знаність і затребуваність, об'єктивно означав початок доби міжконфесійних протистоянь. Вимоги повернення колишнього статусу в суспільстві, реституції майна і культових споруд, матеріального і морального відшкодування, переділу «канонічних територій» стали «перевіркою на міцність» для новостворених демократій.

Понад те, політичний дозвіл на діяльність закордонних зарубіжних центрів, активну місіонерську практику, функціонування нетрадиційних культів став правовою підвалиною міжконфесійної конкуренції за вплив на населення і розширення власної соціальної бази. З огляду на те, що традиційні Церкви різко негативно поставилися до «прибульців» і кинулися обороняти

⁸³⁰ Курас І.Ф., Рибачук М.Ф., Кирюшко М.І. та ін. Релігія і політика в сучасній Україні.– С. 69.

⁸³¹ Релігія і Церква в контексті реалій сьогодення. За ред. А.Колодного. – К., 1995. – С. 22.

«власні рубежі», стали невідворотними систематичні міжконфесійні та релігійно-суспільні конфлікти, зростання соціальної напруги і суспільне розчарування у надіях на конструктивну і державотворчу роль Церкви.

По-шосте. Вагомі суспільні наслідки мала зовнішньополітична орієнтація нових незалежних держав. Фахівці з проблем національної безпеки, міркуючи над вибором векторів зовнішніх зацікавлень та міжнародної активності, вводять терміни «первинної» та «вторинної зовнішньополітичної соціалізації» нових незалежних держав⁸³².

Первинна соціалізація базується на двох чинниках: географічній близькості до тих країн, що бралися за взірець, та меркантильних інтересах пошуку довготривалого економічного донора. Так, країни Центральноєвропейського регіону орієнтувалися на розвинутих Західних сусідів, Прибалтика – на держави Північної Європи, Білорусь і Вірменія трималися чіткої проросійської перспективи, Україна й Молдова у силу цивілізаційної невизначеності мали дуалістичну орієнтацію - на Захід і Росію, республіки Центральної Азії та Азербайджан зробили ставку на Туреччину, вбачаючи в ній успішний приклад поєднання традиційних східних цінностей та західної модернізації.

Якщо процес первинної зовнішньополітичної соціалізації вже відбувся, то процес вторинної соціалізації тільки розгортається і полягає в уточненні національних інтересів на основі цивілізаційної близькості та вибору довгострокових стратегічних орієнтацій⁸³³. Тут на разі увиразнилися два альтернативні напрями - євроатлантичні інститути (ЄС і НАТО) та Росія.

У цьому контексті важливою складовою вибору геополітичних орієнтацій постає релігійна і конфесійна ідентичність, проблема її збереження і захисту. Спираючись на дані соціологічних досліджень, відомий російський філософ Н.Мотрошилова доводить, що лише незначна частина населення держав, які втягнуті в процеси інтеграції та глобалізації, сприймає «космополітичні цінності», тоді як переважна більшість – ідентифікує себе з локально-регіональними національними цінностями й орієнтирами⁸³⁴. Відповідно до цього, значної актуальності набуває не тільки конфесійна визначеність і релігійна спорідненість населення перехідних країн з «державами-орієнтирами», а й вся сукупність міжконфесійних відносин і конфліктів, ескалація яких в глобалізованому світі вже не є питанням часу і простору.

Посиленню ризиків релігійного конфлікту сприяє також проживання на території країни національних і релігійних меншин, які, опираючись асиміляції чи маргіналізації, намагаються у будь-який спосіб захистити і зберегти свою

⁸³² Федуняк С.Г. Європейські виміри безпеки на пострадянському просторі. Формування інтегрованої системи безпеки Заходу і Нових незалежних держав – Чернівці, 2005. – С. 143.

⁸³³ Там само.

⁸³⁴ Мотрошилова Н.В. Идеи единой Европы: философские традиции и современность. Ч.1. // Вопросы философии. – 2004. - № 11. – С. 3.

ідентичність. Вони дійсно здатні слугувати провідником напруженості, джерелом якого є події на їх історичній батьківщині або спорідненими етнічними групами та діаспорами в зарубіжжі.

Оскільки релігійні конфлікти є помітним дестабілізуючим чинником суспільного життя, остільки за своїми наслідками вони можуть нести реальну загрозу національним інтересам і національній безпеці держав і регіонів, стати причиною серйозних кризових явищ у зовнішніх стосунках. Держава не може обминати їх увагою, потураючи загрозам і проблемам, які хвилюють мільйони вірян. Тому релігійні конфлікти, з одного боку, з необхідністю набирають політичного виміру і змісту, а з іншого – стають об'єктом втручання з боку політичних суб'єктів. Ступінь, кваліфікованість і ефективність такого втручання – питання надто серйозні; будь-які помилки наближують небезпеку загострення релігійних протистоянь.

В умовах сучасних транзитних країн, де досі зберігається високий рівень політизованості різних сфер життя, а значна частина населення орієнтується на релігійні цінності, розраховувати на ізолюваність церкви від політики – марна справа. За висновком відомого українського релігієзнавця С.Здіорука, сьогодні може йтися «лише про мінімізацію деструктивного впливу політики на релігію, за якої конфесійні проблеми повністю не розчинялися б у суспільно-політичних, а самі церкви не перетворювалися на політичні організації»⁸³⁵.

3. Християнські чинники в долі демократії

Християнство та демократія в добу постсучасності, тобто критично-історичного філософського та теологічного ревізіонізму, виявляють всю повноту та неоднозначність зв'язків. Те, що раніше видавалося очевидним – позитивна спорідненість християнської віри та демократичних форм соціального життя - втрачає довіру. Справа не тільки в очевидній кризі обох, але й у взаємному розчаруванні та навіть *ressentiment*.

Спроби вивести генеалогію спільної кризи вказують на неможливість відмежування історичних ліній, а відтак актуальним завданням є не так критика демократії чи християнства в їх окремоті, як з'ясування характеру їх зв'язків, причин невдачі спільного проекту, недовершеності їх синтезу. Класичні праці М. Данилевського, О. Шпенглера, А. Тойнбі були спрямовані на критику західного християнства. Сучасні ж філософи постхристиянської доби, розібравшись з християнством, обирають предметом деконструкції ті демократичні форми, що сформувались на християнському Заході і в непрямий спосіб донині продовжують виконувати роль християнського суспільного вчення.

⁸³⁵ Здіорук С.І. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття. – С. 444.

Мало хто всерйоз, без постмодерністської іронії, осмислює нині той факт, що на синтезі християнства та демократії досі тримається світова цивілізація, а тому навіть теоретичні закиди проти їх діалогу та синтезу ставлять під загрозу єдність світу, точніше - історично складені міжрелігійні та міжкультурні відносини. В українській науці доленосні для цивілізації взаємини християнства та демократії найбільш всебічно та ґрунтовно досліджувались групою Ю. Пахомова, С. Кримського, Ю. Павленка. Змістовне дослідження закономірностей розвитку громадянського суспільства, здійснене А. Карасем, дозволяє визначити зокрема роль християнства в соціальному житті, участь Церков у побудові громадянського суспільства [Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях. — К., 2003]. Загальні тези названих теоретиків цивілізаційного процесу і демократії мають знайти і релігієзнавчі експлікації, зважаючи на особливу роль християнства та демократії для культурно-духовного та соціально-політичного дискурсів мислячої, проєвропейської спільноти України. Християнство, як духовний вибір нації, і демократія, як форма самоорганізації суспільства, передбачають й підтримують одне одного. Прикметно, що для прибічників демократії це не завжди є очевидним, проте критики демократії неминуче зачіпають і Західне християнство. Для них вони є однопорядковими явищами.

Те, що було поєднане протягом майже двох тисячоліть, навряд чи варто розривати сьогодні. Проте доцільно передивитись природу та типологію їх зв'язків, виходячи із багатого історичного досвіду. Отже, метою наших роздумів буде обґрунтування нерозривності-незлитності християнства та демократії в історичному та теоретичному аспектах.

Історичний досвід світової цивілізації доводить невинуватий характер демократії як ідеї та соціальної форми. Ця теза свідомо ставиться в опозицію думці С. Гантінгтона про унікальність Заходу з його антично-християнською демократією. Можна казати про унікальність умов виникнення демократії, своєрідність її певних форм, але не можна назвати унікальною традицію, що домінувала в ойкумені, а потім і в глокальному (*glocal* – поєднує глобальний та локальний рівні) всесвіті дві тисячі років.

Християнство виникає в імперії, але ця імперія адаптувала багато демократичних традицій ранньої античності, зберігши ініціативу та соціальний потенціал громадян, право висловитись, можливість вірити або не вірити. Взагалі то, немає прямого та необхідного зв'язку між демократією та релігійною свободою. В історії людства часто саме імперії дивували релігійним плюралізмом – Вавілонська, Персидська, Македонська, Римська. Однак дуже швидко і непередбачувано часи свободи змінювались переслідуваннями іновірних, адже права ґрунтувались не на кодифікованому праві, а на милості й рівні особистої духовної культури імператора.

Завдячуючи давнім грекам прикладами демократії, що відбулась (в тому й полягає унікальність Західної демократії, що вона стала соціальною реальністю, зійшла з неба на Землю), ми маємо сказати і про універсальність

демократичних ідей, які витали у повітрі, пробивались скрізь, але зникали, так і не народившись, не перетворившись на соціальну плоть та кров.

Насправді, демократія починалась з інтуїції поетів, генія мислителів, екзальтації пророків - з колективної культурної пам'яті народу як такого, незалежно від історико-географічного ареалу його життя. Демократія є вродженою ідеєю, колективним архетипом золотого віку людства, його едемської простоти та свободи, коли людина жила з Богом в саду, не будувала міста, не засновувала царства, з їх складною соціальною структурою.

Демократія має безперервну лінію в історії, яка йде від античності до сьогодення. З моменту виникнення в умовах імперії християнство стало вираженням багатьох демократичних ідеалів та цінностей, звісно, надаючи їм власного наповнення. Навіть такі самодостатні держави, як середньовічна Венеція, жились християнськими ідеями плюралізму та демократії. За доби Ренесансу християнство читали крізь демократію, і навпаки. Ніщо не зникало нікуди і з пустоти не виникало, мали місце різні типи культурних, соціальних, релігійних, політичних синтезів. Ніхто не заперечував християнські витoki демократії, навіть «титани Відродження», як їх називали в радянській історіографії, лише додавали елементи античності і спробували дати власні інтерпретації антично-християнському синтезу.

Ренесансний розквіт культури – і духовної, і політичної – був перерваний Реформацією, яка поставила на порядок денний теолого-політичні проблеми. «Осінь Середньовіччя» реформатори пропонували перетворити на весну Нового часу, оновити історичний час, підтримати паростки нового – національних рухів і держав, капіталізму і його творців, реформованої церкви та її союзу з новою владою.

Реформація дала життя новим історичним силам – людям чистого капіталу і чистої влади, вільним від попередньої доби та її ідеології, але втримати контроль за ними не змогла. Реформатори, які закликали Церкву до чистої віри – без політики та бізнесу, тим самим підтримували чисту політику та чистий бізнес – без віри обов'язкової, примусової. Але надії реформаторів на те, що демократія та капіталізм вільно та свідомо оберуть своєю основою реформоване християнство і будуватимуть нове суспільство на ньому, в історичному масштабі не справдилися.

Громадський союз, або колективний договір чистої політики та чистої економіки з чистою вірою, не відбувся. Більшість людей обирали віру **або** суспільні справи, не замислюючись над соціально-богословськими апоріями. Це можна було б назвати невдачею реформаторів, якщо не зрозуміти, що іншого і бути не могло – акцент на особистому виборі і свободі передбачав відмову так само, як і прийняття. Розподіл суспільства на тих, хто обирав віру **та** демократію і тих, хто обирав віру **чи** демократію з тих пір став визначати динаміку західного християнства. Цей вибір був вільним і свідомим й став серйозним випробуванням для демократії, що народжувалась з християнства і вже виходила з його опіки.

Наступним іспитом для християнської демократії стали питання: Чи дати волю новій, секуляризованій демократії? Чи поступитися місцем новим силам? Чи визнати остаточне розмежування віри та політики, яка перестала бути чистою і стала на місце релігії, стала політикою релігійною? Залишатись демократичним в християнському сенсі значило визнати названі зміни і навчитись жити у меншості, жити у світі плюралістичному.

Таким чином, монополія християнства на демократію зберігалась до Нового часу, коли формується простір суспільно-політичного, виникає суспільство як суб'єкт, індивідуалізм як соціальна доктрина, секуляризація як політична програма. Християнство, яке завжди мало усвідомлювати свою інакшість щодо панівного соціального ладу, опинилось на маргінесі суспільства і сповна відчуло забуте відчуження.

Соціально-філософська думка того часу вдало перекладала християнські духовні основи демократії на мову секуляризму, залишаючи від цілісного суспільного вчення лише етичні та прагматичні орієнтири. Після релігійних війн здавалося, що наступить «вічний мир», якщо політика буде керуватись принципом ефективності, якщо *realpolitik* витисне залишки релігійного фанатизму, а разом з ним і будь-якої релігійної аргументації.

Християнство, яке слугувало основою середньовічного суспільно-політичного ладу, розглядалось як його пережиток. Пафос «відокремлення» Церкви від держави та освіти панував в суспільстві і підтримував парад інших автономій різних сфер життя від церковного впливу - науку, культуру, політику.

Зрештою, автономія всіх від всіх стала загрозою для існування самого суспільства. Наприкінці експерименту з секуляризації та автономізації людина залишається на самоті. Демократичне суспільство, побудоване на єднанні індивідуальних воель і спільного блага, по мірі автономізації породжує небачене донині відчуження. «Розумний егоїзм» закінчується атомізацією суспільства, розбалансуванням соціальної системи. Відсутність етичного консенсусу, відповідальності за іншого і всіх в сучасній філософії пов'язується з втратою Присутності, занепадом соціального метафізики, репрезентантом якої виступало християнство.

Соціальні філософи констатують, що Західна демократія втомилась бути на самоті (А. Глюксман) і не може довго підтримувати існування за рахунок комунікації та конструювання з власного соціального матеріалу «того ж самого» (Ж. Бодрійяр). В той самий час в християнстві накоплений величезний смисловий потенціал для заповнення порожнечі старіючих соціальних форм.

Християнство переживало різні культурні та політичні системи і виробило навички виживання та адаптації в кожній з них. Класичне тринітарне богослов'я добросусідства закладає ідейну основу для реконструкції демократії. Сучасне католицьке соціальне вчення та протестантські теологічні підходи конкретизують концепт «єдності у різноманітті» згідно нових викликів і загроз демократії. Західне богослов'я об'єднує критичне, а водночас і лояльне ставлення до демократії. Усвідомлюючи кризовий стан та вичерпаність секуляризованої демократії, теологи працюють над вдосконаленням існуючих

форм та формуванням оновленої парадигми. Більше того, теологія адаптувала для Церкви саме демократичні способи організації спільного життя та взаємодії з суспільством.

Що цікавить християн у демократичному спадку? По-перше, досвід демократії як народовладдя, прямого управління, підзвітності влади простому люду, тісного та прямого зв'язку вищого рівня влади з нижчим рівнем мас. Подібні схеми реалізуються в певних типах церковної організації. По-друге, демократичний тип суспільного устрою, коли більшість домінує згідно з вибором всіх, але меншість почувасться захищеною, активною, відповідальною, «своєю» в тому ж самому суспільстві, яке наче обрало «інших». Даний тип відносин більшості та меншості дозволяє християнським спільнотам почувати себе захищеними в полірелігійному суспільстві. По-третє, плюралістичний тип соціальної картини світу, в якій є місце різним і право бути рівним. Цей тип організації соціального простору вимагає толерантності та забезпечує соціальну онтологію релігійної свободи. По-четверте, фундаментальне право на внутрішній вибір, свобода совісті, непорушна духовна приватність. По-п'яте, елементарне право висловитись, бути почутим і сприйнятим з повагою в будь-якому разі; адже в демократії поважається не правильна точка зору, а саме право мати позицію (будь-яку, але із врахуванням інших) і мужність її обстоювати. Насамкінець, можливість своє висловлювання втілити в життя, **реальна** можливість проєкції власної думки в соціальну дію, коли демократія сповідується не словом **або** ділом, але словом **і** ділом. Вільний та легкий перехід слова в діло (і навпаки) є ознакою демократичного дискурсу і привертає увагу християн, для яких віра та добрі справи, істинне вчення та сумлінна праця є нерозривними.

Поєднання християнства та демократії може й має бути різноманітним і різновимірним. Маємо підстави говорити про **християнські виміри демократії**, тобто про певну типологічну, історичну, культурну спорідненість християнської віри і демократичних соціальних форм. Як було показано, історична доля християнства та демократії донині є спільною, проте типи і форми відносин продовжують змінюватися.

Християнські виміри демократії у вигляді соціальної структури та соціальної дії завжди присутні в суспільному житті європейських країн, адже більшість населення залишається християнською і визначає політику відповідним чином. Водночас на тлі демографічної кризи конче актуальними стають виміри ідейні, концептуальні, програмні – чи зможе християнство постхристиянської доби знов взяти на себе відповідальність за секуляризовану демократію й оновити її.

Хочеться сказати і про зовсім прості, на перший погляд, поєднання християнства та демократії – про християнську демократію та демократичне християнство. На сьогодні **християнська демократія** постає як політичний бренд, позбавлений власне християнської основи. Так, релігієзнавцям, а тим паче електорату Німеччини і навіть України, цікаво було б почути, що саме

християнського мають політичні утворення типу ХДС, що християнського містить «християнська демократія».

Між тим християнська демократія може стати потужним ідейним рухом, якщо запропонує нове наповнення, актуальну перспективу для демократичних або транзитних суспільств. Перспективи християнської демократії залежатимуть від перспектив **демократичного християнства**. Християнський вплив на демократичні процеси залежатиме від того, наскільки саме християнство здатне бути демократичним, протистояти внутрішнім спокусам тоталітаризму та закритості, тенденціям стагнації, богословській та внутріцерковній кризі.

Концепт демократичного християнства актуалізує історичний досвід здорового індивідуалізму, вільного братства, спільноти, рівності всіх перед Богом, євангельської простоти, соціальної солідарності. Розчарування європейців у демократії прогресує на тлі церковної кризи, що дозволяє зробити припущення: якщо церква буде здатна на нову реформацію і повернення до апостольського образу, вона може стати цікавою для постхристиянського суспільства. У демократії немає внутрішнього ресурсу для оновлення, суспільство доби «пост» виснажене на власні, секуляристські концепти. Отже, нове життя для демократії пов'язане з трансформаціями християнства.

4. Зміни державно-конфесійних відносин в їх сучасному світовому досвіді

Актуальність проблем державно-конфесійних відносин як в українському, так і світовому контексті є сьогодні очевидною та екстраординарною в теоретичному і практичному вимірах. І хоча проблематика відносин держав й інституалізованих конфесій (які є суцільними на їхніх територіях) не позбавлена уваги релігієзнавців, юристів, політологів, теологів, вона й нині залишається надзвичайно тематизованою в науковому дискурсі⁸³⁶.

Державно-конфесійні відносини, як важлива складова архітекtonіки суспільних відносин, їх генезис, а головне – їх призначення й практична цінність є однією із давніх проблем історичного, соціально-культурного розвитку людства. Вона, якщо можна так висловитися, в історичному вимірі

⁸³⁶ Див.: Государство и религиозные организации (административно-правовые вопросы) – Алматы, 2002; Виллем Жан-Поль. Європа та релігії. Ставки ХХІ-го століття. – К., 2006; Державно-церковні відносини в Україні у контексті сучасного Європейського досвіду. Зб. наук. матеріалів. – К., 2004; Робберс Г. (сост.) Государство и религия в Европейском Союзе. – М., 2009; Залужный А.Г. Право. Религия. Закон. – М., 2002; Бабій М. Державно-конфесійні відносини: сутність, проблеми // Науковий вісник Чернівецького у-ту. Вип. 163-164. – Чернівці, 2003.

постає своєрідною константою наукового й теологічного дискурсу. Ця проблема була й сьогодні залишається складною за своїм змістом, діалектикою і формами вияву, а також фактором, який у функціональному вимірі є важливим і необхідним у площині реалізації свободи совісті й свободи релігії, а конкретніше – свободи буття релігійних організацій. Тобто, гармонійні відносини між державою й релігійними інститутами – це суттєва складова гарантій дотримання означених фундаментальних прав людини, її захист від усіх форм переслідування на ґрунті релігії.

В даному аспекті зауважимо, що відносини між державою й релігійними організаціями (Церквами) в історичному прочитанні мають свою «біографію», свої етапи розвитку й певних трансформацій, змін, а також власні, зокрема в площині конкретної держави, принципи їх побудови, форми, види (моделі) та структуру, рівень і характер взаємодетермінації.

Це є вельми важливим у контексті методології дослідження й аналізу суті різних типів (моделей) державно-конфесійних відносин, їх універсальних і специфічних модусів формування й функціонування. Означене є визначальним при експлікації трансформацій відносин держави і релігійних організацій в площині сучасного світового досвіду. Істотною тут постає також необхідність вияву найбільш характерних змін, які відбулися або ж мають місце сьогодні в країнах постсоціалістичного простору, США, Західної Європи, окремих мусульманських країн, зокрема через аналіз конституційних, інших законодавчих актів, змін, характерних для такого роду документів, у тому числі й міжнародних, а головне – їх практичного втілення.

У цьому зв'язку маємо за необхідне зацентрувати увагу на тому, що системотвірними суб'єктами державно-конфесійних відносин постають держава й інституалізовані релігійні організації.

Зауважимо ще раз, що держава і релігія – це соціальні явища, які тісно пов'язані й постійно взаємодіючі. Саме ці два суспільні інститути відіграють особливу, притаманну їм функціональну роль у бутті соціуму і передовсім у житті людини: «Пункт зустрічі між Церквою і Державою – це людина, яка є водночас об'єктом впливу і Церкви (релігійної організації – М.Б.) і Держави»⁸³⁷. Це важливо мати на увазі в аспекті осмислення корелятивного взаємозв'язку, стану, характеру, типу відносин держави й релігійних організацій з рівнем свободи совісті та свободи релігії в сучасному суспільстві.

Тріада «суспільство-держава-церква» постає у своєму сутнісно функціональному вимірі як певна система взаємодій, інтеграції загального й особливого, а в сумарному аспекті – як «умова індивідуальної свободи», зокрема й свободи совісті та свободи віросповідання. До речі, означене тематизовано в аспекті осмислення змін, які відбулися в системі державно-конфесійних відносин у багатьох країнах світу, зокрема в Європі.

Маємо взяти також до уваги, що в дуалізмі держави й релігійного комплексу (в його конфесійних, інституційних виявах) чітким є «вододіл між

⁸³⁷ Див.: Мудрий Софрон. Публічне право Церкви і конкордисти. – Івано-Франківськ, 2002 – С. 23

релігійною істиною і політичною ідеологією», який у своєму історичному розвитку виявляє себе в нейтральності держави щодо релігії і свободі віри для громадян. Відтак принцип розділення політичного і релігійного можна розглядати як реальну можливість для індивіда, всупереч усім політичним і соціальним детермінантам, виявляти свою суб'єктивність, свою свободу совісті.

Відтак повторимо ще раз: діалектика взаємовідносин держави й релігійних організацій безпосередньо корелюється з рівнем і ступенем, якісними параметрами практичної реалізації свободи совісті, свободи буття релігії. У цьому зв'язку варто зауважити, що будь-яка спроба абсолютизації складових означеної діалектики завжди поставала серйозною перешкодою реалізації свободи релігії, в т.ч. й свободи Церкви⁸³⁸. Це засвідчують, зокрема, факти дискримінації релігійних спільнот з боку держави на Середньому Сході, у Франції і Сербії⁸³⁹ і свобода буття релігійних організацій.

Державно-конфесійні відносини у своєму понятійному сенсі характеризують цілісну, функціонуючу систему (історично, політично, соціально детерміновану) різного рівня взаємозв'язків, принципів, форм взаємодії в суспільному просторі двох основних суб'єктів – державних (владних) інститутів та інституалізованих релігійних спільнот (конфесія, церква, релігійна організація, релігійний центр, релігійна громада тощо). Інакше кажучи, в даному понятійному контексті означені відносини відображають рівень, глибину взаємин влади й релігійних організацій, ступінь, динаміку їх взаємодії та інтеграції або дезінтеграції, співпраці, партнерських зв'язків у соціально-екзистенціальному вимірі.

Незважаючи на те, що за своєю суттю державно-конфесійні відносини є консервативними, тісно пов'язаними з традиціями тих чи інших країн, вони разом із тим у певні історичні періоди в конкретних країнах виявляють свою динамічність, чітку тенденцію до змін, узалежнених від цілого ряду об'єктивних і суб'єктивних чинників.

Йдеться про:

а) глобалізаційні трансформаційні процеси, новації в усіх сферах буття людей, певні кризові явища, притаманні світу сьогодні й, зокрема, окремим державам у контексті релігійних змін;

б) релігійний плюралізм, який постав нині важливою характеристикою релігійного життя. Монорелігійний контекст буття людей в сучасному світі практично відсутній. Саме поняття «релігійний плюралізм» характеризується не лише наявністю поліконфесійного (релігійного) різноманіття, множини «форм вияву релігійних почуттів», шляхів до пізнання Бога і до спасіння, а, що особливо важливо, постає як певний стан буття релігій в суспільному просторі,

⁸³⁸ Див.: Козловський П. Общество и государство: неизбежный дуализм. – М., 1998. – С. 18-19

⁸³⁹ Див.: Фотре Вили. Религиозная нетерпимость во Франции и Бельгии // Религия и право – 2008. – №3. – С. 20-21

в якому відсутній монополізм конкретного віросповідання, при визнанні кожним з них своєї релігійної парадигми «найбільш істиною».

В аспекті досліджуваної проблеми державно-конфесійних відносин ми беремо до уваги активний процес урізноманітнення релігійної карти світу. Він особливо характерний для країн Західної Європи, постсоціалістичного простору, зокрема й України. Відчутним є поглиблення диференціації християнських, мусульманських, буддистської конфесій, появи нових релігійних утворень. Відзначимо, що сучасні концепції державно-конфесійних відносин обов'язково враховують «факт плюралізму», процеси поліконфесіоналізації соціуму, розмаїття релігійних переконань.

При цьому береться до уваги, що релігійний плюралізм не нівелює сутність, своєрідність віросповідних матриць, культової практики конфесій: вони постають як певні маркери смислового кордону між ними. Цей принцип відноситься і до сфери вирішення організаційно-структурних проблем буття конфесій. Ця сутнісна своєрідність виокремлює будь-яку конфесію в її інакшості, в її ексклюзивності. Поза сумнівом принцип конфесійного ексклюзивізму безкомпромісно заперечує (відкидає) будь-яке втручання у внутрішню царину релігійного буття як інших віросповідань, так і владних чинників. Це – суверенна сфера конфесій. І сьогодні концепції державно-конфесійних відносин більшості держав світу враховують цей важливий принцип. В означеному аспекті гострою постає проблема для багатьох країн, зокрема Європи та Азії, збереження національної ідентичності, культурних традицій, що потребує внесення серйозних коректив у концептуальні основи державної політики щодо релігії, релігійних організацій, державно-конфесійних відносин, толерантизації міжконфесійних відносин;

в) міжнародну увагу до прав людини і передовсім до такого їх фундаментального за своєю суттю виду як свобода совісті, свобода релігії, спричинену посиленням дискримінації щодо окремих конфесій та їх вірних, проявів релігійної нетерпимості;

г) зміну функціональних можливостей релігії, релігійних організацій в аспекті нових викликів, активних процесів маргіналізації ролі й місця релігійних інститутів в одних країнах і навпаки – зростання потенційних і реальних у практичному сенсі перспектив їх діяльності в суспільстві. В означеному нами контексті слід сказати про серйозний вплив на зміни в системі державно-конфесійних відносин в багатьох державах Європи, США та Азії процесу секуляризації. Остання, в площині парадигми секулярного соціуму і світського соціуму та світської держави, постає разом із релігійним плюралізмом постійною детермінантою змін у концепції державно-конфесійних відносин;

д) демократизацію, посилення уваги щодо правового захисту свободи особистості, удосконалення механізму цього захисту як на міжнародному, так і національному рівнях, зростання кількості світських держав в аспекті різних підходів у реалізації принципу відокремлення церкви від держави. Саме цей

принцип постав екстраординарним в аспекті формування різних моделей сучасних державно-конфесійних відносин.

Означене у своїй сукупності й сутності характеризує контекстуальну визначеність (контекстуальний фон) формування й функціонування, трансформацій, змін змісту, форм та типів державно-конфесійних відносин. Європейський досвід відносин держави і релігійних організацій, практика їх реалізації в державах постсоціалістичного простору засвідчують наявність важливих, сутнісних змін у системі державно-конфесійних відносин.

Відзначимо, що кожна держава має свої підходи щодо формування системи державно-конфесійних відносин, власний досвід їх реалізації. У цьому зв'язку варто взяти до уваги, що державно-конфесійні відносини постають у своїй сутності як дериват державної політики щодо релігії і Церкви (релігійних організацій), як важливий структурний компонент цієї політики. Остання є одним із суспільно значущих сегментів внутрішньої і зовнішньої політики держави. Кожна держава розробляє і в концептуальному плані формує засади своєї політики щодо релігії і Церкви (релігійних організацій).

Зауважимо, що означену нами галузь державної політики в понятійному аспекті ми експлікуємо через термінологічний конструкт «державна політика щодо релігії і Церкви (релігійних організацій)» або більш розширено у сутнісному вияві – «державна політика у сфері свободи совісті, свободи буття релігії». Зауважимо у цьому зв'язку, що в релігієзнавчій та юридичній літературі означена політика держави нерідко експлікується через термін «віросповідна політика держави», «релігійна політика держави», а також «державно-церковна політика». Зрозуміло, що ці понятійні конструкти (внутрішня логіка побудови й використання яких не узгоджується із сутнісними характеристиками реальності) надають такій політиці релігійного забарвлення. Вживання поняття «релігійна політика держави» визначає однозначно релігійний зміст, характер цієї політики. Такого типу поняття були б коректними при характеристиці політики конфесійно орієнтованої держави, держави з панівною церквою (Катар, Пакистан, Англія, Греція, Саудівська Аравія). Світська держава не повинна проводити «релігійну політику». В цьому аспекті для багатьох авторів, які визнають такий термін, спрацьовує так званий галузевий підхід, на кшталт – економічна політика держави, соціальна політика тощо.

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

Держава є організатором і провідником такої політики. Тому сутнісний акцент у характеристиці останньої слід робити на терміні «*державна* політика у сфері свобода совісті, свободи буття релігій», а не на терміні «*віросповідна* політика» чи «*релігійна* політика». При цьому слід врахувати, що в понятійному аспекті «державна постає як організована за принципами верховної влади і верховенства сфера суспільної системи, яка приймає обов'язкові й дійсні для всіх і кожного законодавчі регулятивні норми без втручання у внутрішній простір суб'єктів і володіє привілеєм на узаконений примус»⁸⁴⁰. Такого типу функціональна характеристика держави дозволяє виділити її з усіх складових підсистем суспільства і співвіднести її домінантне положення з ієрархією взаємозв'язків і взаємодії з іншими підсистемами.

При цьому сьогодні (в значній частині демократичних держав світу) є підхід, згідно з яким саме така держава має узгоджувати концептуальні положення своєї політики щодо релігій та Церкви (релігійних організацій), принципи взаємовідносин влади і релігійних спільнот при їх формуванні із суб'єктами цих взаємин, об'єктами цієї політики: враховувати інтереси віруючих, їхніх спільнот, усього наявного спектра віросповідних напрямів разом із тим у повному обсязі враховувати інтереси громадян, які знаходяться поза релігійним контекстом. Поділ суспільства на віруючих і невіруючих у просторі дії державної політики має бути винятком. Це – конституційний принцип багатьох демократичних держав Європи, в т.ч. й України. Правда, він не завжди враховується в аспекті практики

Як уже зазначалося, найважливішим компонентом структури державної політики є система державно-конфесійних відносин. Остання постає екстраординарною необхідністю в умовах сучасного поліконфесійного соціуму, процесів секуляризації і десекуляризації, зрослої конфесійної мобільності, а також чіткої тенденції політизації релігії та клерикалізації політики і окремих владних структур. Саме за цих умов, як уже відзначалося, потрібні нові підходи, зміни в системі державно-конфесійних відносин. Непродуманість у принципах формування цієї системи, неоперативне внесення таких змін, відсутність заходів щодо стимуляції позитивних тенденцій в площині дії цих відносин у релігійній сфері, нейтралізації негативних прагнень може призвести до негативних наслідків⁸⁴¹.

Зрозуміло, означене вище у своїй сукупності певною мірою спонукає окремі держави вносити необхідні зміни у матрицю державної політики щодо релігії й релігійних організацій саме в аспекті «обґрунтування сутнісних елементів» цієї політики й оновленої моделі державно-конфесійних

⁸⁴⁰ Див.: Козловски П. Общество и государство: неизбежный дуализм. – М., 1998. – С.

14

⁸⁴¹ Див.: Володина Н.В. Государственно-конфессиональные отношения: теоретический-правовой анализ. – М., 2005 – С. 100

відносин⁸⁴². Ці, новелізовані в політичному й юридичному сенсі підходи та принципи державно-конфесійних відносин знаходять свою легітимацію в конституціях держав, в інших законодавчих актах й нормативних документах, у відповідних резолюціях і рекомендаціях ООН, РЄ, ПАРЄ, регіональних організацій.

У цьому зв'язку відзначимо, що ООН, Рада Європи, ПАРЄ вельми обережно підходять до проблем, пов'язаних з питаннями державно-конфесійних відносин, здійснення свободи совісті, наголошуючи на делікатності даної сфери, що є вразливою щодо зовнішнього втручання.

Разом із тим означені міжнародні організації в останні 10-15 років стали активніше звертатися до проблеми державно-конфесійних відносин чи окремих аспектів, пов'язаних з ними, коректно акцентуючи увагу (в рекомендаційному плані) на необхідності їх удосконалення та демократизації. Вони наголошують, що «демократична модель (таких відносин – *М.Б.*) пропонує релігії, релігійним організаціям, необхідні умови, в яких розвивається і гарантується плюралізм», повноцінно реалізуються принципи свободи совісті й свободи релігії. До речі, в Амстердамському Акті (1997р.), а також в проекті Конституції ЄС (ст. 1-52) зафіксовано ряд положень, які заторкують проблему державно-конфесійних відносин⁸⁴³. З змісту цих статей витікає, що АЕС визнає:

а) непорушність статусу національного права у відношенні до Церков і релігійних організацій; повну правомочність держав-членів у сфері релігії;

б) право Церков на самовизначення та невтручання у систему державно-конфесійних відносин держав-членів ЄС;

в) необхідність збереження існуючих моделей і специфічних особливостей державно-конфесійних відносин, розглядаючи їх як фактор, що сприяє реалізації свободи релігії, охорони національної ідентичності та культурної самобутності в її цілісності.

Ці та інші неназвані позиції і, зокрема, право Церкви (релігійних організацій) на самовизначення, автономність, на свободу свого буття в суспільстві стали практично загально визнаними. Аналіз Конституційних актів Угорщини, Німеччини, Нідерландів, Литви, Італії, Бельгії, Польщі, Словачії та Португалії засвідчує наявність значного акценту на проблемі самовизначення релігійних організацій, їх рівності й свободі буття⁸⁴⁴.

⁸⁴² Див.: Залужний А.Г. Право. Религия. Закон. – М. 2008. – С. 106-113; Одинцов М.И. Российское государство на пути к свободе совести: потери, приобретения, проблемы (1986-1996 г.г.) // Религия и политика в советской России. – М., 1994. – С. 19.

⁸⁴³ Див.: Декларация о статусе церквей и неконфессиональных организаций. // Свобода религии и убеждений. Основные принципы – М., 2010. – С. 705; Мирошникова Е.М. Свобода совести в контексте отделения церкви от государства: вопросы реализации в современной Европе // Свобода совести в России: исторические и современные аспекты. Сборник. – М., 2005 – С. 8-9.

⁸⁴⁴ Робберс. Г. (сост.) Государства и религии в Европейском Союзе (опыт государственно-конфессиональных отношений). – М., 2010.– С. 5-518.

Так, стаття 43 Конституції Литовської республіки, згідно якої система відносин держави й Церкви будується на принципах так званого «середнього шляху», Церква, релігійні організації відокремлені від держави. Остання надає релігійним організаціям право вільно діяти у відповідності зі своїми канонами та статутом. Відзначається, що право на самовизначення – це головний принцип взаємовідносин держави й Церкви в Литві. Право на самовизначення релігійних організацій в Литовському законодавстві підтверджено наданням їм можливості організовувати й здійснювати суспільну діяльність, брати участь у добродійних акціях, вести загальноосвітню й інші види соціального виміру, зокрема, вони можуть займатися виробничою й економічною діяльністю, створювати медичні й добродійні установи.

Такі можливості мають Церкви (релігійні організації) цілого ряду інших держав, зокрема й в Україні. Звернемо увагу на те, що означені підходи в розширенні можливостей Церков (релігійних організацій) в Литві й інших державах – це результат певних трансформацій в системі державно-церковних відносин у цих країнах за останнє десятиліття⁸⁴⁵.

Серйозні новації в державно-конфесійних відносинах внесені в Конституцію та Закон про свободу релігії Португалії (2003- 2007 р.р). Вони стосуються окремих аспектів реєстрації релігійних юридичних осіб, місіонерства, викладання релігії в державних школах, роботи священиків у тюрмах, молодіжних центрах, військових капеланів тощо⁸⁴⁶.

Суттєві зміни в системі державно-конфесійних відносин відбулися в цілому ряді країн Європи, Азії та значною мірою в більшості держав постсоціалістичного простору. Передовсім вони здійснювалися в контексті ратифікованих міжнародних правових документів, рекомендацій, що стосувалися сфери свободи совісті та свободи релігії, а також внутрішніх причин, викликів, продиктовану часом і станом релігійної ситуації, на що було вказано вище. Наявні трансформації в системі державно-конфесійних відносин узалежнені значною мірою набутим досвідом побудови державно-конфесійних відносин, їх типом (моделлю) у різних державах.

У релігієзнавчій науці відсутні чіткі критерії щодо визначення типів (моделей) державно-конфесійних відносин, щодо кількості таких моделей.

Широкий спектр таких критеріїв (хоча в основу береться лише ступінь, рівень свободи релігії) подає американський юрист-релігієзнавець К.Дюрем⁸⁴⁷. У широкому аспекті досліджує цю проблему релігієзнавець Підопригора Р.А. Він проаналізував більшість моделей державно-конфесійних відносин, які пропонують релігієзнавці – дослідники цієї проблеми⁸⁴⁸. Цікавий підхід, щодо

⁸⁴⁵ Див. більш детально: Кузнецовене И. Государство и Церковь в Литве // Государство и религия в Европейском союзе (опыт государственно-конфессиональных отношений). – М., 2009. – С. 349-371.

⁸⁴⁶ Див.: Канаш В. Государство и Церковь в Португалии. // Там само – С. 471-499.

⁸⁴⁷ Див.: Дурэм К. Перспективы религиозной свободы. – М., 1999. – С. 27-31.

⁸⁴⁸ Див.: Подопрігора Р.А. Государство и религиозные организации. (административно-правовые вопросы) – Алма-Аты, 2002 – С. 89-90.

характеристики типів взаємовідносин між державою і релігійними організаціями пропонують Борисов К.Г., Саїдов А.Х. Мірошнікова О.М., Залужний О.Г. та інші дослідники⁸⁴⁹.

Є різні класифікаційні підходи щодо виділення типів державно-конфесійних відносин. Їх аналіз підтверджує думку про те, що, зокрема в Європі, з огляду на історичні та певною мірою й релігійні розбіжності між європейськими державами, суверенність останніх унеможлиблюється експлікація близької за своїми параметрами (а тим більше єдиної) європейської моделі державно-конфесійних відносин. Відзначимо, що кожна держава – член Європейського Союзу має (повторимо ще раз) свою історію, свою специфіку і свої традиції, свої підходи у формуванні та розбудові системи державно-конфесійних відносин, а в цьому аспекті й свободи забезпечення свободи релігії та свободи совісті.

Скажімо, специфічні підходи у розбудові державно-конфесійних відносин має Німеччина. В статті 4 Основного закону цієї країни гарантується свобода релігії. Свобода віросповідання, совісті, релігії чи ідеології – недоторкана. До речі, в Конституцію включено право бути невіруючими. Зауважимо, що в континуумі типів державно-конфесійних відносин у сучасній Європі Німеччина займає (як уже зазначалося) середню позицію між моделлю державної Церкви і відокремленням Церкви від держави. В Німеччині одержала закріплення (як і в інших країнах Європи) політика співробітництва, партнерства з Церквами при вирішенні соціальних проблем. В окремих країнах сучасної Європи відчутною є нова тенденція (як результат певних трансформацій в системі державно-конфесійних відносин) підвищення ролі кооперації, моделі співпраці, співробітництва, взаємного нейтралітету.

У зв'язку з поширеністю такого підходу, принцип відокремлення Церкви (релігійних організацій) від держави набуває іншого – суцільно демократичного, агонального характеру. При цьому зберігається в основних параметрах принцип світської держави. Як уже зазначалося, ця модель притаманна державно-конфесійним відносинам Німеччини, певною мірою Бельгії. Нідерландам та Угорщині

Специфічна модель жорстокого відокремлення Церкви від держави характерна для Франції. Згідно Конституції цієї держави (ст. 2), вона є неподільною світською, демократичною і соціальною республікою. Вона висловлює повагу всім переконанням, гарантує рівність усім громадянам, в цілому поважає право на свободу релігії. Релігійні організації мають право на самоуправління. Релігійні заняття в державних школах не дозволяються. Закон про відокремлення церкви від держави містить положення, згідно з яким у

⁸⁴⁹ Див.: Борисов К.Г. Международное право религиозных конфессий мирового сообщества. – М., 2001 – С. 95; Саидов А.Х. Религия и международное право. – К.-Ташкент, 2008 – С. 14-18; Мирошнікова Е. Свобода совести в контексте отделения церкви от государства: вопросы реализации в современной Европе // Свобода совести в России. – М., 2005 - С. 5-15; Залужний А.Г. Право. Религия. Закон. – М., 2008. – С. 106-110.

Франції забезпечується свобода совісті, гарантії вільного віросповідання й релігійної практики, а також виключається будь-яке втручання релігії в державні справи і навпаки. Ієрархії релігій у державі не існує. Держава не фінансує релігійних організацій⁸⁵⁰. Разом із тим існують серйозні проблеми у відносинах держави до новітніх релігійних утворень, їх реєстрації. Є ряд питань, що останніми роками набули гостроти у відносинах з ісламською уммою Франції. Кількість мусульман у державі зростає, зростають і проблеми у цьому сегменті державно-конфесійних відносин

Кожна країна має свою специфіку у вибудові відносин держави й релігійних організацій. Можна сказати, що тип (модель), принципи цих відносин залежать від юридично оформлених (з урахуванням історичного контексту) форм їх упорядкування та побудови. Іншими словами, розмаїтість у концептуальних підходах до практичної побудови, реалізації відносин між державою і релігійними організаціями відображає не лише історичні, національні, конфесійні фактори, що впливають на ці процеси, а й протиборство різних точок зору щодо державного, правового будівництва, що є відзеркаленням сучасного політичного плюралізму, політичних позицій, концептів з цього питання, а також (що важливо) рівня рольового, функціонально вияву релігій та релігійних організацій, їх місця в суспільному житті.

Поза сумнівом, в означених країнах та багатьох інших набуто унікальний досвід державно-конфесійних відносин, а в цьому контексті – досвід пошуку й реалізації оптимальних (або близьких до них) шляхів їх демократизації та реалізації свободи совісті, свободи віросповідання, забезпечення свободи буття релігії.

Відзначимо ще раз, що кожна держава, в т.ч. й Україна, пропонує свій шлях, свій досвід державної політики у відношенні до релігії та релігійних організацій щодо свободи совісті, зберігаючи і підтверджуючи при цьому свою відданість загальним міжнародним фундаментальним принципам.

Останнє десятиліття ХХ ст. чіткою стала тенденція до розширення системи договорів, які укладаються між окремими релігійними організаціями й владними структурами (армія, медичинські, інші соціальні структури, служби, молодіжні центри). Договірна система відносин релігійних організацій і окремих державних структур в межах загальних державно-конфесійних відносин, у деяких країнах, зокрема в Росії, Австрії, Італії, одержала своє право на існування. Є окремі елементи такої системи і в Україні. Це відноситься до змін в матриці державно-конфесійних відносин, які відбуваються в ній сьогодні. Сюди можна віднести й посилення ролі соціального служіння релігійних організацій, їх добродійної діяльності.

До змін у системі державно-конфесійних відносин окремих держав слід віднести законодавче забезпечення відносин держави до релігійних меншин, процесів, які відбуваються в ісламській уммі Європи тощо.

⁸⁵⁰ Див.: Фотре В. Религиозная нетерпимость во Франции и Бельгии // Религия и право. -2008. -№3.-С. 19-20.

Важливим, а точніше екстраординарним у наукових дискусіях щодо побудови державно-конфесійних відносин, постає питання з відокремлення Церкви (релігійних організацій) від держави. І тут виявляються різні акценти, підходи, обґрунтування цього принципу. В релігієзнавчій літературі ми зустрічаємо терміни «відокремлення Церкви (релігійних організацій) від держави», «відокремлення держави від Церкви», і «відокремлення Церкви (релігійних організацій) і держави». Ці поняття мають певну різницю у своїй сутності. В означених термінах їх зміст залежить від того, як розуміється сам термін «відокремлення».

Зауважимо, що останній не означає відсутності відносин між двома суб'єктами. В конституціях окремих держав (зокрема Бельгії) мова йде про «незалежність Церкви і держави». Цей термін підкреслює не лише існуючу свободу релігійних організацій, а взаємну повагу держави й релігійних спільнот. Такий підхід, який фіксується в законодавчих актах інших демократичних держав, сприяє встановленню партнерських взаємовідносин держави та релігійних організацій, їх співпрацю.

Помітною нині є тенденція до змін у системі державно-конфесійних відносин у бік їх толерантизації, демократизації, зміцнення партнерства. Сьогодні, як слушно зауважує російський релігієзнавець О. Мірошнікова, «принцип відокремлення і політика державного світоглядного нейтралітету найбільшою мірою сприяє забезпеченню свободи совісті в сучасному поліконфесійному світі»⁸⁵¹. Останній знайшов своє конституційне, законодавче закріплення в багатьох країнах світу.

Нині більше половини держав світу конституційно і законодавчо задекларували цей принцип із врахуванням національного та політичного компонента, зокрема й побудови світської держави. Принцип світськості в площині державно-конфесійних відносин є одним з основних. Коли ми ведемо мову саме про світську державу в сучасному вимірі, то маємо на увазі державу - світоглядно й релігійно нейтральну, інституційно й функціонально позарелігійну, діяльність структурних підрозділів якої на всіх рівнях позбавлена будь-яких релігійних форм впливу, санкцій та контролю. Визначальним у забезпеченні світськості держави є принцип відокремлення від останньої Церкви (релігійних організацій). На цьому наголошується і в одній з багатьох рекомендацій ПАРЄ: „найсуворіше розділення між державою і релігією має бути витримано”.

Хоча наявність тісної співпраці держави і релігійних організацій далеко не завжди нівелює рівень світськості держави. Тому принцип світськості у своєму практичному вияві у різних державах є різним - від формального до жорсткого. Однак серйозну шкоду світськості наносять саме процеси клерикалізації політики, діяльності окремих владних структур, а також політизація релігії. Означені тенденції сьогодні, на жаль, активізуються в

⁸⁵¹ Мірошнікова Е. Свобода совести в контексте отделения церкви от государства: вопросы реализации в современной Европе. // Свобода совести в России. – М., 2005. - С. 15.

окремих державах: Росії, Латвії, Узбекистані, Турції, Єгипті, Тунісі, Польщі й певною мірою в Україні. В деяких країнах ця тенденція виявляє себе не відкрито, а латентно. Вона активно впливає на сутнісну зміну характеру державно-конфесійних відносин, понижує рівень світськості держави й свободи релігії, свободи релігійних організацій.

Світськість (у своїй основі) постає суттєвою гарантією автономності людини, її самостійності й свободи приймати рішення щодо своїх світоглядних (в т.ч. віросповідних) координат буття. Саме принцип світськості держави, відокремленості релігійних організацій від неї постає реальним чинником забезпечення індивідуальної свободи віросповідання і свободи буття релігійних організацій. При цьому слід взяти до уваги, що світська держава, конституційно й законодавчо проголошуючи свободу совісті, має забезпечити її не лише в аспекті свободи релігійного самовизначення й самоорганізації, а й в широкому світоглядному просторі її вибору. І право, можливість такого вибору держава повинна забезпечити й захищати. Відзначимо, що світськість, як принцип виключає будь-який антирелігійний, антиатеїстичний підхід у своєму практичному вимірі. Хоча є чимало випадків в історії світських держав, де мали місце жорстокі як антирелігійні, так і антиатеїстичні заходи.

Вважаємо, що принцип відокремлення релігійних організацій від держави, світськості останньої, її політики світоглядної нейтральності є екстраординарним фактором, що сприяє реальній та повноцінній реалізації свободи совісті та свободи релігій в сучасному поліконфесійному суспільстві. Зауважимо також, що означені принципи в контексті державно-конфесійних відносин орієнтовані не на заборону релігії, Церкви (релігійних організацій), а навпаки - постають умовою її незалежності, автономності свободи її буття, позбавленого втручання держави в її діяльність, яка здійснюється в межах закону. Тобто, у світській державі, де релігійні організації є відокремленими від останньої, має місце більш повна реалізація свободи совісті та релігій, забезпечується й участь релігійних організацій в житті суспільства.

Такий підхід і його результативність у сфері забезпечення демократичних принципів у реалізації релігій підтверджується досвідом побудови державно-конфесійних відносин в Україні. Коли ми ведемо мову про регіональний вимір експлікованої нами проблеми, то перш за все слід мати на увазі однозначність суті принципів державно-конфесійних відносин на всій території держави, обов'язковість їх виконання. Хоча при цьому варто враховувати й історичні, етноконфесійні, культурні аспекти тієї чи іншої країни, але в контексті загальнонародських вимог і норм.

Протиріччя, неузгодженості, невирішені проблеми у сфері державно-конфесійних відносин завжди були і будуть. Тому уявлення про те, що напрацьовані в теоретичному й практичному плані певні концепти, моделі, зразки державно-конфесійних відносин постануть своєрідною панацеєю від усіх негараздів у цій важливій сфері політики держави є помилковими. Маємо пам'ятати, що це певний суспільний процес, який детермінується багатьма факторами й викликами як внутрішнього життя країни, так і глобальними

трансформаціями і потребує своєчасного внесення відповідних коректив.

Коли ми ведемо мову про зміни в системі державно-конфесійних відносин в окремих країнах чи цілих регіонах світу, то беремо до уваги, що такого роду трансформації мають свою національну «прописку», свою конкретизацію й легітимізований вияв у законодавчому полі тієї чи іншої держави або їх сукупності, якщо такі зміни постають як результат ідентичних викликів, релігійної ситуації або рекомендацій міжнародних організацій, або потреб суспільства й громадян.

Своєчасність і глибока продуманість суті внесення конструктивних змін у систему державно-конфесійних відносин у багатьох державах світу постала гострою необхідністю, зокрема в аспекті їх демократизації, толерантизації і чіткої спрямованості на розширення свободи совісті, свободи релігії та свободи релігійних організацій.

5. Толерантність міжрелігійних відносин в її досвіді, проблемах і перспективі

Проблеми міжрелігійних відносин на всіх рівнях – від міжцерковного до особистісного – супроводжували релігійні спільноти впродовж усієї історії їхнього існування, набуваючи з різних причин гостроти і невідкладності розв'язання в одні періоди й, входячи в русло спокійного, буденного та ділового співіснування, – в інші. На одних відтинках історії антагонізм відносин між релігіями та їх представниками не раз ставав причиною насильницького переведення на свою віру інших народів, релігійних війн тривалістю в кілька десятиліть, масштабних виявів фанатизму, хрестових походів, гонінь на іудеїв, релігійного тероризму тощо, а на інших історичних відрізках (якими б короткими вони не були) толерантні відносини між носіями різних віросповідань у поліконфесійних суспільствах створювали умови для узгодженого вирішення загальнодержавних проблем, сприяли політичному порозумінню, взаємозбагачуючому співіснуванню етновіросповідних спільнот, забезпеченню стабільності суспільств і держав.

Поступово до учасників суспільних відносин прийшло розуміння, що заклики до терпимості, взаємоповаги й толерантного співжиття залишаються пустими побажаннями, якщо продовжують існувати реальні причини нетерпимості – духовні, політичні, економічні, соціальні, історичні та ін.

У другій половині ХХ – першому десятилітті ХХІ століття сформувався й конкретизувалося саме поняття толерантності (у тому числі міжрелігійної), що спиралося, з одного боку, на узагальнені здобутки духовної (інтелектуальної, культурно, наукової, церковно-релігійної, морально-психологічної тощо) спадщини людства, а з іншого – на практику міжособистих відносин, співіснування різновекторних людських спільнот

(етнонаціональних, релігійних, професійних, регіональних, адміністративно-політичних) у всій їхній складності й суперечливості. Подолавши надто звужене поняття толерантності (лише як пасивної «терпимості», «поблажливого ставлення» до думок, поглядів, вірувань інших людей), сучасне розуміння толерантності передбачає сприйняття, розуміння і поважання усього розмаїття культур, релігій нашого світу, форм самовираження та самовиявлення людської особистості; право і свободу кожного дотримуватися своїх переконань й визнання такого ж права за іншими; відмову від практики дискримінації, переслідування, придушення інших ідей, поглядів, думок. Якщо визначати толерантність «від протилежного», то це – не поступка чи потурання, не позиція безпринципності, а компроміс; це - не бездумна терпимість, пасивне ставлення чи байдужість; це - не відмова від своїх або безоглядне прийняття чужих переконань; це - усвідомлення того, що погляди однієї людини не можуть бути нав'язані іншим⁸⁵². За такого розуміння толерантність постає як важлива практична умова утвердження прав людини, плюралізму та демократії.

З цілої низки причин нагальна потреба осмислення й впровадження толерантності як норми відносин між людьми та їх спільнотами була зумовлена значною мірою необхідністю регулювання відносин у *релігійній сфері*, хоча, на перший погляд, саме ця сфера менш за інші мала б потребувати якихось регулятивних норм ззовні. Однак реальність не співпадає з очікуваннями. Це вже зараз не бракує сентенцій високопоставлених діячів Церкви щодо прийняття толерантності, солідаризування з нею і навіть віднайдення в біблійних текстах прикладів терпимості до інших релігій. Чесний же ретроспективний огляд релігійного минулого (та й сьогодення) засвідчує, як визнає, наприклад, Генеральний секретар Конференції католицьких єпископів Росії І.Ковалевський, що «релігійна культура взагалі важко сприймає ідею толерантності... Релігійна культура... не сприймала її (тобто толерантність. – В.К.) довгий час, віками»⁸⁵³.

Нинішнє розуміння толерантних відносин у міжрелігійних, міжцерковних, міжконфесійних відносинах включає:

- повагу до можливості інших конфесійних спільнот чи віруючих мати відмінну позицію, переконання, судження, поділяючи або не поділяючи їх;
- визнання не лише за своєю конфесією, а й за всіма іншими права на свободу совісті, зокрема, релігійну свободу, на правову рівноправність і рівність можливостей для всіх конфесій, віросповідань та окремих людей;

⁸⁵² Декларация принципов терпимости. Утверждена резолюцией 5.61 Генеральной конференции ЮНЕСКО от 16 ноября 1995 г.: [Електрон. ресурс]. - Режим доступа: http://zakon.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=995_503&p=1257524197295937

⁸⁵³ Ковалевский И. Диалог католической и Русской православной церковью глазами католиков // Религиозная толерантность. Историческое и политическое измерение / Под ред. А.А. Красикова и Е.С. Токаревой. – М., 2006. – С. 216.

- право кожної конфесії чи віруючого у відносинах з іншими конфесіями, віруючими дотримуватися своїх переконань і визнання такого ж права за іншими; водночас дотримання таких позицій не означає відмову від своїх або безоглядного прийняття чужих переконань;
- не зайняття конфесіями у міжконфесійних відносинах позицій власної винятковості, зверхності, домінування, не протиставлення одних релігійних спільнот іншим;
- несприйняття і неприйняття конфесією політики влади щодо правової дискримінації, обмежень прав інших конфесій чи релігійних організацій, спроб політизувати позиції Церков та релігійних організацій;
- готовність до практичної співпраці з іншими конфесіями, віруючими інших віросповідань у суспільно значущих напрямках діяльності, залишаючись на принципових позиціях своєї конфесії, віровчення.

Початок ХХІ століття позначений цілком очевидною тенденцією до *актуалізації толерантності* як регулюючої норми відносин між людьми, спільнотами, без якої людська цивілізація і така її вагома складова, як сфера міжрелігійних відносин, приречені дрейфувати у бік всемасштабнішої напруги, конфліктів, ескалації застосування силових методів розв'язання спірних питань. З'явилися прогнози майбутнього людства, у яких стверджується, що найбільш значущі конфлікти глобальної політики будуть розгортатися між націями і спільнотами, які належать до різних цивілізацій і в яких релігії належить аж ніяк не другорядне місце, оскільки «релігія поділяє людей ще більш різко, аніж етнічна приналежність»⁸⁵⁴.

На тлі активізації глобальних причин напруги у політичній, економічній, інформаційній, міжетнічній та інших областях, зростаючих виявів нетолерантності сфера міжрелігійних відносин нерідко, замість того, щоб бути зоною примирення, взаємної поваги, співробітництва та мирного співіснування, в реальному житті дає потужний додатковий заряд міжконфесійної, міжцерковної гостроти, конфліктності, непримиренності на світоглядному і релігійному ґрунті, неповаги до іновірних, виливається у соціально резонансні вияви віросповідної нетерпимості, релігійних протистоянь, терористичних актів під релігійними гаслами тощо. За даними зарубіжних аналітиків, до десяти країн світу, де за останні роки рівень нетерпимості і соціальної ворожнечі до представників інших конфесій стрімко зріс, увійшли Болгарія, Велика Британія, Данія, Росія, Франція, Швеція⁸⁵⁵.

⁸⁵⁴ Концепцію «зіткнення цивілізацій» вперше висунув директор Інституту стратегічних досліджень Гарвардського університету С.Хантінгтон у 1993 р. в одній з найбільш цитованих донині статей «Зіткнення цивілізацій?» // Хантінгтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. – 1994. – №1. – С.33-48.

⁸⁵⁵ Від насилля на релігійному ґрунті найбільше страждають християни і мусульмани: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/all_news/world_news/43791/

Справу не міняє той факт, що у подібних загостреннях відносин релігія часто виконує лише функцію маскування більш глибоких суперечностей – соціальних, політичних, економічних. Не применшують небезпеку насильства з релігійних мотивів і спроби перекласти відповідальність за них на невіруючих, як це, наприклад, намагався зробити Бенедикт XVI у своєму виступі в Ассізі (2011р.)⁸⁵⁶.

Немає потреби доводити, яких масштабів може набути нехтування толерантністю міжконфесійних відносин, невстановлення справжніх причин міжрелігійної напруги, особливо із врахуванням того, що більшість семимільярдного населення Землі на п'яти континентах складають віруючі – члени релігійних об'єднань, організацій та громад.

Причинами актуалізації толерантності у сфері міжрелігійних, міжцерковних, міжконфесійних відносин, на нашу думку, є:

- істотний ріст чисельності релігійних об'єднань на усіх рівнях, важливим наслідком якого є зазвичай не лише посилення значення, впливовості
- релігійного чинника на різні сторони життя людей, суспільств та держав, а й зростання потреби унормування відносин між зростаючими, динамічними системами релігійних спільнот, кожна з яких так чи інакше заявляє про свою єдиноістинність;
- тенденція поступового перетворення моноконфесійних країн у поліконфесійні з широким спектром релігій, віросповідань, течій, толків, з чисельним зростанням диференційованих за віросповідною належністю віруючих і, як наслідок, зростаючою необхідністю врегулювання відносин між ними;
- урізноманітнення і правова легалізація способів утворення релігійних об'єднань, груп, громад (заснування нової організації чи об'єднання, поділ, злиття, приєднання, розкол, відокремлення від основного релігійного об'єднання тощо), що нерідко вже своїм характером утворення та обставинами практичного утвердження можуть зумовити ускладнення відносин між існуючими і новоутвореними організаціями, потребу толерантизації таких відносин;
- існування практики місіонерської діяльності, прозелітизму на територіях традиційного домінування певних релігій та віросповідань, невідвратної змагальності, конкурентності між релігіями за масиви віруючих, невіруючих чи тих, хто коливається у своєму світоглядному виборі, що зазвичай веде до конфлікту конфесійних інтересів, загострення відносин між релігіями, віросповіданнями, церквами і в кінцевому рахунку актуалізує утвердження толерантних відносин;

⁸⁵⁶ Звернення Папи Бенедикта XVI під час міжрелігійної зустрічі в базиліці Святої Марії Ангелів в Ассізі. 27 жовтня 2011 р.: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.catholic-media.org/ua/Світ/papa-w-assisi-1.html>

- невизначеність змісту принципово важливих у міжрелігійних, міжцерковних, міжконфесійних відносинах понять: «канонічна територія», «місіонерська діяльність», «прозелітизм», «місіонерська територія», потреба в чіткості яких виникає у всіх випадках, де стикаються інтереси двох чи більше конфесій. Множинність тлумачення цих понять зумовлює, в одних випадках, апеляцію до них для звинувачення інших конфесій в нетолерантності, в інших – використання їх для виправдання нетолерантних дій;
- прагнення чисельно домінуючих, традиційних Церков зберегти свій статус на т. зв. «канонічних територіях» в умовах неухильної позитивної динаміки зростаючої присутності інших релігій та віросповідань. Брак ефективності заходів, спрямованих на гальмування відходу своїх віруючих і недопущення утворення інославних анклавів на «канонічних територіях» нерідко веде до посилення нетерпимості у міжрелігійних відносинах і робить повернення до толерантних відносин нагальним;
- відносно слабка результативність заходів на всіх рівнях, спрямованих на подолання причин конфліктів у релігійній сфері (триваючий розрив між темпами зростання релігійної мережі й будівництвом культових будівель; консервування психології конфліктності, латентної нетерпимості, сформованої з давніх часів: між конфесійними спільнотами у римо-католицизмі і православ'ї, римо-католицизмі і протестантизмі, у православ'ї й протестантизмі, між християнством та ісламом, між християнством, ісламом та язичництвом, між ісламом та іудаїзмом, між традиційними і новими релігіями та ін.);
- триваюча політизація релігійної середовища, спекулятивне використання релігійного чинника у політичних, національних, ідеологічних конфліктах з втягуванням у них великих релігійно орієнтованих і солідаризованих груп; непоодинокі вияви прагнень владних структур усіх рівнів, «місцевих еліт» порушити правову норму рівності релігій, надати певні преференції окремим релігіям, церквам, що веде до розбалансування міжцерковних відносин і актуалізує встановлення норм толерантності;
- зростання масштабності конфліктів на релігійному ґрунті чи з участю релігійних спільнот, їх суспільної резонансності; прецеденти активізації міжнародного тероризму під релігійними гаслами, що так чи інакше піднімає планку місцевого релігійного екстремізму та ін.

Умовами актуалізації релігійної толерантності безумовно стали глобальні духовні зміни у суспільствах кінця ХХ – початку ХХІ ст.: реальне утвердження прав і свобод людини, перетворення поняття свободи совісті, релігійної свободи у практичні імперативи; світоглядна лібералізація відносин у людських спільнотах, поступове подолання духовно-релігійного монополізму однієї релігії; становлення у багатьох суспільствах релігійного

плюралізму як ознаки світоглядної свободи тощо. Як зазначається у Декларації принципів терпимості, прийнятій ЮНЕСКО (1995), толерантність стала не лише найважливішим принципом, а й необхідною умовою миру й соціально-економічного розвитку усіх народів⁸⁵⁷. У цьому ключі діє Європейська Рада з толерантності й примирення (2008), що здійснює моніторинг міжрелігійних та міжетнічних відносин у країнах Європи з метою попередження ускладнень цих відносин та їх поліпшення, а також відповідні структури у конкретних країнах.

Відкритість України до духовних надбань світової та європейської цивілізацій сприяла тому, що і в нашій країні питання міжконфесійної толерантності поступово починає розумітися релігійною спільнотою і суспільством у цілому не як абстрактна філософсько-етична категорія, а як реальна і нагальна потреба, альтернативи якій просто не існує. Тільки її дотримання може забезпечити нормальне співжиття віруючих, невіруючих, релігійних організацій та їх об'єднань у поліконфесійній Україні, сприятиме безпеці й стабільності 46-мільйонної держави.

Питання актуалізації релігійної толерантності могло залишатися суто теоретичним, якби не мало виходу у практичну площину: саме тут воно набуває повноти смислу, наочно демонструє, що від реалізації толерантних міжконфесійних відносин, їх стабільності, різновекторності, множинності форм співпраці виграють усі – віруючі, релігійні організації, суспільство, держава. У цьому аспекті нас цікавлять *тенденції* практичної реалізації толерантних відносин між віруючими, релігійними організаціями різних віросповідань, у процесі якої толерантні відносини виступають не як якась самоціль, а, по-перше, необхідною умовою результативності міжрелігійної співпраці в інтересах людей і суспільства; по-друге, ще одним, але також суспільно значущим наслідком співпраці конфесій у сфері соціального служіння, боротьби за оздоровлення суспільства, проти негативних виявів.

Дослідження сучасної практики скоординованих дій, співпраці релігійних організацій різних віросповідань в Україні та за її межами на засадах міжконфесійної толерантності дає підстави виокремити такі *тенденції* в її реалізації:

- залежність становлення міжрелігійної, міжконфесійної толерантності від процесів становлення і розвитку релігійної мережі: у релігійному середовищі, де не закінчилися процеси утворення чи реорганізації релігійної мережі, толерантність як принцип відносин у більшості випадків існує лише як бажаний ідеал. Реально затребуваною нормою міжконфесійних відносин вона стає тільки тоді, коли становлення релігійної мережі в основному закінчилося. Тоді у релігійних організаціях (як і в суспільстві) з'являється потреба у засобах та механізмах стабілізації міжрелігійних, міжконфесійних

⁸⁵⁷ Декларация принципів терпимости. Утверждена резолюцией 5.61 Генеральной конференции ЮНЕСКО от 16 ноября 1995 г.: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://zakon.rada.gov.ua / cgibin / laws /main.cgi?nreg=995_503&p= 1257524197295937

відносин, у тому числі – через апеляцію до толерантності. Приклад формування релігійної мережі України в 1989 – 1993 роки тому підтвердження: доки тривали поділи, об'єднання, перерозподіли, розколи, зміни церковного підпорядкування, переходи ієрархів з одного об'єднання в інше і т. п., толерантність міжконфесійних відносин залишалася фігурою умовчання. Про неї почали згадувати лише із закінченням в основному процесу переформатування релігійного простору України;

- поступова зміна парадигм ставлення віруючих, релігійних організацій до толерантних відносин: від формальної демонстрації терпимості до практичної зацікавленості у толерантизації; від орієнтації на психологію ортодоксального консерватизму, упередженості, підозрливості, настороженості, недовіри, нетерпимості у міжрелігійних, міжконфесійних відносинах до готовності брати участь у міжконфесійній співпраці, спільних проектах суспільного значення;
- зміна ставлення до ідеї релігійної толерантності конфесіями, що тривалий час, із-за свого монопольно-панівного становища в суспільстві, в конкретних регіонах, серед національних та етнічних спільнот, сприймали її як маловартісну, а то й взагалі ігнорували. «Будучи наймасовішою релігійною організацією в країні, – підтверджує зазначену вище тенденцію на прикладі відносин РПЦ і протестантських організацій московський професор Ю.П. Зуєв, – користуючись високою і відносно стабільною довірою в суспільстві, маючи всебічну підтримку державної влади, РПЦ не має внутрішньої потреби у розвитку таких відносин (тобто відносин толерантної взаємодії і співпраці з протестантськими об'єднаннями)⁸⁵⁸. Однак з часом така позиція, типова не лише для Росії, зазнала істотних змін – від ігнорування ідеї толерантності до її сприйняття (декларативного чи фактичного, часткового чи повного) і практичного застосування;
- тенденція акцентованої підтримки і пропаганди толерантних міжрелігійних відносин конфесіями, що представляють релігійні, національні, етнічні, мовні меншини, соціально найменш захищені групи населення та ін., які вбачають у такій позиції форму захисту своїх інтересів, запоруку нормальних умов співжиття у поліконфесійних суспільствах;
- дифузія ідеї релігійної толерантності від конфесійних «верхів» (ієрархів, кліру, теологів), які в силу свого публічного становища не можуть сьогодні займати позиції інтолерантності, до консервативних «низів» – пересічних віруючих, зокрема у сільській місцевості, де різного роду нововведення зазвичай сприймаються про всяк випадок

⁸⁵⁸ Зуєв Ю.П. Православно-протестантские отношения в современной России // Религиозная толерантность. Историческое и политическое измерение. – С. 225.

насторожено, із застереженнями, апелюючи до «дідівських традицій», але водночас і легко піддаючись критичним релігійно-ідеологічним маніпуляційним стереотипам на кшталт «толерантність – протестантсько-іудейська вигадка», лазівка для «американізму», загроза традиціям і т. ін.;

- тенденція постадійної реалізації принципу міжрелігійної толерантності, де кожна наступна стадія містить у знятому вигляді досягнення попередньої: стадія осмислення відносин толерантності як норми міжконфесійних відносин змінилася стадією творення організаційних форм співпраці, базованої на засадах толерантності. Нині ми є свідками переходу від стадії організаційного оформлення міжрелігійної, міжцерковної взаємодії до стадії конструктивної співпраці представницьких структур різних віросповідань у конкретних напрямках та галузях людської життєдіяльності – в соціальній сфері, допомозі соціально незахищеним верствам населення, протидії і недопущенню негативних суспільних явищ; діяльності в закладах освіти, охорони здоров'я, в пенітенціарній системі тощо;
- тенденція урізноманітнення шляхів і форм толерантних зустрічей релігій. Перехід від стадії організаційного формотворення міжрелігійної, міжконфесійної співпраці на засадах толерантності до практичного включення релігійних організацій чи їх представників у безпосередню соціально значущу діяльність на місцях породив багатоманіття напрямів і форм співпраці релігій, вимогами якої стали релігійна терпимість, рівність, взаємоповага до переконань представників інших віросповідань, готовність до співпраці з ними, залишаючись на принципових позиціях своєї конфесії.

Оскільки ця тенденція є доволі симптоматичною для процесу толерантизації міжрелігійних відносин, знаходиться у найважливішій для цих відносин площині – практичній, відображає як ефективність, так і проблемність міжрелігійної взаємодії і поки що не знайшла належного узагальнюючого розгляду, зупинимось на ній детальніше.

За останні два десятиліття кожна конфесія, релігійна організація в Україні, у ближньому та дальньому зарубіжжі накопичили чималий досвід здійснення добродійної діяльності, милосердя, культурно-освітньої діяльності, соціальної праці, протидії соціально негативним виявам (ВІЧ/СНІДу, насиллю, порнографії, наркоманії та ін.), допомоги соціально незахищеним верствам населення (пенсіонерам, інвалідам, важко хворим, особам, що потребують соціальної адаптації, сиротам, дітям із неблагополучних сімей та ін.) через створення благодійних товариств, братств, асоціацій, громадських фондів, інших об'єднань громадян на релігійній основі. Їхня діяльність стала можливою в умовах, коли: по-перше, створилися реальні правові умови для неї; по-друге, держава фактично визнала, що не в змозі справитися з величезним масивом соціальних проблем, що накопичилися в країні; по-третє,

у релігійних організацій з'явилися певні матеріальні, фінансові, економічні можливості не лише реалізовувати соціально значущі програми, а й бути почутими державою і суспільством. Не секрет, що сприяючи суспільству, державі у розв'язанні важливих соціальних проблем, релігійні організації реалізовували і свої, суто конфесійні завдання: утвердити імідж своєї конфесії як доброзичливої, добродійної, милосердної, готової по-християнськи безкорисно допомогти людині в біді; використати контакти з різними категоріями громадян – віруючих і невіруючих – для поширення свого віровчення на широкій соціальній базі; охопити своїм впливом соціальні верстви населення, сфери соціального життя, структури, що раніше з різних причин були недоступними.

Невдовзі така діяльність конфесій, релігійних організацій у соціально-економічних умовах сьогодення виявила, що реалізація багатьох програм і проєктів (релігійних і нерелігійних) як на всеукраїнському, так і місцевому рівнях потребує узгоджених позицій і рішень, спільних зусиль *багатьох чи й усіх* релігійних організацій, вже не говорячи про співпрацю з державними структурами. Таким чином, у цій практичній сфері постало, як нагальне, питання про ділову взаємодію конфесій чи їх представників, що сповідували доволі різні релігійні ідеї та системи релігійних цінностей, але мали знайти спільну мову і загальноприйнятну базу для порозуміння.

Навіть умови релігійного *співіснування* у поліконфесійному суспільстві не ставили так гостро проблему міжконфесійних відносин, як *співпраця* – йшлося про практичні, на регулярній основі відносини у ході активних контактів різновірних організацій у процесі вирішення соціально значущих проблем. В основу такої праці був покладений принцип толерантності відносин, запровадження якого відкрило можливості для доволі різновекторного, багатого за формами міжконфесійного співробітництва.

Зупинимось лише на типових напрямках і формах такої співпраці.

1. Як показала історія розвитку міжконфесійних відносин в Україні на засадах толерантності, найбільш оптимальний алгоритм для розв'язання спільних соціальних завдань на цих основах був від початку заданий створенням унікального для усього пострадянського простору консультативно-дорадчого органу – Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій (ВРЦіРО). На рівні глав релігійних об'єднань був створений прецедент не лише регулярних міжконфесійних контактів, а й пошуку спільних, суспільно значущих проблем, їх розгляду і прийняття взаємоузгоджених рішень у формі заяв, меморандумів, звернень, протоколів та ін. Предметом розгляду ВРЦіРО стало широке коло проблемних питань у сфері державно-церковних, міжцерковних, міжконфесійних відносин, загальнозначущих соціальних проблем, питань моралі та ін. Якщо не брати до уваги кількох незграбних спроб владних структур у 90-ті рр. минулого століття організувати за схемами партконференцій чи зльотів всеукраїнські форуми Церков та релігійних організацій з метою міжрелігійного порозуміння й толерантизації «зверху», то створена ВРЦіРО була фактично першим

ефективним проектом подолання вікових упереджень між Церквами і конфесіями, засобом зрозуміти позицію іншої конфесії, за столом переговорів знайти шлях для порозуміння і злагоди, створити атмосферу конструктивної співпраці, гармонізації міжконфесійних відносин. Вперше за стіл переговорів і дискусій Ради сіли повноважні представники не лише конфесій, між якими існували в цілому нормальні відносини, але й ієрархи – представники конфліктуючих сторін.

Результатами толерантної співпраці організацій – членів ВРЦіРО стосовно актуальних проблем українського сакрального простору стали зокрема: Меморандум про співпрацю Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій, Мінінформу та Держкомрелігій щодо висвітлення засобами масової інформації проблем релігійно-церковного життя, меморандуми про співпрацю з Міністерством освіти та науки, з Міністерством оборони України, Звернення Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій щодо морально-етичного змісту рекламної продукції в Україні, Угода між Всеукраїнською Радою Церков і релігійних організацій та МОЗ України про співробітництво у сферах захисту життя, Спільне звернення Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій та Національної експертної комісії України з питань захисту моралі, Звернення Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій до Президента України В. Януковича з актуальних питань державно-конфесійних відносин, Звернення Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій з нагоди 20-річчя відновлення державної незалежності України та інші.

У Меморандумі про несприйняття силових дій у міжконфесійних взаєминах представниками конфесій було твердо і однозначно заявлено про рішення Церков, релігійних організацій не припускати використання будь-яких силових дій у вирішенні та врегулюванні міжконфесійних проблем, особливо таких, що стосуються церковного майна; вирішувати всі спірні питання виключно шляхом переговорів відповідно до законів держави та похристиянськи на основі взаємоповаги і терпимості; не звертатися до влади з метою здійснення незаконного тиску на іншу релігійну громаду чи Церкву⁸⁵⁹.

Як приклад ефективності толерантних підходів до проблем, з яких раніше знайти консенсусу було просто неможливо з причини непоступливості сторін, можна привести рішення ВРЦіРО про створення в кінці 90-х років ХХ ст. змішаної робочої групи з юристів та практиків – представників конфесій та компетентних державних органів для розробки проекту Закону України «Про внесення змін та доповнень до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» – акту безпрецедентного на всьому пострадянському просторі. Питання консенсусного узгодження проблемних питань змісту нового проекту Закону й до сьогодні залишається прикладом результативної співпраці толерантно налаштованих членів Ради, як би не змінювалися політична ситуація і вектори пріоритетів у державі та суспільстві.

⁸⁵⁹ Меморандум християнських конфесій України про несприйняття силових дій у міжконфесійних взаєминах // Людина і світ. – 1997. - №8. – С. 25-26.

Вбачаючи у такому органі засіб толерантизації, гармонізації та поліпшення міжконфесійних відносин, подібні ради створені чи створюються й на регіональному рівні – в м. Києві, областях та Автономій Республіці Крим. За ініціативою з місць різного роду міжконфесійні асоціації створюються також для солідарної роботи у конкретних напрямках соціального служіння конфесій. Характерною рисою цих органів є менший зв'язок з державними органами або й взагалі його відсутність (читай – залежності), менший формалізм, більша гнучкість у вирішенні нагальних питань адресної соціальної допомоги. Відносно тривалий період міжконфесійних суперечностей, конфліктів, їх емоційна напруга, гострота, непоступливість сторін конфліктів і, головне, безперспективність конфронтації змусили конфесії поступово зайняти толерантну, більш конструктивну позицію, перейти від конфронтаційних до діалогових форм спілкування і усвідомлення позицій опонента. Вони стали доброю нагодою для конфесій, Церков, релігійних організацій, органів влади з перших рук почути про позицію сторін з актуальних проблем сьогодення, скорегувати власні позиції, зробити ще один крок до оптимізації релігійного співжиття в полі конфесійній Україні, взаємної поваги, злагоди, толерантності, зрештою, підвищити рівень і культуру міжконфесійного спілкування.

Ці ж завдання вирішуються й у ході таких загальноукраїнських акцій, як спільні для представників різних конфесій «Молитви за Україну» в рамках святкувань Дня Незалежності, відзначення інших знаменних дат в історії Української держави; в ході періодичних зустрічей президентів України, прем'єр-міністрів України з представниками конфесій; зустрічей керівників християнських Церков України щодо подальшого співробітництва Церков у сфері захисту суспільної моралі і духовності⁸⁶⁰, спільних заяв, звернень Церков та релігійних організацій з актуальних проблем функціонування конфесій в країні⁸⁶¹, зокрема, щодо спроб використання християнських Церков України у виборчій кампанії, стосовно статусу релігійних організацій як юридичних осіб, щодо закріплення за релігійними організаціями права на постійне користування землею, впровадження в шкільний курс навчального предмета "Християнська етика" тощо. Не завжди подібними заходами досягається сподіваний результат, але завжди вони стають більшими чи меншими подвигами у подоланні минулої міжконфесійної ворожнечі й нетерпимості,

⁸⁶⁰ Див.: Зустріч керівників християнських церков України 9.12.2005 року: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.kievpatr.org.ua/news.php?pageshow_nov&id=507

⁸⁶¹ Див.: Заява Всеукраїнської Ради церков і релігійних організацій щодо необхідності поважати релігійні почуття, символи та традиції // Голос Православ'я. - 2006, №12 (180). – С. 3; Звернення Всеукраїнської Ради церков і релігійних організацій до Президента України В. Януковича з актуальних питань державно-конфесійних відносин від 21.04.2011 р.: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.irf.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=856%3A1&catid=50%3Azv&Itemid=78&lang=uk

упередженого ставлення до інших конфесій, в утвердженні нових, толерантних відносин у поліконфесійному суспільстві.

2. Актуалізації й утвердженню толерантних міжрелігійних, міжконфесійних відносин служить і така апробована часом форма пошуку порозуміння, як *діалог* Церков, конфесій, релігійних організацій та віруючих. Нам вже доводилося зазначати, що нинішній високий статус діалогу як прийняттого і ефективного методу розгляду й розв'язання проблемних, спірних чи конфліктних питань, з якими доводиться стикатися людству, є свого роду підсумком тисячолітнього відбору надійних і ефективних засобів порозуміння, примирення, організації цивілізованого толерантного співжиття різносвітоглядного, поліконфесійного, мультиаксіологічного, плюралістичного світу людських спільнот, їх окремих груп або осіб. Вже вияв готовності сторін міжконфесійних відносин до діалогу засвідчує толерантну налаштованість учасників переговорного процесу на взаємоприйнятний результат, вказує на їх бажання через безпосереднє спілкування зрозуміти позицію іншої конфесії, якою б відмінної від власної вона не була. «Ми повинні прагнути завжди глибшого діалогу між усіма християнами, – зазначав Апостольський нунцій в Україні І.Юркович, – брати участь згідно з наших можливостей, в усіх ініціативах, що мають на меті підтримку мирного співіснування та налагодження конструктивних стосунків між різними силами суспільства»⁸⁶².

Нагальність міжконфесійного діалогу на засадах взаємної толерантності, поваги до світоглядної позиції інших, визнання рівності сторін у діалозі більш ніж очевидна: вона продиктована не лише зрозумілою неприйнятністю конфліктних чи навіть силових методів вирішення проблемних питань релігійного сегменту в глобалізованому суспільстві, а й досить складною постсоціалістичною спадщиною та цілим комплексом масштабних, потенційно конфліктних наслідків, породжених докорінними політичними, соціальними та духовними трансформаціями у країнах Євроазійського простору в 90-х роках минулого століття, які треба долати. Істотні здвиги у позитивному ставленні до принципу толерантності, розуміння його безальтернативності сприяє тому, що щорічно на всіх рівнях – від світового до регіонального і місцевого – проводяться сотні й тисячі діалогових заходів, покликаних через переговорний процес досягти у релігійній сфері взаєморозуміння, терпимості до релігійних позицій, відмінних від власних, зосередитися на конструктивній співпраці релігійних організацій та об'єднань.

Прикладом толерантної налаштованості учасників діалогу (якими б кардинально різними не були їхні світогляди) на досягнення порозуміння при вирішенні глобальних проблем сьогодення може бути, проведений у жовтні 2011 р. в Ассізі (Італія), День роздумів та діалогу про мир і справедливість у всьому світі під девізом «Паломники істини, паломники миру». Спільну мову у протидії викликам часу – формам насилля, дискримінації, войовничого

⁸⁶² Інтерв'ю його преосвященства Івана Юркевича, Апостольського нунція в Україні // Католицький вісник. Всеукраїнський двотижневик. – 2009. – №1.

секуляризму, економічній нестабільності, зростаючій соціальній нерівності, релігійному фундаменталізму – знайшли не лише представники християнських Церков і нехристиянських спільнот, а й запрошені до діалогу прихильники атеїстичного гуманізму. Учасниками Ассізького діалогу були також Патріарх Константинопольський Варфоломій I, представники Олександрійської, Антіохійської, Сербської, Російської, Румунської, Польської, Албанської Церков, а також представники Української Православної Церкви⁸⁶³.

Орієнтація на толерантність істотно змінює ставлення до міжконфесійного діалогу і в Україні: всі без винятку Церкви, релігійні організації до позитивів свого функціонування в сучасному суспільстві відносять власне прагнення сприяти його духовній консолідації; жодна Церква чи релігійна організація не заявили про своє небажання міжконфесійного діалогу. З широкого кола конкретних питань на різних рівнях відбуваються міжцерковні діалоги у православ'ї (між УПЦ МП та УПЦ КП, між УПЦ МП та УАПЦ, між УАПЦ та УПЦ КП), міжконфесійні діалоги серед протестантських об'єднань, Римсько-Католицької та Греко-Католицької Церков та ін. У вересні 2011 р. на зустрічі Предстоятелів УПЦ КП та УАПЦ досягнута домовленість про відновлення діалогу між Церквами щодо єдності православ'я в Україні. Шкода, але цей діалог не встиг розпочатися із-за того, що Патріарх Філарет бачить об'єднану Церкву лише з його очолюванням. Відтак він, говорячи про об'єднання, фактично виношує ідею приєднання УАПЦ до УПЦ КП. Це дечим нагадує ту «платівку», яку грають щодо долі останньої їй в УПЦ МП: приймаємо через покаєння і без Михайла Денисенка (як вони йменують анафемованого Патріарха Філарета).

Сьогодні УГКЦ констатує факт діалогу і конструктивної співпраці з протестантськими Церквами, вбачаючи в них «потужного і серйозного союзника» при вирішенні цілої низки питань соціального, суспільно-політичного блоку, виховання патріотизму, почуття української ідентичності⁸⁶⁴. На зустрічі лідерів УПЦ МП та УГКЦ у серпні 2011 р. також обговорювалися питання практичної співпраці двох конфесій.

Переговорний процес через діалог різних конфесій в Україні практикується на регіональному та місцевому рівнях.

Толерантність міжконфесійних відносин є, таким чином, *і передумовою діалогу, і його результатом*, оскільки створює морально-психологічну базу релігійно-сакрального характеру для подальшого порозуміння і більш широкої взаємодії. У контексті міжцерковних відносин в Україні останнього

⁸⁶³ День роздумів та діалогу про мир і справедливість у всьому світі під девізом «Паломники істини, паломники миру». 31.10.2011: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/all_news/confessional/religious_relations/45146/

⁸⁶⁴ Предстоятель УГКЦ Святослав (Шевчук). «У нас є набагато більше спільного, ніж того, що нас розділяє». Глава УГКЦ про міжконфесійні стосунки: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/all_news/confessional/interchurch_relations/43439/

двадцятиліття ця закономірність дає підстави зробити ще один висновок: справа розширення і поглиблення толерантних міжконфесійних відносин істотно активізувалась би, якби зрушили з місця два найбільш значущі (і не лише в масштабах України) діалоги: між УПЦ МП та УПЦ КП щодо єдності Православ'я України; між УПЦ МП та УГКЦ про порозуміння та примирення. Своєю тривалою невирішеністю, проблемністю розв'язання у найближчому майбутньому вони фактично консервують латентну напругу між зазначеними конфесіями і, що не менш важливо, – знижують планку міжрелігійних відносин у релігійному середовищі України загалом. Нагадаємо: діалог між УПЦ МП та УПЦ КП (початок – жовтень 2009 р.), незважаючи на декларативні заяви сторін про готовність його вести, після малозмістовного початку швидко зайшов у глухий кут, зіткнувшись із прогнозованою непоступливістю сторін. Одна сторона діалогу при цьому заявляє: «Демонструючи готовність розпочати конструктивний діалог з неканонічними церковними структурами, УПЦ МП водночас зберігає свою принципову позицію щодо історичного факту розколу та його ініціаторів. ...Єдиною прийнятною моделлю відновлення церковної єдності є об'єднання всіх православних християн у лоні канонічної УПЦ МП, тобто повернення тих, хто відокремилися, туди, звідки вони вийшли. Шлях до відновлення єдності пролягає через покаяння...»⁸⁶⁵. Інша сторона – УПЦ КП – також заявила про свою готовність до «відновлення діалогу», але без пред'явлення до себе будь-яких ультимативних вимог і висунула власне розуміння покаяння, що за змістом розходилося із наведеним вище, пропонуючи взаємне покаяння і «припинивши ворожнечу»⁸⁶⁶. Збереження таких відносин між Церквами, що чи не вперше оцінювалися навіть не як «нетолерантні», а як стан «ворожнечі», робить до сьогодні діалог двох найбільших православних Церков більш ніж проблемним. Цей діалог, як і діалог УПЦ КП й УАПЦ, не встигнув визначитися в форматі суб'єктів переговорного процесу, був припинений Церквою Московського Патріархату й із всього видно, що за вказівкою Патріарха Кирила.

Доволі песимістично, зокрема лідерами УПЦ МП, оцінюються перспективи й іншого діалогу – між УПЦ МП та УГКЦ.

За цих обставин потенціал толерантних зустрічей згаданих релігій і Церков, на нашу думку, істотно недовикористовується, звужуючи сегмент результативного діалогу навіть віросповідно близьких конфесій, вже не говорячи про ті релігії, між якими існували (та й існують) історично закріплені бар'єри неприязні чи й ворожнечі.

⁸⁶⁵ Доповідь Предстоятеля УПЦ Блаженнішого Митрополита Київського і всієї України Володимира на Ювілейному Соборі УПЦ 8 липня 2011 р.: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://orthodox.org.ua/uk/node/9593>

⁸⁶⁶ Звернення Священного Синоду Київського Патріархату до УПЦ (МП) (2011): [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.cerkva.info/ru/documents/13-documents/1762-zvernennia-do-upc-mp.html>

3. Принципово нове місце Церков і релігійних організацій у незалежній Україні відкрило ще одну можливість розвивати толерантні міжконфесійні відносини – через *Українське Біблійне Товариство* та його представництва на місцях. У ньому представлені інтереси 16 найбільш чисельних конфесій України – ОС ЄХБ, УПЦ КП, ВС ХВС, УУКЦ АСД, УПЦ МП, РКЦУ, УГКЦ, УАПЦ та ін. Хоча у порівнянні із згаданими вище формами міжконфесійної співпраці мета Товариства сприймається як відносно вузька і конкретна (переклад, видрук і розповсюдження Біблії, біблійної літератури українською мовою й мовами національних меншин в Україні), а традиція створення таких товариств має зарубіжно-протестантські корені, функціонування Товариства та його чотирьох відділень у регіонах впродовж 20 років наочно довело ефективність реалізації не тільки його основної мети, а й утвердження толерантних відносин між конфесіями – членами УБТ в ході організації перекладів, друкування головної книги християнства, її поширення серед віруючих та невіруючих. Узгоджена, взаємоповажна, навзаєм толерантна діяльність представників українського баптизму, православ'я, п'ятидесятництва, адвентизму, католицизму, лютеранства, греко-католицизму та інших віросповідань в УБТ не лише демонструє переваги і перспективи конструктивно-толерантних відносин між представниками різних конфесій (а ці відносини у минулому нерідко були далекими від толерантності), а й вигідно контрастує з тими міжконфесійними складнощами, які проявилися, наприклад, у процесі відзначення 450-річчя Пересопницького Євангелія⁸⁶⁷.

4. Реальний поступ України у справі забезпечення свободи совісті, релігійної свободи, релігійної рівності та плюралізму сприяв урізноманітненню шляхів і форм толерантної співпраці релігійних організацій та об'єднань на усіх рівнях. Немалою мірою примноженню напрямів і форм міжконфесійного співробітництва сприяли також поліконфесійність релігійної мережі України, тенденція лоялізації вітчизняного права та його правозастосування, певне зміцнення матеріально-фінансового та духовного потенціалу конфесій, істотне посилення зв'язків вітчизняних релігійних організацій із зарубіжними однорічними організаціями – спонсорами багатьох проєктів, можливість запозичення досвіду діяльності організацій єдиновірців за кордоном та ін.

⁸⁶⁷ За свідченням офіційних джерел, щоб уникнути міжцерковних суперечок та конфліктів при освяченні музейно-культурного комплексу «Пересопницьке Євангеліє» було вирішено його не освячувати. І справа тут не в самій дилемі «освячувати/не освячувати», а у черговому вияві латентно напружених відносин між окремими Церквами. Що ж стосується самого акту освячення світської установи, то не зайве згадати, що у ряді Церков на пострадянському просторі захопленість освяченням світських установ та закладів вже отримала негативну оцінку самих церковних властей, оскільки на практиці перетворилася в комерційну акцію, що нерідко просто дискредитує Церкву в очах мирян // Музей «Пересопницького Євангелія» освячувати не будуть, щоб уникнути міжконфесійної напруги: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/all_news/culture/religion_and_culture/43843/

За *напрямами* скоординованої діяльності різних конфесій на толерантній основі можна виокремити діяльність

загальносуспільного блоку:

- підписання звернень, заяв, меморандумів, звернень та ін. з проблем внутрішньої та зовнішньої політики України, виборчого процесу, законодавчого врегулювання релігійної сфери, державно-церковних, міжцерковних, міжконфесійних відносин; діяльності ЗМІ, організованої протидії насиллю, аморалізму, іншим соціально негативним проявам тощо⁸⁶⁸;
- співучасть у заходах загальнодержавного, загальнонаціонального значення, відзначенні знаменних дат та ювілеїв, підтримка суспільно важливих публічних світських акцій;
- створення громадських міжконфесійних організацій з метою сприяння вирішенню питань загальносуспільної значущості;
- заходи, спрямовані на узгодження дій щодо реалізації соціальних програм, можливої присутності конфесій у закладах освіти, охорони здоров'я, пенітенціарної системи тощо.

загальнорелігійного блоку:

- участь представників різних віросповідань у міжконфесійних радах (ВРЦіРО, Раді євангельських протестантських Церков України⁸⁶⁹, Раді представників духовних управлінь і центрів мусульман – Раді муфтіїв України, Міжконфесійній раді Криму «Мир – дар Божий», Духовних радах християнських конфесій та ін.);
- участь у Комісії з питань соціального служіння ВРЦіРО;
- спільна участь у Молитві за Україну в рамках святкувань Дня Незалежності, з нагоди Дня Конституції України, Хрещення Київської Русі та ін.;
- саміти протестантських євангельських деномінацій, присвячені проблемам міжрелігійного порозуміння, спільної позиції перед викликами сучасності, недопущення політизації конфесій тощо;
- участь конфесій (УПЦ КП, УГКЦ, РКЦУ, протестантських церков України) у світових, європейських, регіональних та місцевих

⁸⁶⁸ У цьому сенсі показовими є Звернення традиційних Українських Церков до вірних та до всіх людей доброї волі з нагоди двадцятиліття референдуму на підтвердження Акту проголошення незалежності України (2011): [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/resources/church_doc/ecumen_doc/45747/; Відкрите звернення керівників християнських Церков України щодо потреби захисту моралі та цінностей (2010): [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://old.chve.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=338&Itemid=89

⁸⁶⁹ Рада євангельських протестантських церков України діє з 2005 р. і включає вісім протестантських церков: ВСЦ ХВС, ВСО ЄХБ, Церква АСД, УХЄЦ, БНЦ ЄХБ, СВЦ ХВС, Асоціація місіонерських церков ЄХ, Українська Лютеранська Церква, представляючи близько 80% протестантських об'єднань в Україні // Релігійна панорама. – 2010. - № 4 (114). – С. 10-11.

релігійно-суспільних акціях (екологічній акції «День дій на захист клімату»; спільній молитві різних конфесій про захист клімату та життя на планеті; Всезагальній молитві «За пробудження», присвяченій духовному відродженню слов'янських народів; Всеукраїнський День молитви за сиріт та ін.);

- екуменічні зустрічі конфесій;
- спільні зустрічі кількох обрядів з проблем міжцерковного діалогу⁸⁷⁰;
- організація тижнів молитви різних конфесій (православних, католиків, протестантів), відповідальних за спільну роботу в лікарнях, тюрмах та ін.;
- створення громадських міжконфесійних організацій (Всеукраїнська громадська організація «Український Дельфійський комітет», організація Всеукраїнська громадська організація «Об'єднання християн-військовослужбовців України» та ін.);
- участь у роботі Українського Біблійного товариства та відділень у регіонах;
- організація хаджу до Мекки, паломництв до інших сакральних об'єктів Радою представників духовних управлінь і центрів мусульман – Радою муфтіїв України;
- створення міжконфесійними організаціями офіційних веб-сторінок, використання інших медіа-ресурсів для інформування громадськості про суспільно значущу діяльність міжконфесійних структур.

За *формами* скоординованої діяльності різних конфесій на толерантній основі можна виокремити:

- міжконфесійні центри пропаганди здорового способу життя, фізичної, психологічної та соціальної реабілітації алко- та наркозалежних, колишніх в'язнів; для профілактики СНІДу тощо;
- міжконфесійні за представництвом благодійні фонди, благодійні організації для допомоги інвалідам, дітям-інвалідам, самотнім пенсіонерам, важко хворим, матерям, незграбним сім'ям, жінкам, що потрапили в кризову ситуацію, пов'язану з небажаною вагітністю та ін. Показово, що об'єктами допомоги стають люди різних віросповідань чи й невіруючі;
- оздоровчі комплекси, дитячі садки, літні оздоровчі табори для дітей і молоді, включаючи тих, батьки яких належать до різних віросповідань чи й взагалі індиферентні до релігії;
- курси іноземних мов, комп'ютерної грамотності та ін.;
- консультації з правових, медичних, психологічних питань;

⁸⁷⁰ Прикладом таких зустрічей стало чергове, IX за числом спільне засідання єпископів двох обрядів Католицької Церкви в Україні в жовтні 2011 року: Синоду Єпископів Києво-Галицького Верховного Архиепископства УГКЦ та Конференції Єпископів Римсько-Католицької Церкви в Україні: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.catholic-media.org/ua/Україна/ix-spilne-zasidannia.html>

- гуманітарні програми допомоги (постачання одягу, продуктів, медичного обладнання, медикаментів тощо);
- влаштування благодійних їдалень для малозабезпечених;
- фундація будинків сімейного типу для безпритульних дітей, дітей-сиріт;
- благодійна діяльність в школах-інтернатах, лікарнях, виправних колоніях та ін.;
- міжконфесійні благочинні акції («Миколай про тебе не забуде», «Різдвяна свічка», «Великодній кошук», «Спасіння душі через книгу», Всеукраїнська акція допомоги дітям-сиротам та ін.);
- соціальне партнерство церковних соціальних фондів та світських благодійних організацій з питань благодійництва та партнерства;
- участь у Дні благодійництва в Україні (12 грудня), співпраця конфесій з Українським форумом благодійників* та ін.

Прикладом ефективної діяльності міжконфесійного формування на засадах толерантності є, зокрема, діяльність Української міжконфесійної християнської місії "Духовна та благодійна опіка в місцях позбавлення волі", до якої входять представники одинадцяти християнських конфесій. Непросте питання духовно-соціальної опіки осіб, що перебувають в установах кримінально-виконавчої системи, окрім прямого результату, пов'язаного з опікою осіб, що відбувають покарання, наочно демонструє ще і важливість спільної позиції християнських об'єднань та організацій у справі конкретного служіння людям та вирішення соціальних проблем, що існують у суспільстві⁸⁷¹.

По своєму унікальною формою співпраці Церков та релігійних організацій різних віросповідань на толерантній основі стало будівництво з благословення папи Бенедикта XVI біля містечка Шаргорода Вінницької області трьохкілометрової Хресної дороги з 14 каплицями впродовж неї. Хоча ініціатором будівництва виступила РКЦ, у її спорудженні беруть участь багато різних християнських конфесій, керуючись гаслом «Конфесії можуть бути різні, а Бог один»⁸⁷².

Констатуючи чималий досвід конфесій в Україні та поза її межами у справі організації співробітництва на толерантних засадах, виробленні чи запровадженні різноманітних напрямів та форм ділової міжконфесійної співпраці, що спирається на взаємоповагу до інших релігій, терпимість,

Про стан і рівень благочинності (світської та релігійної) в Україні певною мірою свідчать результати Світового рейтингу благочинності, опублікованого найбільшою британською благодійною організацією Charities Aid Foundation (CAF): у 2010 р. Україна посіла 150-е місце із 153 країн Світового рейтингу благочинності. Далі йдуть Бурунді та Мадагаскар: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/all_news/community/charity/37849/

⁸⁷¹ Релігійне життя в Україні // Релігійна панорама. Інформаційно-аналітичний журнал. – 2005. – №7. – С. 7.

⁸⁷² Там само. – 2010. – №1. – С. 9.

визнання за іншими права на свободу віросповідання тощо, не можна не зазначити чималі складнощі, *проблеми* з реалізації таких відносин. Спільна участь конфесій у вирішенні практичних питань, що представляють як суспільний, так і релігійно-церковний інтерес, доволі швидко виявляє, у кого позиція відображає реальну готовність до толерантної співпраці, а у кого вичерпується пустими деклараціями про толерантність. Здавалось б, що зацікавленість конфесій у допомозі, сприянні у вирішенні суспільно важливих питань мала б стати сьогодні прийнятним ґрунтом для толерантного порозуміння навіть для тих віросповідань, Церков та релігійних організацій, які з різних причин віками перебувають у відносинах конфронтації, нетерпимості, а то й ворожнечі. Однак і на сьогодні можливості толерантних зустрічей релігій на практиці використовуються лише частиною конфесій.

Найбільш активно потенціал толерантного міжконфесійного співробітництва реалізують протестантські, Римо-Католицька, Греко-Католицька Церкви; майже відсутні приклади суспільної співпраці на регулярній основі між представниками УПЦ МП і УПЦ КП, УПЦ МП і УГКЦ, православних Церков й ісламських громад, ісламських та іудейських організацій, між т. зв. традиційними релігіями і неорелігіями тощо. З різних причин поки що неможлива толерантна співпраця між окремими напрямками всередині ісламу, в іудаїзмі, православ'ї, між деякими напрямками у протестантизмі. З 2000 р. призупинило членство у Кримській міжконфесійній раді «Мир – дар божий» Духовне Управління мусульман Криму, мотивуючи це своїм протестом проти встановлення на півострові з нагоди 2000-річчя Різдва Христового різних християнських монументів та знаків, а також незапрошенням до роботи в Раді представників УПЦ КП. Не бере участі в роботі Ради представників духовних управлінь і центрів мусульман України, до якої входять ДУМ Криму, «Київський муфтіят» та ДУМУ Умма, Духовне управління мусульман України, Донецький центр мусульман України та Духовний Центр мусульман Криму. Далекими від толерантних залишаються відносини між різними організаційними утвореннями в іудейських організаціях України, що спричинило до ситуації, коли відразу чотири духовні особи носять звання Головного рабина України⁸⁷³. За інформацією з місць, в цілому ряді регіонів позицію ігнорування будь-яких контактів з іншими християнськими спільнотами, іновірцями взагалі займають представники УПЦ МП* – нерідко найчисельнішої за кількістю релігійних організацій в даному

⁸⁷³ Єленський В. Іудаїзм в Україні // Історія релігії в Україні. В 10-ти томах. – Т. 7: Релігійні меншини України. – К., 2011. – С. 458.

Не виключаємо, що корені такої негативної налаштованості УПЦ МП до інших віросповідань йдуть від позиції РПЦ Московського Патріархату. Як зазначає російський дослідник Ю.П.Зуєв, структури РПЦ на місцях, залишаючись найбільш масовими у Росії і не відчуваючи внутрішньої потреби розвивати міжконфесійні відносини, на практиці ухиляються від прямих контактів з представниками протестантських Церков, а подекуди й проявляють нетерпимість щодо них // Зуєв

регіоні; проведення на місцях різного роду громадських заходів часто супроводжується конфліктами між представниками УПЦ МП та УПЦ КП. Непоодинокими залишаються конфліктні ситуації на ґрунті спротиву традиційних релігій протестантському і неорелігійному місіонерству та євангелізації⁸⁷⁴.

Якщо узагальнено подати *проблеми і причини*, що на сьогодні гальмують процеси налагодження толерантних відносин між конфесіями, то в першу чергу слід назвати такі:

- незакінченість процесів формування релігійної мережі, у яких релігійні об'єднання, релігійні організації, громади виступають як суперники, конкуренти за масив потенційно своїх віруючих, за території впливу, культові будівлі та приміщення, за домінуючий вплив на владні і партійні структури тощо;
- інерція вікових нетолерантних відносин, взаємної підозрілості й нещирості між окремими релігіями, церквами, регіональними віросповідними групами, яка й після істотних політичних, соціальних, економічних, духовних, культурних, правових змін, істотної трансформації державно-церковних відносин, ідейних та ціннісних парадигм нерідко залишається у свідомості, психології, моральних оцінках, способах реагування, поведінці релігійних спільнот і конкретних віруючих, стаючи поживним середовищем для настроїв нетерпимості, неповаги, міжконфесійної ворожнечі, дифамації тих чи інших конфесій та ін.;
- політизація релігії, релігійних об'єднань, релігійних організацій, що змушує релігійні спільноти діяти «під диктат політичних інтересів»⁸⁷⁵, у невластивих їм ціннісних координатах, ставитися до інакшевірних з політично мотивованих позицій. Констатуючи існування у світі «геополітичних і георелігійних проєктів – ісламського, американо-протестантського, католицького, секулярно-європейського», а отже – і законність просування релігійних інтересів у комплекті з політичними та економічними залежностями від Росії, праве інтелектуально-релігійне лоббі у цій країні вважає, зокрема, що «тепер прийшов час, щоб свята Православна Віра поширювалася по усьому світі по трубах «Газпрому»⁸⁷⁶;

Ю.П. Православно-протестантские отношения в современной России // Религиозная толерантность. Историческое и политическое измерение. – С. 225.

⁸⁷⁴ Пивоварський О.Л. Житомирщина релігійна // Релігійна панорама. – 2010. – №3. – С. 66, 68; Молочко В.М. Чернігівщина релігійна: історія і сучасність // Там само. – 2010. – №6. – С. 74 та ін.

⁸⁷⁵ Послание Всемирного саммита религиозных лидеров. Москва, 3–5 июля 2006 г.: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.kongord.ru/Index/Articles/WSRLtoworlddec.html>

⁸⁷⁶ Фролов К. Национальный консенсус и его противники: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.pravaya.ru/look/6212>

- триваючий процес приходу в релігійні організації неофітів, які з властивою усім новонаверненим активністю не лише маргіналізують традиційні внутрішньорелігійні устої, настрої поміркованості, взаємоповаги, терпимості, а й привносять у релігійне середовище із інших спільнот (політичних, національних, націоналістичних) характер відносин, ставлення до інакомислячих, методи і прийоми протидії тим, хто не поділяє позицію більшості тощо. Звідси – вияви непоступливості, нетерпимості, нав'язування уніфікованої позиції, культивування власної виключності, зверхності більшості, неповаги до індивідуальної думки тощо;
- збереження й донині цілої низки внутрішньоцерковних та міжцерковних причин, що ускладнюють чи й загострюють міжконфесійні відносини; слабка ефективність заходів, що вживаються на всіх рівнях конфесіями, суспільством, державою для практичної толерантизації цих відносин.

Розмірковуючи над проблемністю застосування міжконфесійних форм співпраці, не можна також не констатувати, що у одноконфесійних форм допомоги, благодійності, милосердя сьогодні більше шансів бути реалізованими, аніж у структур, для застосування яких потрібні зусилля кількох конфесій. Причин тут багато: організаційних, фінансово-матеріальних, кадрових та ін. При тому, що обидва підходи дають суспільно корисний і значущий результат, на практиці демонструють релігійне благодійництво, для конкретних релігійних організацій далеко не другорядним залишається *суто конфесійний результат* такої діяльності: вдячна відкритість людини до волонтерів саме цієї конфесії, зміна у бік позитивної думки опікуваних про дану релігійну організацію, емоційна чи світоглядна переорієнтація людини у бік саме цього віровчення тощо. Одноконфесійний підхід, таким чином, дає конфесійно фіксований позитивний результат. У міжконфесійних формах співпраці цей результат виявляється розмитим і важливість наслідків діяльності визначається переважно альтруїстичною суспільною корисністю, благом здійсненого. Зрозуміло, що для орієнтацій на такий результат у період триваючого становлення та розвитку релігійної мережі в країні і пов'язаного з ними міжрелігійного протистояння (латентного чи явного) потрібен доволі високий рівень усвідомлення потреби у толерантних міжконфесійних відносинах.

Підсумовуючи зазначене під кутом зору *перспективи* утвердження міжконфесійних толерантних відносин, є підстави стверджувати, що створення в Україні прийнятних умов (духовних, правових, соціально-політичних, економічних, зрештою – громадської думки, суспільного менталітету щодо релігійної сфери) для розвитку таких відносин,

- по-перше, сприяло актуалізації питання толерантності загалом і міжрелігійної зокрема; поступовому ставленню до питання світоглядної терпимості не як до чергового, спекулятивно-модного захоплення, супутнього принципам демократії, свободи, плюралізму і

т.п., а як до дійсно безальтернативної умови співжиття у поліконфесійному, поліетнічному, політично диференційованому суспільстві;

- по-друге, сприяло зміщенню усього комплексу проблем міжконфесійної толерантності у бік їх практичної реалізації;
- по-третє, дало поштовх для істотного урізноманітнення напрямів і форм співпраці Церков, релігійних організацій на толерантних засадах;
- по-четверте, висвітило, зробило очевидним існування цілої низки проблем, пов'язаних із системним існуванням чи й консервуванням настроїв та виявів інтолерантності у релігійному середовищі, без розв'язання яких толерантність може виродитися у формальний принцип, який просто не буде працювати на поліпшення міжконфесійних відносин і стабільність українського суспільства.

6. Екологічне вчення і практика Церков та релігійних організацій України

Термін «екологія» з'явився порівняно недавно – у другій половині XIX століття – і дуже швидко пережив еволюцію від «науки про універсальні зв'язки живих організмів із їх середовищем» до «екологізму». Останнє поняття нинішні філософи та екологи вже витрактовують як «різновид сучасної ідеології та сучасного світогляду». Фактично йдеться про світоглядні зрушення, спрямовані на пошук шляхів подолання «кризового стану довкілля та глобальної екосистеми, а також гуманітарної кризи, що є наслідком дисгармонії між людиною та світом, що її оточує»⁸⁷⁷.

Екологізм стрімко входить в усі сфери суспільно-політичної діяльності, економіки, культури, етики та релігії. Ця обставина породжує «розмаїття течій сучасного екологізму, його філософських і теоретичних засад, світоглядних орієнтирів, а також щонайширший спектр практичних проявів і форм взаємозв'язків з іншими ідеологіями та суспільно-політичною практикою»⁸⁷⁸. Понад те, екологія, на думку одного з ідеологів Всесвітнього об'єднання українців «Четверта хвиля» І. Каганця, є одним із полів (поряд із технологічно-силовим і духовним) боротьби чи навіть «війни за розум», що точиться у нинішньому світі⁸⁷⁹.

Класичним прикладом найтіснішого поєднання екологізму з іншими

⁸⁷⁷ Гардашук Т.В. Сучасний екологізм: теоретичні засади та практичні імплікації : [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://sofy.kiev.ua/pf2/garda.htm>

⁸⁷⁸ Там само.

⁸⁷⁹ Каганець І. Арійський стандарт: українська ідея епохи великого переходу. – К., 2004. – С. 65.

ідеологіями є відображення екологічних проблем у релігійній свідомості. Власне, можна ставити питання значно ширше – формування екологізму під впливом релігійних настанов та догматично-канонічного корпусу⁸⁸⁰. Адже взаємини екології та релігійної ідеології є найдавнішими – ще задовго до появи поняття «екологія» церковні чи біляцерковні організації переймалися екологічними проблемами. А тому, як показує практика, проблеми екології можуть стати навіть тим спільним майданчиком, де в наступному відбудуватиметься діалог непримирених сторін. Як приклад – спільна заява Ради релігійних інститутів Святої Землі (CRIHL) щодо проблеми глобальної зміни клімату на Землі, в якій вони підкреслили «духовне коріння» екологічної кризи та «важливість релігійної відповіді на неї», закликали віруючих до «глибокої переоцінки нашого духовного та фізичного ставлення до цієї Богом даної планети»⁸⁸¹. Зауважимо, що заяву підписали керівники як ізраїльських, так і палестинських релігійних організацій – такі консенсуси бувають не часто.

Практично всі релігії чи релігійні напрями від свого зародження, як правило, мають достатньо розгорнуте вчення про навколишню природу і правила ставлення до неї, послуговуються символікою із зображеннями тваринного чи рослинного світу та відповідними алегоріями: голуб - як алегорія Святого Духа; риба - як символ ранньої християнської Церкви; тваринні алегорії Євангелій (орел, віл і лев); олені - у буддизмі та християнстві;⁸⁸² лелеки у християн та мусульман як священні птахи (рятують від голоду, та в них переселяються душі мусульман, які не здійснили хадж, а тому кожен, хто вбив лелеку – вбивця);⁸⁸³ рослинні орнаменти в ісламі та вшановування мусульманами окремих дерев (за словами Мухаммеда, деякі рослини благословенні як мусульмани, особливо пальма⁸⁸⁴), значення чистої/цілющої води, землі та повітря для віруючих⁸⁸⁵ тощо.

Зрештою, тварини є взірцем для наслідування навіть для апостолів. «Будьте мудрі, як змії та смиренні, як голуби», – повчав їх Ісус Христос (Мт. 10:16). Про близькість людини і тваринного світу свідчить і факт їхнього творення в один день (Бут. 1:31), а тому Бог нібито заповідав «проявляти

⁸⁸⁰ Див., напр.: Беляков, О.О. Вплив релігії на формування екологічної свідомості // Образ. – Вип. 5. – К., 2004. – С. 5-10.

⁸⁸¹ CRIHL підтримує декларацію про зміну клімату, Єрусалим, 05.07.2011: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://fore.research.yale.edu/climate-change/statements-from-world-religions/christianity-protestant-denominations-and-organizations/>

⁸⁸² Див.: Степовик Д. Символи й алегорії в катакомбній Церкві // Православний вісник. – 2000. – № 9-10. – С. 55-65.

⁸⁸³ Грищенко В. Миграции птиц и народные верования // Гуманитарный экологический журнал. – К., 1999. – Т.1. – Вып. 1. – С. 23-32.

⁸⁸⁴ Дживеди О. Экологические и этические взгляды индуизма, буддизма и ислама // Гуманитарный экологический журнал. – 2006. – Т. 8. – Вып. 2 (21). – С. 106.

⁸⁸⁵ Див., напр.: Карпенко О. Єрусалимська церква – колиська християнства // Церковна православна газета. – 2007. – № 14. – С. 8-9; № 15. – С. 8-9.

особливу турботу про збереження тваринного світу».⁸⁸⁶

Християнські святі Григорій Палама, блаженний Августин, Паїсій Величковський, Серафим Саровський та багато інших називали природу – живою іконою, душею Землі. А у «Соціальной доктрині...» Московської Патріархії природа охарактеризована як храм,^{*} у якому людина – священник, який служить Творцю⁸⁸⁷.

Зрештою, рай практично у всіх релігіях описаний як місце із привабливим кліматом та розкішною й доброзичливою до праведників природою, на відміну від пекла, де природа знищена. Те ж можна сказати й про есхатолічні описи – всі вони розпочинаються із сцен знищення природного довкілля.

Особливо розвинуте вчення про природу у світових релігіях та напрямках індуїзму. Так, у джайнізмі навіть заснована Міжнародна премія ахімси за «значний внесок у справу збереження природи»⁸⁸⁸. Святі, пророки, будди та інші, вшановувані віруючими особи, проповідували тваринам та, інколи, навіть рослинам⁸⁸⁹. Саме за останнє, наприклад, св.Франциск Ассізький став святим у католицизмі. З 1980 року Апостольська Столиця визнає його покровителем/заступником екологів⁸⁹⁰. Авторитет Франциска настільки великий у європейських країнах, що з 1986 р. у місті його народження (Ассізі, Італія) був заснований «Альянс релігій і захисту природи», в який увійшли лідери більшості християнських напрямів, буддисти, мусульмани, іудеї, представники багатьох національних релігій зі всіх країн світу, а також Всесвітнього фонду дикої природи (WWF) та інших природоохоронних організацій⁸⁹¹.

Тому не дивно, що проблеми, пов'язані із збереженням довкілля, екологічної безпеки людства давно вже стали топ-темами практично для всіх християнських та інших Церков світу. У 2008 р. (документ оприлюднено 9 березня 2008р. у газеті «L'Osservatore Romano»), вперше за майже півтори

⁸⁸⁶ Звернення Святійшого Вселенського Патріарха Варфоломія в День захисту навколишнього середовища, 01.09.2011: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://fore.research.yale.edu/climate-change/statements-from-world-religions/christianity-protest-ant-denominations-and-organizations/>

^{*} Православні витрактовують термін «екологія» як складений із двох грецьких слів – oikos (дім/житло/храм) та logos (слово). Тобто буквально – «господарствослов'я», «храмослов'я» або вчення про дім, родину, храм у широкому розумінні.

⁸⁸⁷ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Церковь и мир. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – М. 2000. – Р. XIII. 4.

⁸⁸⁸ Хомінський С. Ватикан не випадково долучив забруднення навколишнього середовища до переліку «смертних гріхів» // Україна молода. – 2008. – 29 березня.

⁸⁸⁹ Кинсли Д. Христианство и экология: за и против // Гуманитарный экологический журнал. – 2003. – Т. 5. – Вып. 1-2. – С. 27.

⁸⁹⁰ Беляков О.О. Вплив релігії на формування екологічної свідомості // Образ. – Вип. 5. – К., 2004. – С. 9.

⁸⁹¹ Альянс религий и защиты природы // Гуманитарный экологический журнал. – 2002. – Т. 4. – Вып. 2. – С. 79.

тисячі років, Апостольська Столиця включила забруднення навколишнього середовища (поряд із іншими «новими» гріхами, як то: аборти; вживання і поширення наркотиків; «спонукання до бідності», тобто продукування соціальної несправедливості, що призводить до зубожіння людей; «надмірне накопичення багатства»; морально сумнівні «біоетичні» експерименти; маніпуляції на генному рівні, що порушують фундаментальні закони людської природи) до переліку «смертних гріхів» («відразу після смерті душа померлого у смертному гріху занурюється в пекло»)⁸⁹².

У такий спосіб Католицька Церква, віднесла «безвідповідальне руйнування природи до однієї із найважчих категорій гріхів, а саме - до суспільних гріхів, що кричать до Неба, тобто ставить його в один ряд із гріхом навмисного вбивства людини та іншими найтяжчими злочинами, скоєними проти людини та суспільства»⁸⁹³.

Заради справедливості відзначимо, що саме Католицька Церква була біля витоків всесвітнього екологічного руху. Адже ще до Міжнародної конференції «Human Environment» («Довкілля людини») у Стокгольмі (1972 р.), яку організувала ООН з метою визначити фундаментальні принципи, які мають регулювати права та обов'язки людей щодо довкілля людини (саме з цієї конференції, вважається, і бере початок сучасний екологічний рух), Папа Павло VI у своєму апостольському листі «Octogesima adveniens» (1971 р.) застеріг людство від руйнування природи. Ці думки були підтримані Римським синодом єпископів, який у декларації «De justitia in mundo» нагадав людству про конечність природних ресурсів, необхідних для людського життя.

Папа Іван Павло II у своїх роздумах щодо навколишнього природного середовища вперше долучив злочин проти довкілля до гріхів, що «волають до Неба». Тобто прирівняв руйнування природи до навмисного вбивства людини та інших найтяжчих проступків⁸⁹⁴. Причиною цього, на думку Івана Павла II, є викривлення розуміння людиною своєї божественної сутності, місця й завдань у навколишній природі. «Коли вилучити Божественний контекст, то ... природа перестає бути «mater», тобто матір'ю, і зводиться до «матеріалу», який можна піддавати будь-яким маніпуляціям»⁸⁹⁵, зазначав Понтифік.

Але ці та інші подібні розмірковування Папи на той час не стали доктринальними, хоча мали значний вплив на розвиток не лише католицького, але й православного богослів'я. Вони частково відображені у Спільній

⁸⁹² Ватикан вперше за півтори тисячі років переглянув список смертних гріхів. До існуючих семи гріхів були додані ще сім // Телевізійна служба новин: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://tsn.ua/svit/smertnih-grihiv-stalo-vdvichi-bilshe.html> - 2008. - 10 березня

⁸⁹³ Шеремета В. Екологічний дороговказ. Маленькі поради для великих змін. – К., 2009. – С. 7.

⁸⁹⁴ Див.: Виноградова С. Руйнування природи – гріх, що кричить до Неба // Парафіяльна газета. – 2007. – 15 лип. – С.8.

⁸⁹⁵ Екологічне вчення Церкви: папа Іван Павло II на тему створіння та екології / ред. В.Шеремети. – Івано-Франківськ, 2006. – С. 57.

декларації з екологічної етики, підписаній 10 червня 2002 р. Папою Іваном Павлом II та Константинопольським патріархом Варфоломієм I.

Папська Академія Наук Католицької Церкви відслідковує всі принципи події у сфері погіршення екології та приймає відповідні звернення. Зокрема, у 2011 р. було опубліковано доповідь сформованої Папською Академією Наук робочої групи. В цій доповіді найвідоміші вчені зі всього світу, які досліджують проблему танення льодовиків, закликають зупинити процес танення шляхом скорочення викидів парникових газів та інших забруднюючих речовин. У доповіді вчені також засвідчують серйозні і, можливо, невідворотні зміни в екосистемі, спричинені безвідповідальною поведінкою людини. А тому, на їх думку, потрібні негайні дії урядів всіх країн із виправлення становища (доповідь у багатьох своїх висновках опирається на дослідження стану льодовиків Гренландії, проведене у вересні 2007 р. спеціальною екологічною експедицією, що була організована і профінансована Константинопольським патріархом Варфоломієм I).

Прес-секретар Ватикану о.Федеріко Ломбарді, коментуючи доповідь, зазначив, що хоча вона й не має доктринальної вартості, але «вписується у глибоке піклування Церкви про навколишнє середовище, про що неодноразово згадає останнім часом Бенедикт XVI»⁸⁹⁶.

У Церквах та різних релігійних течіях України екологічна проблематика (як у теоретичних пошуках, так і практичних діях) лише починає здобувати свою популярність. І першість тут закономірно утримують Католицька та Греко-Католицька Церкви, які проте багато в чому знаходяться ще у стадії вивчення досвіду співпраці Церков та світських інституцій Західної Європи у справі збереження довкілля та налагодження екологічного менеджменту Церков.

Значно меншу увагу проблемі подолання екологічної кризи в Україні та світі й відповідальності віруючих за Створіння (як базової вимоги християнської моралі) приділяють Православні Церкви в Україні. Проте поступово і вони піддаються загальним тенденціям розвитку православного богослів'я та менеджменту. І тон тут задає Константинопольський патріарх Варфоломій I, який вже багато років займається екологічними проблемами і навіть за кошти благодійників спорядив біля десяти (відбуваються раз на один-два роки) крупних екологічних експедицій (по басейну Чорного моря, на річки Амазонку та Ніл, в Гренландію та ін.).

Реагуючи на все більшу загрозу т.зв. «мирного атому» для людства, Вселенський патріарх Варфоломій I запропонував провідним державам світу відмовитися від атомних електростанцій на користь альтернативних джерел енергії. Ця заява була зроблена на тлі аварійних зупинок на ряді японських АЕС після землетрусу і цунамі. «При всій повазі до науки пропонуємо замінити атомні електростанції, настільки небезпечні для людства, різними

⁸⁹⁶ Папська Академія Наук за захист льодовиків // Radio Watykańskie, 08-05-2011 / catholicnews.org.ua/papska-akademiya-nauk-za-zakhist-lodovikiv#point

формами «зеленої» енергії, яка безпечна», - заявляє патріарх⁸⁹⁷.

Проблеми із довкіллям (незадовільний стан екології), на думку Варфоломія I, «є нерозлучними з духовними та моральними відхиленнями людства». Наслідками цього відхилення є «жадібність та ненаситне бажання матеріального багатства», що, «з духовної точки зору, є гріхом, який порушує гармонію як духовних, так і природних взаємин». Нагодою для всього людства «пережити несприятливі наслідки стихійного лиха та зіпсованої духовності» є Воскресіння Христа, проживаючи яке у глибині нашого серця, «наше буття буде сприятливо впливати на все людство та природний світ. Природничі науки, можливо, ще не знайшли зв'язку між оновленням людства та оновленням творіння, але досвід святих – що повинен бути ціллю нашого власного досвіду – підтверджує той факт, що справді, людина народжена у Христі, відновлює гармонію природного світу, порушену гріхом»⁸⁹⁸.

Подібні витрактування взаємовідносин «людина-природа» звучать і у проповідях патріарха УПЦ КП Філатета, митрополитів Володимира (УПЦ МП) та Мефодія (УАПЦ), предстоятеля УГКЦ митрополита Святослава та інших кліриків з нагоди чергових річниць Чорнобиля, повеней та інших екологічних катастроф в Україні та світі⁸⁹⁹. Проте зрозумілим є те, що цим Церквам ще слід пройти довгий шлях до того рівня осмислення проблем довкілля, який демонструє нині Католицька Церква та її спільноти, де мова йде про «екологічне навернення» (ініціатива Ради Єпископських Конференцій Європи) віруючих та невіруючих, «екологічне виховання» через Божественну

⁸⁹⁷ Патріарх Варфоломей I призвал отказаться от АЭС: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: www.newsland.ru/news/detail/id/655351/cat/42/

⁸⁹⁸ «Якщо ми бажаємо бути визволені від природного зла, то мусимо відкинути моральне». Послання патріарха Варфоломія з нагоди Великодня, 22 квітня 2011 р.: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: risu.org.ua/ua/index/all_news/world_news/42000/

⁸⁹⁹ Заклик патріарха Київського Філарета до віруючих молитися про милість до людства у зв'язку із надзвичайними природними катастрофами у Японії, а також існуючою загрозою радіоактивного забруднення через пошкодження кількох АЕС у цій країні: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: www.ecoburougcc.org.ua/ekolohichni-novyny/85-patriarh-filaret-cherez-grihi-ljudstva-vse-tvorinnja-strazhdae; Митрополит Володимир (Сабодан) звернувся до православних України з посланням про Чорнобиль // risu.org.ua/ua/index/all_news/orthodox/uoc/41991/; Звернення Блаженнішого Святослава з приводу двадцять п'ятої річниці чорнобильської катастрофи, 25.04.2011: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: www.ecoburougcc.org.ua/index.php?start=8; Звернення Бюро Києво-Галицького Верховного Архієпископства УГКЦ із питань екології з приводу необхідності захисту довкілля від весняних підпалів / Д-р В.Шеремета, керівник Бюро Києво-Галицького Верховного Архієпископства УГКЦ із питань екології, 21.03.2011: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: www.ecoburougcc.org.ua/ekologichni-dokumenti-tserkvi/ekobjuro-ugkts/91-zvernennja-bjuro-kievo-galitskogo-verhovnogo-arhiepisopstva-ugkts-iz-pitan-ekologiyi-z-privodu-neobhidnosti-zahistu та ін.

Літургію⁹⁰⁰, а «формування відповідальності мирян за створіння-природу» бачиться «в рамках душпастирської діяльності Церков у потрійному вимірі - катехизи, літургії та дияконії»⁹⁰¹.

Щодо внеску інших Церков та релігійних напрямів в Україні у справу збереження природи і екологічного виховання віруючих, то ми можемо лише констатувати періодичну участь їх представників у заходах (конференціях, спільних молитвах тощо), що проводяться Католицькими, Греко-Католицькою чи Православними Церквами, а також світськими організаціями (громадськими об'єднаннями, вченими установами тощо)⁹⁰². Така участь теж є надзвичайно важливою і розглядається нами як перший крок до практичних дій в екологічній царині.

Зважаючи на достатньо велику богословську традицію розгляду екологічних проблем у віровченні та практиці більшості християнських Церков та

⁹⁰⁰ Біланич М.М., Бокотей О.М., Фогт М. Екологічний аспект Божественної Літургії та виховання бережливого ставлення до природи // Науковий вісник НЛТУ України. – 2010. – Вип. 20. – С. 286-291.

⁹⁰¹ Див.: Матеріали конференції «Церква і навколишнє середовище: європейський досвід та українські перспективи» (Ужгород, 14-17.06.2007) // Офіційний сайт Мукачівської греко-католицької єпархії: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: www.mgce.uz.ua/post.php?id=27

⁹⁰² Проведений нами аналіз періодичних видань, що видаються в Україні міжцерковними християнськими об'єднаннями («Християнские ведомости» за 2002-2005 рр., «Вічний скарб» за 2004-2007 рр., «Слово Христове» за 2002-2003 рр., «Международная христианская газета» за 2004-2008 рр., «Камень краеугольный» за 2004-2008 рр., «Добродій» за 2005-2007 рр.), православними («Голос православ'я» за 2000-2011 рр., «Церковна православна газета» за 2005-2011 рр., «Наша віра» за 2001-2007 рр., «Спасите наши души» за 2005-2008 рр., «Україна християнська» за 2003-2005 рр., «Відродження» і «Час відродження» за 2001-2003 рр.), греко-католиками («Арка» за 2005-2007 рр.), деякими протестантськими Церквами («За євангельську віру» за 2005-2008 рр., «Тимофей» за 2003-2005 рр.), мусульманами («Минарет» за 1996-2008 рр., «Аль-Баян» за 2002-2007 рр., «Голос Крима» за 2005-2009 рр.), іудеями («В поисках истины» за 2003-2005 рр.) та іншими Церквами й релігійними напрямами, дозволяє говорити про відсутність (за незначними і локальними винятками) до 2009 року спеціальних статей, присвячених екології чи окремим проблемам збереження довкілля. Навіть у програмних статтях, присвячених, наприклад, есхатології Церкви, де, здавалося б, висвітлення питання необхідності збереження навколишньої природи є логічним, пастори обминають цю проблематику. Не стали поштовхом для статей чи окремих досліджень з екологічних проблем і прийняті деякими православними Церквами на початку XXI ст. Соціальні доктрини, в яких є окремі розділи, присвячені збереженню довкілля. Поодиноким винятком серед періодичних церковних ЗМІ є «Парафіяльна газета», що регулярно друкує інформації та статті з екологічної тематики. Лише із 2009-2010 років спостерігається деяке пожвавлення уваги до екологічної проблематики й у інших, в т.ч. й названих нами церковних ЗМІ, причиною чого є, на наш погляд, відображення авторами загальнонародських тенденцій – жах перед наслідками екологічних катастроф із сотнями тисяч жертв, які вже сталися чи прогножуються.

доступність цих джерел (що позбавляє нас необхідності їх реферувати), ми зосередимо свою увагу на таких аспектах вчення та практики Церков й релігійних організацій в Україні:

- Відображення екологічної проблематики у соціальних доктринах (якщо такі прийняті) та інших богословських напрацюваннях Церков.
- Заснування у Церквах спеціальних інституцій, які займаються питаннями збереження довкілля.
- Заходи, що проводяться у Церквах з екологічної тематики.

Католицька та Греко-Католицька Церкви в Україні послуговуються «Соціальною доктриною», де проблеми довкілля займають достатньо значне місце. Зокрема, у спільному Компендіумі, схваленому Конференцією римсько-католицьких єпископів України та Синодом єпископів Української греко-католицької Церкви,⁹⁰³ питання охорони довкілля займають окремий розділ, нарівні із такими проблемами, як «праця людини», «економічне життя», «політичне життя» тощо. Зокрема, у розділі про «охорону довкілля» детально аналізуються біблійні аспекти охорони природи, людина у всесвіті створених нею речей і технологій, неминучість кризи у відносинах між людиною і довкіллям (довкілля як колективне благо, використання біотехнологій, довкілля та розподіл благ, нові способи життя)⁹⁰⁴.

Окрім Компендіуму, в УГКЦ з'являються теоретичні праці, які пропонують нові підходи в осмисленні проблем охорони природи та поглибленні свідомості християнської відповідальності «за створений Богом світ», за ті «дари природи, які люди отримали для користування і примноження та для того, щоб передати їх прийдешнім поколінням». Серед таких праць відзначимо презентовану у квітні 2011 р. в Івано-Франківську «Екологічну хресну дорогу», укладену капеланом Мальтійської Служби Допомоги о.Іваном Соханом⁹⁰⁵. Як зазначає укладач, метою цієї та її подібних праць є не зміна «богослужіння традиційної Хресної дороги», а «поглиблення розуміння таїнства Хреста у світлі сучасних проблем довкілля і здійснення глибокого та цілісного навернення до Бога»⁹⁰⁶.

Дещо менша активність православних Церков у вирішенні конкретних екологічних практичних питань зовсім не означає відсутність теоретичних праць на цю тематику. В «Основах соціальної доктрини Руської ПЦ», які були прийняті Архирейським Собором Московської Патріархії ще у 2000 р., є розділ, присвячений розумінню Російською Православною Церквою проблем екології⁹⁰⁷. В доктрині достатньо чітко виставлені акценти в розумінні

⁹⁰³ Див.: «Компендіум соціальної доктрини Церкви» – К., 2008. – 549 с.

⁹⁰⁴ Там само. – С. 279-299.

⁹⁰⁵ Екологічна Хресна дорога /Уклад о.Іван Сохан.– Івано-Франківськ, 2011.

⁹⁰⁶ Інформаційна служба Бюро УГКЦ з питань екології : [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: www.ecoburougcc.org.ua/ekolohichni-novyny/99-prezentatsija-ekologichnoyi-hresnoyi-dorogi

⁹⁰⁷ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Церковь и мир. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – М., 2000. – Р. XIII.

православними причин екологічних лих: «Екологічні проблеми мають, по суті, антропологічний характер, оскільки породжені людиною, а не природою. Тому відповіді на багато проблем, породжених кризою оточуючого середовища, знаходяться у людській душі, а не у сферах економіки, біології, технології чи політики. ... На думку преподобного Максима Сповідника, людина може перетворити у рай всю землю лише тоді, коли вона буде носити рай у собі»⁹⁰⁸.

Відтак, на думку дослідників та провідних українських православних богословів, наявна церковно-богословська оцінка екологічної проблематики та Божественне покликання Православної Церкви мають не лише благословляти розвиток екологічного руху, а й перебувати в його авангарді, активно залучати до нього найвідданіших своїх чад, бути дійсно «Ноевим Ковчегом», в якому зможе знайти захист і спасіння не лише людство, а й «увесь одухотворений Божий світ»⁹⁰⁹.

На жаль, у більшості православних Церков світу ці ідеї знаходять лише теоретичну підтримку. Навіть спочилий патріарх РПЦ Олексій II, який у сані митрополита Талліннського багато писав про «християнський обов'язок захищати природу, надавати підтримку громадським, державним та міжнародним зусиллям, спрямованим до цієї ж мети, і безперервно роз'яснювати суспільству моральні засади панування людини над природою»⁹¹⁰, не зміг більш-менш помітно втілити свої ідеї у практику керованої ним Церкви.

Це ж можна сказати й про ефективність згаданої нами соціальної доктрини Російської ПЦ, написаної під безпосереднім керівництвом вже нинішнього Московського патріарха Кирила (на той час митрополита Смоленського і Калінінградського, керівника відділу зовнішніх церковних зв'язків патріархії). За кілька років свого патріаршества Кирил так і не зробив своє дітище популярним у середовищі православного кліру та мирян. Не лише питання екології, але й багато інших, життєво важливих проблем нинішнього буття православ'я у світі та Україні, порушених у доктрині, понад десятиріччя тому, так і залишаються у стадії теоретичних розмірковувань для богословів та експертів. Причиною цього можна назвати значно більшу зацікавленість російської Церкви у своїй участі як у внутрішньо- так і зовнішньополітичних процесах, аніж у розвитку віровчення та інституційній розбудові Церкви.

Ці ж тенденції характерні й для УПЦ МП, яка, як структурний підрозділ Московської Патріархії, майже нічого не зробила для популяризації викладених у соціальній доктрині ідей, якщо не рахувати переклад документу українською мовою та одну-дві церковні конференції на цю тему.

Не краща ситуація з популяризацією своєї соціальної доктрини (де

⁹⁰⁸ Там само. – Р. XIII. 5.

⁹⁰⁹ Див.: Шумило С. Екологія і духовність // Православ'я в Україні: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: http://arhiv.orthodoxy.org.ua/uk/tochka_zoru/2009/12/14/28760.html

⁹¹⁰ Там само.

також значне місце відводиться питанням екології – весь сьомий розділ Декларації) і в УПЦ КП⁹¹¹. Причиною незадовільної екологічної ситуації богослови УПЦ КП вбачають у тому ж «гріхопадінні людей та їх відчуженні від Бога»⁹¹². У своїй доповіді на Ювілейному Соборі Церкви у 2001 р. патріарх УПЦ КП Філарет означив екологічну проблему «найсерйознішою проблемою сучасного світу» й закликав «шукати її розв'язання у духовному відродженні людської особистості»⁹¹³. Проте, як визнають самі владики УПЦ КП, цей церковний документ «багато в чому повторює соціальні вчення інших Церков» та (і це загальна тенденція) він, на жаль, «не отримав масового розповсюдження»⁹¹⁴. Його мало знають навіть в самій Церкві саме як соціальну концепцію УПЦ КП.

Проте останніми роками спостерігається стабільне підвищення уваги православних кліриків та церковних періодичних видань всіх православних юрисдикцій до питань екології. Окрім участі окремих ієрархів та Церков в цілому у т.зв. «екологічних акціях», деякі часописи запровадили окремі екологічні рубрики чи серії статей з проблеми⁹¹⁵, періодично з'являються статті згаданої тематики у православних церковних газетах та інтернет-сайтах.

Спеціальні церковні інституції, які займаються питаннями довкілля, як правило, діють у тісній взаємодії із обласними державними управліннями охорони навколишнього середовища та екологічними інспекціями, громадськими українськими та міжнародними екологічними об'єднаннями.

Найбільш активними в Україні є: «Комісія з екології і туризму Римо-Католицької конференції єпископів України»; «Трудова спілка уповноважених з навколишнього середовища німецьких дієцезій»; «Екологічний центр Івано-Франківської Єпархії УГКЦ» та ін.

Серед головних завдань, які вирішують ці інституції, є «екологічне навернення», складовими частинами якого має бути формування внутрішньої настанови оберігати створіння-природу, а також належне знання, як це збереження можна практично реалізувати. Засобами до цього можуть

⁹¹¹ Церква і світ на початку третього тисячоліття. Декларація Ювілейного Помісного Собору Української Православної Церкви Київського Патріархату // Ювілейний Помісний Собор Української Православної Церкви Київського Патріархату 9-10 січня 2001 р. (документи і матеріали) / упорядник єп. Димитрій (Рудюк). – К., 2001. – 60 с.

⁹¹² Там само. – Р. VII. 2.

⁹¹³ Доповідь Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета // Православний вісник. – 2001. – № 1-2. – С. 31.

⁹¹⁴ Євстратій, єпископ. Православний погляд на соціальне служіння Церкви // Чернігівські єпархіяльні відомості: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://cerkva.in.ua/intervju/498-social.html>

⁹¹⁵ Див.: Православний духовно-просвітницький журнал для молоді «Агнець» (у рубриці «екологія» висвітлюються основні аспекти сучасної екології, діляться порадами, як знайти свій власний спосіб захисту від екологічних проблем, зокрема таких, як забруднена вода, повітря, земля тощо), статті у церковних журналах «Православний вісник», «Отрок.ua», «Чадо» та інших.

служити об'єднання зусиль Церков, наукових і освітянських установ, державних та громадських організацій при вирішенні місцевих, національних, регіональних і глобальних проблем збереження природи та забезпечення екологічної безпеки людства.

Не менш важливим та складним завданням і напрямом роботи новостворюваних церковних екологічних центрів є й так зване «нове» або «екологічне» душпастирство. На семінарі, організованому у 2008 р. Екологічним центром Івано-Франківської єпархії УГКЦ, ставлення Церков до даної проблематики було винесене у назву заходу: «Екологічне душпастирство – невід'ємна складова місії Церкви». Майбутні священики, богослови та викладачі, а також фахівці з екології, священнослужителі та миряни розглядали питання екології не лише у вузькому їх значенні, але й в державному та світовому масштабах. Було підкреслено, що «кожне душпастирство повинне нести ідею збереження екології, а саме – дати зрозуміти людині неприпустимість злочину проти природи». Подібна робота, вважають експерти, втілюватиметься у майбутньому в різноманітних церковних практичних програмах та акціях⁹¹⁶.

Церквами в Україні поступово відпрацьовується ідея створення Координаційного центру з узгодження співпраці різних релігійних напрямів, а також державних структур, наукових та освітянських інституцій, громадських організацій при реалізації міжнародних та всеукраїнських ініціатив у сфері збереження природного середовища. Зокрема, на виконання рішення однієї із конференцій, що була присвячена проблемам екології, при Ужгородській Богословській Академії ім. Блаженного Теодора Ромжі, Ужгородському національному університеті і Національному авіаційному університеті була створена постійно діюча робоча група для «розробки програми співпраці світських і церковних навчальних закладів у галузі підвищення екологічної етики і культури»⁹¹⁷.

Серед заходів, що проводяться у Церквах в Україні з екологічних питань, відзначимо низку конференцій, присвячених захисту природного середовища⁹¹⁸. Причому проблематика цих конференцій цікавить (а це видно

⁹¹⁶ Недавня О. Український греко-католицизм: прогнози розвитку // Україна релігійна. Книга друга: Прогнози релігійних процесів України. – К., 2008. – С. 192-193.

⁹¹⁷ Див.: Матеріали конференції «Церква і навколишнє середовище: європейський досвід та українські перспективи» (Ужгород, 14-17.06.2007) // Офіційний сайт Мукачівської греко-католицької єпархії: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: www.mgce.uz.ua/post.php?id=27

⁹¹⁸ Напр.: «Екологія, економіка і християнська мораль: українська дійсність і перспективи» (Київ, 2000); «Церква і навколишнє середовище: європейський досвід та українські перспективи» (14-17.06.2007, Ужгород); «Екологія життя» (Круглий стіл, 14.09.2009, Київ); «Енергоефективність та екологічно прийнятне енергозабезпечення з позицій християнської відповідальності за Творіння» (10-11.02.2010, Ужгород); «Духовність як основа екологічної культури та відповідальності» (25.11.2010, Київ) та інші.

із списку співорганізаторів та учасників заходів) не лише християн, але й представників багатьох нехристиянських конфесій, вчених-екологів та представників громадських організацій і державних структур,⁹¹⁹ які «констатують факт спільної відповідальності за природне довкілля та його критичний стан в сучасності», оскільки «пошанувати природу означає пошанувати Творця»⁹²⁰.

Співорганізаторами та учасниками таких форумів часто виступають міжнародні інституції, серед яких відзначимо «Католицький екологічний форум Європи», «Європейську християнську енвайроментальну мережу», «Міжнародне соціально-екологічне об'єднання «Відповідальність за створіння», «Європейську єпископську конференцію» та ін.⁹²¹

Важливим заходом Церков України щодо захисту довкілля є екуменічні молитви та інші спільні релігійні заходи із збереження Божого створіння – природи. Так, у 2009 р., згідно рішення свого Синоду, Українська Греко-Католицька Церква долучилася до щорічного святкування 14 вересня Всесвітнього екологічного Дня Творця.* У цей день у всіх греко-католицьких храмах моляться за збереження природи. У рамках святкування відбуваються різноманітні арт-акції, прощі, молебні⁹²². Організаторами заходів святкування Дня Творця, як правило, виступають Комісія УГКЦ для сприяння єдності між християнами та Бюро УГКЦ у справах екології⁹²³.

У своєму зверненні з нагоди «Дня Творця» блаженніший Любомир Гузар свого часу зазначив: «Починаючи новий Церковний рік, ми знову задумуємось над питанням свого християнського покликання у створеному

⁹¹⁹ Напр., участь в конференції «Церква і навколишнє середовище: європейський досвід та українські перспективи» (Ужгород, 14-17.06.2007) взяли глави Церков та представники: Римо-Католицької Церкви, УГКЦ, Мукачівської греко-католицької єпархії, УПЦ МП, Закарпатської Реформатської Церкви, Духовного управління мусульман України, головного рабинату України, Європейської християнської екологічної мережі, працівники освіти та культури тощо. Див.: Офіційний сайт Мукачівської греко-католицької єпархії: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: www.mgce.uz.ua/post.php?id=27

⁹²⁰ Там само.

⁹²¹ Середнянська С. Відповідальність за створіння // Парафіяльна газета. – 2007. – 15 лип. – С. 8.

«День Творця» як християнське екологічне свято започатковане у 1989 р. за ініціативою Вселенського патріарха Димитрія I, який закликав увесь християнський світ у день початку нового церковного року (14 вересня за новим стилем) до щорічної спільної молитви та практичних зусиль, спрямованих на порятунок природи. Нині до цієї ініціативи долучились багато Церков православної, католицької та протестантської традицій. Того ж 1989 р. у Європі розпочала свою діяльність Європейська Мережа Екологічної Співпраці Християн (European Christian Environmental Network).

⁹²² Див.: Екологічний «День Творця»: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.ecumenism.com.ua/den/>

⁹²³ УГКЦ закликає вірних до відповідальності за екологічний стан планети: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: risu.org.ua/ua/index/all_news/community/ecology/37859/

Богом світі. Це питання стає все більш актуальним в контексті важкого захворювання нашої планети, яке науковці називають екологічною кризою». Відтак, на думку владики, «екологія довкілля» суттєво визначається «екологією людини», тобто її вірою, духовністю та моральністю. А тому Церква має великий потенціал для охорони та збереження створеного Богом світу. «Природоохоронна місія Церкви полягає насамперед у відновленні стосунку людини до Бога, що має за наслідок переміну способу мислення та поведінки згідно зі своїм християнським покликанням. Результатом життя відповідно до вимог християнської віри безумовно має стати також і бережливе ставлення до природи. ... Сьогодні молимо Господа, щоб дав нам світло ума це все зрозуміти ти силу духа в щоденному житті Божі дари шанувати та використовувати на загальне благо – нас, наших дітей та внуків»⁹²⁴.

У жовтні 2010 р. Україна долучилася до святкування «Всесвітнього Дня дій на захист клімату». До проведення акції приєдналися УПЦ КП та УГКЦ (партнери акції), а також РКЦУ, УПЦ МП, мусульмани, баптисти, англікани, кришнаїти, лютерани та деякі інші релігійні й громадські організації.

10 жовтня 2010 р. відбулося спільне духовне служіння у різних релігійних храмах і духовних центрах, яке продовжилося на Михайлівській площі акцією «Відкрий своє серце Планеті». «Ті негаразди, які ми сьогодні спостерігаємо у природі, спричинила людина. Молитись треба, і молитись треба всім, хто хоче жити, їсти екологічно чистий хліб, пити воду чисту і дихати чистим повітрям. Я закликаю всіх, насамперед православних християн, прийти до храму і помолитись, щоб Господь направив розвиток суспільства на вірний шлях», – зазначив Предстоятель УПЦ КП Патріарх Філарет. «Якщо людина робить безвідповідально, то вона грішить. Якщо безвідповідально псує екологію, смітить, нищить все те чудове, що створив Бог – це є великим гріхом. І людина зобов'язана берегти все те, що вона отримала від Бога», - підкреслив у своєму виступі на заході генеральний вікарій Київсько-Житомирської дієцезії РКЦ єпископ Станіслав Широкоградюк⁹²⁵. Починати із себе, своєї душі, для проведення змін на планеті закликав також і духовний лідер Товариства свідомості Крішні в Україні Ач'юта Прія дас: «Якщо ми говоримо про екологію планети і катастрофічні зміни клімату, а також про небезпеку знищення всього живого на Землі, нам слід визнати, що екологія планети починається з екології душі,

⁹²⁴ Звернення Блаженнішого Любомира, Верховного Архієпископа Києво-Галицького, до вірних Української Греко-Католицької Церкви та людей доброї волі з нагоди дня Бога Творця (2010 р. Б.) : [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.ugcc.org.ua/1415.0.html>

⁹²⁵ Цит. за: Єремичева Л. День духовного служіння – збереження життя на планеті // Релігія в Україні, 12.10.2010: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/daycomment/6253-den-duhovnogo-sluzhinnya-zberezhennya-zhittya-na-planeti.html>

з екології духовного світу кожного із нас – з екології нашого Серця...»⁹²⁶.

Загалом у 2010 р. до глобального святкування Всесвітнього Дня дій на захист клімату (Global work party) під егідою міжнародного руху «350.org» приєдналися громадські та церковні організації із 188 країн світу⁹²⁷.

Поряд із цими вже усталеними акціями відбуваються й багато інших, в т.ч. й менш масштабні екуменічні молитви, декотрі з яких відбуваються при відкритті екологічних заходів за участю Церков⁹²⁸.

У 2011 р. у багатьох західноукраїнських єпархіях УГКЦ розпочалася «великопісна екологічна ініціатива» під назвою: «Зелений Великдень: екологічне навернення задля воскресіння довкілля». Ініціаторами акції стали Екологічний центр Івано-Франківської єпархії УГКЦ і Мальтійська служба допомоги. Метою проведення «Зеленого Великодня» організатори визначили: поглиблення у свідомості людей розуміння їхньої відповідальності за створений Богом світ та шляхи її здійснення у повсякденному житті; привернення уваги віруючих людей та громадськості до проблем довкілля; поширення вчення Церкви щодо питань екології та збереження створіння; спонування в час Великого посту до покаяння та «екологічного навернення», які мають відбутися завдяки усвідомленню гріховності безвідповідального ставлення до природного середовища; примирення з Богом і відмові від стилю життя, який є руйнівним для довкілля⁹²⁹.

Найважливіша роль у проведенні «Зеленого Великодня» відводилася парафіяльним священикам, які повинні були не лише власним прикладом заохочувати парафіян до «екологічного навернення», але й у своїх недільних проповідях звертати особливу увагу на питання християнської відповідальності за природне довкілля та виголошувати на Літургії спеціальне прохання за збереження створеного Богом світу: «Владико Вседержителю, подай нам ласку покаяння і навернення, щоб ми побачили в оточуючій природі Тебе Самого – Творця і доброго Батька та з любов'ю доглядали створений Тобою світ, молимося Тобі, вислухай і помилуй»⁹³⁰. У деяких духовних навчальних закладах також були проведені тренінги та

⁹²⁶ Там само.

⁹²⁷ Представники різних релігій в Україні об'єдналися у спільній молитві заради збереження життя на планеті Земля, 11.10.2010: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: risu.org.ua/ua/index/all_news/community/ecology/38351

⁹²⁸ Кліматичний рух України закликає духовенство та віруючих усіх Церков до спільної молитви в наміренні прийняття світової кліматичної угоди. 03.12.2009: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: risu.org.ua/ua/index/all_news/122/; Міжконфесійний молебень за збереження природи відбувся в Ужгороді. 12.02.2010: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/all_news/community/ecology/34397/ та ін.

⁹²⁹ В Івано-Франківській єпархії УГКЦ розпочалася Великопісна екологічна ініціатива: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: ecoburougcc.org.ua/initsiativi/zelenij-velikden/74-velikoposna-ekologichna-initsiativa2011-r-b

⁹³⁰ Там само.

лекції на тему відповідальності за створіння⁹³¹.

Варто відзначити ще один цікавий факт. У фундаментальному документі, підготовленому за сприяння ООН, «Екологічна політика України: оцінка і стратегія розвитку»⁹³², практично не згадано релігійний фактор як чинник вирішення екологічних проблем в Україні. Проте активісти екологічних організацій активно використовують не лише потенціал Церков в Україні, але й можливості міжнародних релігійних центрів. Так, коли влітку 2010 р. у Харкові почали знищувати одну із лісопаркових зон міста, захисники зелених насаджень, вичерпавши всі можливі в Україні засоби впливу на владу, звернулися з листом до Патріарха Константинопольського Варфоломія I з проханням допомогти зберегти природу.

Патріарх Варфоломій I розглянув прохання та офіційно звернувся із листом до Президента України, «в якому висловив свою стурбованість проблемою зелених зон Харкова». Константинопольський Патріарх попросив Президента України вжити відповідних заходів для збереження довкілля Харкова, зокрема його зелених насаджень. Окремим листом Вселенська Патріархія подякувала харківським громадським діячам за «небайдужість до стану екологічної ситуації»⁹³³. Зазначимо, що лист Варфоломія I мав вплив на українську владу – вирубку було зупинено.

Закордонні міжнародні організації та Церкви допомогли відкрити в Україні християнсько-екологічну школу на базі відділення природного заповідника «Горгани» у с.Черник Надвірнянського району Івано-Франківської області. Школа була профінансована урядом Норвегії та Світовим фондом охорони природи (WWF) в рамках міжнародного проекту «Збереження та сталє використання природних ресурсів Українських Карпат».

Метою школи є формування християнської відповідальності за природне довкілля, збереження та розвиток місцевих християнських, екологічних, етнографічних та культурних традицій Карпатського краю, через поглиблене християнсько-екологічне навчання учнів, еколого-освітню пропаганду та практичні природоохоронні заходи. Зокрема, тут планується проведення уроків християнсько-екологічного спрямування, поглиблене вивчення курсу «Заповідна справа», заняття екологічного гуртка, конкурси, християнсько-екологічні зустрічі, наметові табори, екскурсії, походи у гори,

⁹³¹ Сохан Іван, капелан Мальтійської Служби Допомоги. Формування екологічної свідомості майбутніх душпастирів, «Імпульси для роздумів на тему відповідальності за створіння у світлі Недільних Євангелій Святої Чотиридесятниці»: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: www.ecoburougcc.org.ua/ekolohichni-novyny/84-formuvannja-ekologich-noyi-svidomosti-majbutnih-dushpastiriv

⁹³² Екологічна політика України: оцінка і стратегія розвитку. – К., 2007.

⁹³³ Константинопольський патріарх просить Віктора Януковича захистити зелені зони Харкова, 30 вересня 2010 : [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/all_news/community/ecology/38137/

заходи інформаційного, навчального та виховного характеру тощо⁹³⁴.

Відкриття цієї школи дуже символічне, оскільки ще 15 квітня 1935 р. Предстоятель УГКЦ митрополит Андрей Шептицький видав Грамоту про утворення найпершого українського заповідника. Ним і став кедровий ліс у Горганах, що ріс на вершині гори «Яйце» на площі 255 га. У Грамоті, зокрема, зазначалося: «Маючи на увазі велике значення, яке має для науки і культури Українського Народу творення з цінних закутин нашої землі окремих заповідників, що по всі часи стояли б для грядущих поколінь та з яких молодь черпала б любов до рідної землі й училася б пізнавати її красу, та котрі були б великим невичерпним джерелом для наукових природничих дослідів і студій, та творили б спільну національну цінність, та щоб дати основи для майбутнього українського національного парку, на загальне бажання й прохання нашого громадянства Ми утворили в маєтності Галицької Греко-католицької Митрополії ... цей заповідник»⁹³⁵. Опікувалося заповідником у той час Наукове товариство ім. Тараса Шевченка.

Зазначимо, що саме за ініціативою митрополита Андрея Шептицького у 1938 р. було закуплено чотири тисячі гектарів лісу в Лозині на Розточчі для розвитку природоохоронної лісівничої науки і створення на цій базі Лісового інституту⁹³⁶. Фактично митрополит став фундатором нинішнього Національного лісотехнічного університету України у м. Львові.

Багато українських Церков та громадських екологічних організацій підтримали екологічну ініціативу Ради Єпископських Конференцій Європи (ССЄЕ) та Конференції Церков Європи (СЕС) провести 13 грудня 2009 року спільну молитву за прийняття «кліматичної Угоди», необхідної для порятунку планети. Цю дату багато активістів пропонували для щорічного відзначення «Дня духовного служіння заради збереження життя»⁹³⁷.

Зауважимо, що Рада Єпископських Конференцій Європи щорічно проводить «зелені паломництва» за участі великої кількості кліру (у 2010 р., наприклад, у заході взяли участь 50 єпископів та представників екологічних комісій Католицької Церкви з різних європейських країн). Паломництво «Надії для створіння» тривало п'ять днів (1-5 вересня 2010 р.) і відбувалося від базиліки м. Естергом (Угорщина) до м. Маріацель (Австрія). Учасники заходу зосередили увагу на проблемах забруднення води та питаннях екологічно відповідального енергозабезпечення.

У 2011 р. кількість екологічних ініціатив зросла. Це пов'язано також із тим, що цей рік був оголошений ООН як «міжнародний рік лісів». Саме тому

⁹³⁴ В Україні відкрита перша християнсько-екологічна школа. 02.06.2010: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/all_news/community/ecology/35925/

⁹³⁵ Цит. за: Гайковський М.І. Релігія та екологія // Науковий вісник Національного лісотехнічного університету. – Вип. 15.6. – Львів, 2005. – С. 251.

⁹³⁶ Там само. – С. 251-252.

⁹³⁷ Кліматичний рух України закликає духовенство та віруючих усіх Церков до спільної молитви в наміренні прийняття світової кліматичної угоди. 03.12.2009: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/all_news/122/

Всесвітня Рада Церков закликала Церкви весь 2011 р. проводити «молитви та читати проповіді, присвячені лісам та пов'язаним із ними темам».⁹³⁸ Значно масштабніше у цьому ж 2011 році святкується і День захисту створіння, який триватиме від 1 вересня до 4 жовтня як «єкуменічно-екологічна ініціатива відзначення Дня створіння та часу створіння». Цю ініціативу також активно підтримала Всесвітня Рада Церков. Передбачається, що цей місяць стане «часом молитви, переосмислення свого ставлення до довкілля, екологічного навернення та більш відповідального використання Божих дарів природи»⁹³⁹.

Певної популярності в Україні набули й єкуменічні хресні дороги, на яких порушуються питання екології та захисту довкілля. Зокрема, у квітні 2011 р. місцева єпархія УГКЦ, за сприяння обласної й міської влади, провела такий захід в Івано-Франківську. У символічному несенні хреста взяли участь клірики, семінаристи, учасники католицьких молодіжних організацій «Обнова» та «Еммануїл», представники влади міста і області. На одній із станцій (у даному випадку – дев'ятій) учасники хресного ходу мали можливість розмірковувати над стражданнями Ісуса у світлі екологічних проблем сучасності. «Адже сучасне людство, опановане непомірним бажанням володіння матеріальними речами та озброєне новітніми технічними засобами для експлуатації природи, поповнює і без того великий тягар гріхів все новими і новими... Вирубані ліси, виснажені ґрунти, забруднені водойми та повітря, перетворене на смітник довкілля – це тільки деякі з довгого переліку наслідків руйнування Божого створіння – природи»⁹⁴⁰.

Все частіше голос Церков чути і з приводу вирішення конкретних проблем збереження природи. Зокрема, у 2011 р. два різні християнські Церкви Закарпаття* об'єднали свої зусилля і потенціал для збереження підсніжників Вони оприлюднили спільне Звернення щодо «збереження дарованих Творцем благ природи», зокрема закликали «не спричинятись до знищення первоцвітів»⁹⁴¹.

Підводячи підсумки, зазначимо, що християнські Церкви в Україні (у першу чергу римо-католики, греко-католики та православні) поступово

⁹³⁸ Всесвітня Рада Церков закликає святкувати «Час створіння» і захищати ліси: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: www.ecoburougcc.org.ua/ekolohichni-novyny/174-vsesvitnja-rada-tserkov-zaklikae-svjatku-vati-chas-stvorinnja-i-zahischati-lisi

⁹³⁹ Там само.

⁹⁴⁰ Інформаційна служба Бюро УГКЦ з питань екології, 10.04.2011: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.ecoburougcc.org.ua/ekolohichni-novyny/104-ekologichna-stat-sija-na-hresnij-dorozi-v-ivano-frankivsku>

* Голова комісії з екології і мігрантів римо-католицької Конференції єпископів України, єпископ Мукачівської дієцезії Антал Майнек та голова комісії у справах екології Мукачівської греко-католицької єпархії єпископ Мукачівський Мілан.

⁹⁴¹ «Залишіть дику природу жити!» – закликають Мукачівські архієреї // Інформаційна служба Бюро УГКЦ з питань екології: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: www.ecoburougcc.org.ua/ekolohichni-novyny/86-zalishit-diku-prirodu-zhiti-zaklikajut-mukachivski-arhiereyi

нарощують свою активність у справі екологічного виховання віруючих, участі у міжнародних форумах та організації всеукраїнських й локальних природоохоронних заходів. Причому одним із базових завдань стає формування відповідальності мирян та кліру за створіння-природу в рамках душпастирської діяльності Церков у потрібному вимірі: катехизису, літургії та дияконії.

Практична співпраця релігійних та світських інституцій у сфері захисту природи від знищення стає світовою тенденцією, а відтак українське суспільство, поступово інтегруючись у світові політичні, економічні та інші процеси, об'єктивно орієнтує релігійних діячів на підтримку чи ініціювання заходів з екологічної тематики (кричущий стан екології у більшості регіонів країни стає для цього додатковим стимулом). Адже релігійні організації у багатьох країнах, в т.ч. й менш розвинутих, аніж Україна, ініціюють та фінансують природоохоронні програми, беруть під свою опіку окремі види флори чи фауни, що зникають.

З іншого боку, нам не слід і переоцінювати популярність екологічних ініціатив серед кліру та мирян в Україні. Аналіз вітчизняних церковних ЗМІ свідчить, що переважна більшість із них, якщо не відверто ігнорують, то просто не знають (а тому обминають) екологічну тематику. У церковних виданнях можна прочитати про події світського життя, розлогі дослідження щодо ролі грошей та боргів у житті людини, гомосексуалізму, тенденції світової економіки тощо. Проте лише одиниці із церковних журналістів пишуть про якість води і продуктів, які споживаються людьми тієї чи іншої області країни, про повітря, яким вони дихають, і т. ін.

Проте, на наш погляд, з часом все більше віруючих в Україні стануть свідомими того, що Церкви як інституції повинні власним прикладом (участь в акціях, спосіб життя та діяльності тощо) засвідчувати своє соціально-екологічне вчення. Для цього вони нині вже мають багато можливостей – від здійснення власних практичних екологічних заходів в галузі заощадження енергії і раціонального використання водних ресурсів до безпечного поводження з відходами, роздільного збирання сміття тощо.

Інший напрям діяльності християнських Церков у сфері екології, який проявляється нині – намагання скоординувати свою діяльність для розробки програми співпраці держави та Церкви у галузі підвищення екологічної етики і культури, створення екологічних дорадчих центрів, які б пропонували людям інформаційні матеріали щодо можливостей збереження довкілля тощо. Ця діяльність виглядає досить перспективною, зважаючи на необхідність впровадження в навчальні програми шкіл і ВУЗів програм екологічної освіти й просвіти, екологічного виховання і відповідальності за природне довкілля.

Ще однією тенденцією нинішньої практики Церков в Україні у сфері екології є певна інертність інших (окрім названих нами) Церков та релігійних напрямів щодо участі у заходах, пов'язаних із екологічними проблемами. Лише в останні рік-два ця тенденція повільно зазнає змін. Поки що мова йде

про участь деяких протестантських Церков, ісламських центрів, окремих релігійних лідерів (переважно – членів Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій) в екуменічних акціях, церковних конференціях та іншим заходах, присвячених проблемним питанням охорони довкілля. Причиною такої участі стає як бажання залучити до своїх Церков та релігійних напрямів якнайбільше активних людей, так і зростання в Україні популярності ідеї збереження довкілля. Адже за даними соціологів, в Україні 70% населення екологічну ситуацію у районі свого проживання оцінюють негативно, а 11% вважають її критичною.⁹⁴²

Ці цифри засвідчують, з одного боку, глибоку стурбованість жителів України (серед яких немало віруючих) екологічними питаннями, а відтак дають підстави зробити висновок, що у подальшому Церкви та релігійні організації об'єктивно будуть нарощувати свою присутність на всіх заходах, присвячених будь-якому аспектові збереження довкілля (відгук на потреби віруючих). З іншого боку, вказана тенденція фактично визначає подальший шлях і методи місіонерської роботи більшості успішних Церков ХХІ століття, які, на наш погляд, більш широко витлумачуватимуть «екологічне виховання», а «екологічне навернення» сприйматимуть як ефективну місіонерську нішу.

7. Соціалізація католицької релігії як умова її збереження

Релігійні процеси в сучасному світі неадекватно оцінюються не лише окремими Церквами і конфесійними спільнотами, а й не мають однозначних оцінок, скажімо, в лоні однієї Церкви. Разом з цим є спільне бачення сучасних загроз для релігії. Так, наприклад, Католицька Церква в особі свого Магістеріуму («Вчительського уряду»), характеризуючи сучасний стан католицизму як вселенської релігії та місце і роль Католицької Церкви в сучасному світі, вдається до досить критичних оцінок на кшталт: традиційні Церкви відчують свою пригніченість через надміру інституалізованість, інституційну регламентованість; християнство тепер означає тільки приналежність до великої структури, відтак християнство, як інститут, почало сприйматися як баласт; майже не стало проявів живої віри та інші подібної самокритичності оцінки стану Церкви і християнства в цілому⁹⁴³.

Щоб зберегти і реставрувати втрачені позиції, ієрархи Католицької Церкви пропонують «Нову еру релігійності», «Нову євангелізацію Європи», «Відродження втраченого духу Літургії». Православні Церкви (зокрема, УПЦ Київського Патріархату), характеризуючи сучасний стан релігії та європейської цивілізації, бачать найбільшу загрозу для християнства в

⁹⁴² Туниця Ю. Україні потрібна Конституція Землі // День. – 2011. – № 95-96. – С. 10.

⁹⁴³ «Нова ера релігійності»// Католицький вісник.– 2011.– №4.– С.11.

«релігійному поліформізмі» і секулярній культурі сучасної Європи, що «відкрило двері східним релігіям» і «викинуло із суспільного життя християнство»⁹⁴⁴.

Російська ПЦ в особі її патріарха Кирила не сприймає постулатів західного християнства про свободу людини як вищу цінність її земного буття, як соціально-культурну даність, а тому вважає, що уявлення про спотворену гріхом людину відсутнє у сучасному західному церковному мисленні, а концепція антропоцентричності є відходом від цінностей християнства⁹⁴⁵.

За останні 25 років, як це стали останнім часом наполегливо підкреслювати християнські авторитети на Заході, передусім ієрархи Католицької Церкви, істотно «змінилася географія релігії», а Церква почала втрачати свою есхатологічну, сотеріологічну, евхаристичну і харизматичну цінність. Стало помітним, що Церква нічого не говорить про найважливіше – вічне життя. Під сумнів поставлено існування раю, чистилища і пекла. Відтак, Церква почала позбуватися традиційного есхатологічного характеру і алармістської апокаліптичної спрямованості. Відійшли в минуле часи, коли на реколекціях і в місіонерських проповідях *кінцеві питання* завжди входили в програму розмірковувань, і проповідники вміли говорити про них образно і вражаюче. «Вони хвилювали віруючих, спонукали їх ставати на коліна, приводили до решіток сповідальниць, володіли міцним спасаючим впливом»⁹⁴⁶. Іван Павло II визнав, що «есхатологія стала байдужою сучасній людині – в нашій цивілізації»⁹⁴⁷. Він заявив, що «треба чесно сказати: людина із власним життям, відповідальністю, призначенням, своїм есхатологічним майбутнім, із своїм раєм, пеклом або чистилищем загубилася, її загубили проповідники, катехізатори, вихователі – вони більше не сміють лякати пеклом. А можливо ті, які їх слухали, перестали боятися»⁹⁴⁸.

Відтак, як зробив висновок сам Папа, *людина сьогоднішньої цивілізації* несприйнятлива до «кінцевих питань». І ця несприйнятливість пояснюється передусім впливом секуляризації і секуляризму з продукованим ними споживацьким підходом, скерованим на користування благами світу цього – поцейбічного, а не потойбічного. Останній втратив свою актуальність, оскільки секуляризації якоюсь мірою сприяло земне пекло, яке створило людству минуле століття з його жахливим досвідом воєнного лихоліття, концентраційних таборів, бомбардувань, Голокосту, не говорячи вже про природні катастрофи. Відтак слухним буде питання: чи може людина очікувати від іншого світу чогось гіршого, ще більшого приниження, зневаги

⁹⁴⁴ Доповідь святішого Патріарха Київського і всієї Русі-України Філарета на Помісному Соборі 9-10 січня 2001 року // Православний церковний календар 2001 р. – С. 101-117.

⁹⁴⁵ Кирилл, митрополит Смоленский и Калининградский. Обстоятельства нового времени: либерализм и моральные ценности, объединяющие Европу. – С. 5.

⁹⁴⁶ Папа Иоанн Павел II. Переступить порог надежды. – 1995. – С. 223-224.

⁹⁴⁷ Там само. – С. 227.

⁹⁴⁸ Там само.

до себе, одним словом – пекла? Сучасна людина, з таким негативним досвідом минулого, закономірно ставить питання: чи може Бог, який своєю любов'ю створив людину, допустити, щоб ця людина, навіть якщо вона не визнає Бога, була приреченою на вічні муки?

Нинішня Католицька Церква, по суті, відійшла від традиційного канонічного трактування пекла як місця вічних мук грішників, чистилища як місця пекельного очищення душі і вирішення її майбутньої перспективи – піти до раю чи до пекла; очікування апокаліптичного другого приходу Христа і Судного дня. Про це вже почав говорити Папа Іван Павло II⁹⁴⁹. Таку ж не традиційну інтерпретацію всієї структури есхатології – чистилища, пекла, вічного потойбічного життя в раю, Судного дня і «Нового неба» та «Нової землі» знаходимо в енцикліці Бенедикта XVI «*Spe Salvi*»⁹⁵⁰. Про це відверто говорять сьгоднішні видатні богослови, заперечуючи буквально сприйняття Небесного Царства і Царства Божого на Землі та інших вже названих компонентів есхатології, які, до речі, введені до християнського Символу віри⁹⁵¹.

Відтак, не лише секуляризація, а й модернізація есхатологічного компендіума Церкви та її нові підходи до місця і ролі Церкви в сучасному світі сприяли, як сьогодні образно характеризують це самі теологи, «коперніканському перевороту» в системі світоглядних координат Бог-Всесвіт-людина. Цей переворот у релігійній свідомості сучасного віруючого засвідчують соціологічні дослідження як католицьких дослідників, так і світських соціологів в різних країнах світу. У центрі цих досліджень стоять питання есхатологічної свідомості сучасного віруючого.

Звернемося в даному випадку до соціологічних досліджень, проведених в Україні Центром Разумкова⁹⁵². На перший погляд, вражає висока градація релігійного населення в Україні: 82,7% опитаних в усіх регіонах країни засвідчили свою віру в Бога. Відразу ж зауважимо, що такого високого рівня релігійності населення немає в жодній західноєвропейській і латиноамериканській країні, громадяни яких в основному є католиками. Разом із тим 13,2% опитаних українців в Бога не вірять.

Простежимо вияви релігійності 82,7% опитаних, що вірять в Бога, в контексті їх есхатологічної самосвідомості: в існування безсмертної душі вірять 68,1%, не вірять – 22,8%; в існування раю вірять 50,8, не вірять – 33,4%; в існування пекла вірять 50,1%, не вірять 34,4%; у життя після смерті вірять 48,8%, не вірять – 36,7%. Разом із тим у чудотворну силу святих реліквій (моців, ладанок, ікон) вірять 63,1% віруючих в Бога, у переселення душ («після смерті люди знову народжуються в іншому вигляді») вірять 34,4%

⁹⁴⁹ Чи є вічне життя? // Папа Іоанн Павел II. Переступить порог надежды. – С. 222-231.

⁹⁵⁰ *Spe Salvi* // *L'Osservatore Romano*. – 2008. – №1. – С. 22.

⁹⁵¹ Рауш Т. Католичество в третьем тысячелетии. – М., 2007. – С. 260-276.

⁹⁵² Його результати оприлюднені у вигляді інформаційно-аналітичного матеріалу до Круглого столу на тему: «Державно-конфесійні відносини в Україні: особливості й тенденції розвитку». 8 лютого 2011 р.

віруючих в Бога, що засвідчує їх не християнську, а скоріше буддистську релігійність, яка, до речі, є дуже модною серед значної частини населення, здебільшого молоді.

За конфесійною вибіркою в існування безсмертної душі вірять 73,6% парафіян УПЦ МП, 83% парафіян УПЦ КП і 87,5% парафіян УГКЦ. В існування раю вірять відповідно 55,3%, 67,5%, 80,9%. В існування пекла – 62,5%, 60,8%, 75,5%. Існування диявола визнають відповідно 53,9%, 57,8% і 71,1%. У переселення душі вірять – 40,2%, 41,1%, 32,9% парафіян відповідно УПЦ МП, УПЦ КП і УГКЦ.

Відтак, есхатологічна самосвідомість віруючих православних і греко-католиків істотно розходиться з їх вірою в Бога. Тоді виникає питання: для чого ці люди відвідують свої Церкви? Візьмемо регіональний зріз і відповіді тих парафіян, які, відвідують богослужіння, беруть участь в релігійних службах: «щоб спілкуватися з Богом» – на Заході України таких 64,2%, у Центрі – 41,3%, на Півдні – 42,2%, на Сході – 37,9%. За конфесійною вибіркою серед вірян УПЦ МП таких 44,2%, УПЦ КП – 47,2%, УГКЦ – 67,9%. Відвідують богослужіння, ввважаючи це «традицією мого народу», на Заході України – 28, 9%, у Центрі – 33%, на Півдні – 25,9%, на Сході – 33,5%. За конфесійною вибіркою до цієї категорії віднесли себе 28,9% віруючих УПЦ МП, 32,6% – УПЦ КП і 34,3% віруючих УГКЦ.

І, зрештою, такий показник сенсу відвідування богослужінь: «щоб сповідатися і причащатися». Таких євхаристійно зорієнтованих віруючих на Заході – 38,6%, у Центрі – 7%, на Півдні 11,8%, на Сході – 14,1%. За конфесійною вибіркою серед парафіян УПЦ МП таких 17,4%, УПЦ КП – 26,6%, УГКЦ – 39, 9%. Відтак, ця група опитаних може бути показником кількості оцерковлених віруючих у православних і греко-католицьких Церквах, які засвідчили свою сопричасність з християнською вірою в церковне таїнство Євхаристії.

В контексті досліджуваної теми (соціалізація релігії) важливим є оцінка опитаних ролі релігії в суспільному житті. З тим, що «релігія є одним з чинників демократичного суспільства» згодні 55% опитаних, не згодні – 22,7%, не мають уявлення про це – 21,5% громадян України. 70,8% опитаних вважають, що «релігія є одним з важливих чинників відродження національної самосвідомості і культури», не згодні з цим – 12,7%, не мають уявлення про це 16,5% опитаних. «Релігія підвищує моральність і духовність людей» – у цьому переконані 55,8% опитаних, з цим не згідні – 22,7%, не мають уявлення про це – 21,5% опитаних. «Релігійні організації беруть слабку участь в соціальній роботі» (допомога нужденним, інвалідам, хворим, літнім людям тощо) – так вважають 36,4% опитаних, з цим не згідні 39,9%, не мають уяви про це – 23,7% опитаних.

22,5% опитаних вважають, що релігія в Україні «не впливає на життя суспільства». 66,6% – з цим не згідні, 10,9 % – не мають про це уявлення. Разом із тим 42,4% переконані в тому, що «релігія є елементом політичного

життя», 38,6% з цим не згодні, а 19% мають уявлення щодо цієї суспільної ролі релігії.

Чітко виражене ставлене щодо ролі релігії в житті українського суспільства виявлені в наступних відповідях: «релігія шкідлива, оскільки роз'єднує людей на різні конфесії» – 12,5% з цим згодні, 71,5% не згодні, 16% не мають про це уявлення; «релігія є мало пристосованою до потреб сучасної людини» – 21,1% згодні, 58,4% не згодні, 20,5% опитаних не мають про це уявлення.

Про що свідчать соціологічні показники ролі релігії в суспільному житті України? Більшість опитаних (від 55 до 79%) позитивно оцінюють роль релігії в моральному, духовному, культурному житті українців. Разом із тим значна частина опитаних неоднозначно оцінює соціальну діяльність релігійних організацій (негативно майже 37% і не мають уявлення про цю діяльність – 23,7%), а також пристосованість релігії до потреб сучасної людини (загалом майже 42% не бачать позитивної ролі релігії в цій сфері церковної діяльності). Значна частина опитаних вважає, що релігія є елементом політичного життя (більше 42%) і що вона впливає на життя суспільства (майже 67%).

Відтак, маємо чітко виражені три «зрізи» в оцінці опитаними ролі релігії в житті українського суспільства: 1) найвище визнання релігія має у сфері культурного, національного і політичного життя українського суспільства; 2) «недопрацювання» релігійних організацій більшість опитаних вбачає в соціально-гуманітарній сфері; 3) водночас необхідно відзначити, що майже половина опитаних (44,3%) не погодилися з тим, що релігія підвищує моральність і духовність людей та є одним з чинників демократичного суспільства.

Крім того, слід враховувати, що оцінка опитаними ролі релігії в суспільному житті України охоплює двадцятирічний період вільного функціонування Церков (релігійних організацій). І тут можливі або завищені, або занижені оцінки ролі релігії різними соціально-демографічними категоріями опитаних: представників покоління радянської доби і народжених в незалежній Україні; репрезентантів і прихильників суспільно виражених ролей церков (релігійних організацій) та традиційно-звичаєвих віруючих; а також емоційно піднесеного та раціонально-практичного виявів ставлення до релігії. Загалом серед різних аспектів суспільного і особистого життя (здоров'я, стосунки з сім'єю, рівень добробуту, можливість заробляти, мир, спокій в країні, рівність прав і можливостей, дружба, внутрішня гармонія, порозуміння з самим собою, рівень культури, законслухняність, допомога з боку держави, цікава робота, самореалізація, самоствердження, суспільне визнання, пошана) релігія за п'ятибальною шкалою оцінки важливості посідає найнижчий бал – 3,87.

Інші ракурси соціологічного дослідження дають достатню підставу для висновку, що релігія не впливає на якість особистого і сімейного життя українців, не виступає формуючим чинником особистої поведінки, суспільної

активності, світовідчуття і світорозуміння людини. Передусім незначне місце посідає релігія в сімейному житті. Найважливіші якості, які потрібно виховувати в сім'ї, серед опитаних отримали такий рейтинг: працелюбність – 74,8%, почуття відповідальності – 58,6%, терпимість та повага до інших – 57,3%, рішучість, наполегливість – 45, 1%, бережливість – 42,2%, вміння тримати себе в товаристві – 42,1%, незалежність – 32,6%, слухняність – 20,5%, релігійність – 16,8%.

Відтак, останнє місце релігії у сфері сімейного життя – закономірне явище сучасного секуляризованого світу. Українські виміри місця і ролі релігії в сімейній сфері співпадають з європейськими показниками. Так зване «лобове», тобто традиційно прищеплюване християнське виховання в різних сферах особистого, сімейного і суспільного життя уже не сприймається навіть в Католицькій Церкві. Саме в цій царині спостерігається найвищий ступінь соціалізації релігії. Починаючи з Другого Ватиканського собору (1962-1965 рр.), Католицька Церква, прийнявши Соборну Декларацію про християнське виховання, яка відзначається відкритістю до зовнішнього світу, толерантістю, діалогічністю, антропоцентричністю і демократизмом, відійшла від теоцентричної моделі виховання і соціалізувала цю донедавна монопольну сферу свого впливу. Християнське виховання ґрунтується на засадах аджорнаменто – відкритості Церкви до світу, осучаснення церковної місії у контексті розвитку світу. Християнське виховання базується на іноваційному концепті Другого Ватиканського Собору – утвердженні й захисті гідності людини та її фундаментальних природних прав і має чіткий антропоцентричний вимір: формування духовного, культурного, інтелектуального світовідчуття і світорозуміння людини, сприяння її активній участі в суспільному, особливо економічному і політичному житті, прилучення людини до національних і загальнолюдських цінностей, співвідносних з християнськими культурно-цивілізаційними цінностями.

«Людина є шлях Церкви» – концептуальна основа енцикліки папи Івана Павла II «Centesimus annus» – «Століття» (1991 р.), в якій поєднується природне й надприродне, світське й релігійне як компоненти виховання і становлення людської особистості, утвердження її гідності, парадигмальним визначенням чого є теза – «Не людина шукає Бога, а Бог шукає людину», тобто відхід від традиційної теоцентричності до іноваційної антропоцентричності в сучасному християнському вихованні, що є яскравим виявом соціалізації релігії в найважливішій сфері її традиційної присутності. Церква не претендує на монополію в християнському вихованні й декларує комплексний підхід до цієї сфери її присутності у сучасному світі, в якій рівновідповідальними елементами виступають: сім'я (батьки), школа, суспільство, держава, Церква (саме в такій послідовності).

Відтак, концепція християнського виховання має комплексний характер і характеризується системністю, яка структурується у такій послідовності: сім'я – перша школа соціальних чеснот, в якій діти отримують перший досвід здорового людського суспільства і Церкви, долучаючись до

громадянського суспільства і народу Божого. Школа формує інтелектуальні здібності, вводить в царину культури, розвиває почуття цінностей, готує до професійного життя. Завдання громадського суспільства у сфері виховання – впорядковувати проблеми спільного блага, сприяти вихованню молоді й надавати їй необхідну допомогу згідно з принципами субсидіарності. Держава гарантує право дітей на відповідне шкільне виховання, розвиває основні напрями освіти, виключаючи монополію шкіл, яка суперечить вродженим правам особистості, мирному співіснуванню громадян, а також принципу освітнього плюралізму. Церква виконує свій обов'язок виховання через навчання катехізису. Безпосередня присутність Церкви в освітньо-виховній сфері відбувається тільки в католицькій школі.

Ця концепція християнського виховання, як уже зазначалося, зафіксована в Декларації християнського виховання, ухваленій на Другому Ватиканському Соборі⁹⁵³. Коли б християнські Церкви в Україні опрацювали концепцію саме комплексного християнського виховання, не претендуючи на свою монополію в різних сферах його впровадження, то не було б жодних проблем з визнанням конституційної засади відокремлення Церкви від держави і школи від Церкви, які імплементовані в Законі України «Про освіту» (незалежність освіти від політичних, громадських і релігійних організацій; навчально-виховний процес у закладах освіти є вільним від втручання політичних партій, громадських, релігійних організацій – 6 і 8). Викладання християнської етики в школах не вирішує в цілому проблеми християнського виховання (якщо цей предмет вдалося запровадити в загальноосвітніх школах на Заході України, то він залишається неврегульованим і проблематичним в інших регіонах України). Відтак, треба йти європейським шляхом: якщо Церква в Україні (католицька, православна чи протестанська) вважає необхідним створювати свої школи, в яких би поєднувалася світська освіта і християнське виховання, то не треба їм перешкоджати в цьому.

У 2010-2011 рр. на шпальтах католицьких видань появилася буквально лавина статей, озаглавлених «Нова євангелізація Європи», «Через євангелізацію долати суспільні й культурні нерівності в глобалізованому світі», «Церква повинна безупинно оновлювати свою євангельську місію», «Потрібно шукати нові засоби проголошення Євангеліє», «Євангеліє – найбільша сила перемін світу». Створено спеціальну «Папську Раду з нової євангелізації» (21 вересня 2010р.). У жовтні 2012 р. у Римі відбудеться Зібрання синоду католицьких єпископів для обговорення теми «Нова євангелізація з метою поширення християнської віри»⁹⁵⁴. Завдання цієї кампанії широкоаспектні, оскільки йдеться, з одного боку, про євангелізацію самої Церкви, а з другого – євангелізацію світу, передусім Європи. Засоби для проведення євангелізації також різноманітні: поряд з оновленням Церкви,

⁹⁵³ Sobor Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracji. – Pallottinum, 1967.– S. 313-324.

⁹⁵⁴ L'Osservatore Romano (pol. wyd.). – 2011. – № 7-8.

перебудови її інституційних структур, на перший план висувається соціалізація релігії як умови її збереження в сучасному глобалізованому і секуляризованому світі.

Окреслення «Нова євангелізація» засвідчує потребу відновлення способу проголошення Євангеліє передусім людям, які живуть в умовах наступаючої секуляризації в країнах давньої християнської традиції. Склалися нові обставини, яких Церква не могла передбачити. І ці нові обставини викликали глибоку кризу християнської віри. «Рисами кризи, яку переживаємо, – заявив Папа Беренік XVI на першому пленарному зібранні Папської ради з нової євангелізації, – є виключення Бога з особистого життя, розповсюдження байдужості до релігійної віри, зіпхнення її на маргінес суспільного життя. У минулих десятиріччях ще можна було знайти сенс християнства, об'єднуючий у спільноту цілі покоління, які вирости в тіні віри, яка формувала культуру. Сьогодні, на жаль, маємо справу з драмою фрагментарності, спостерігаємо явище, що люди, які прагнуть належати до Церкви, ведуть спосіб життя суперечним з вірою. Проголошення Христа як Спасителя світу сьогодні трудніше, ніж в минулому»⁹⁵⁵.

Соціальне вчення Католицької Церкви в процесі євангелізації виступає як інтегральна частина християнського життя в умовах глобалізації і нової хвилі фінансово-економічної кризи. Виступаючи у Ватикані перед спеціалістами католицької соціальної науки з усього світу, Бенедикт XVI підкреслив: «Нова євангелізація повинна бути спрямована на утвердження соціальної справедливості в громадянському суспільстві й ринковій економіці»⁹⁵⁶. Євангелізація суспільної сфери церковними засобами передбачає як виховання християнського способу діяльності в економічних і суспільних відносинах, так і безпосередню участь церковних структур в цій діяльності силами волонтерських об'єднань, позаурядових християнських організацій, ватиканської комісії *Justitia et Pax* (Справедливість і мир), закладів суспільних справ і праці, осередків та інститутів соціального вчення католицизму, суспільних спілок розвитку, а також застосування набутого досвіду з мікрокредитами та іншими структурами, пов'язаними з Церквою і громадянським суспільством. Саме такі напрями і форми євангелізації Папа зобов'язав розвивати суспільне душпастирство, яке необхідно створити в усіх помісних Церквах, щоб «у світі, часто замкненому й ізольованому, позбавленому надії, Церква була ініціаторкою правдивої і відповідальної думки, гуманітарних спільних проєктів»⁹⁵⁷.

Очевидно, що саме такі соціальні аспекти євангелізації мав на увазі Хосемарія – засновник *Opus Dei* («Божа справа»), коли закликав «палко любити світ». Він піддав критиці тих представників Католицької Церкви, які намагаються представити християнське життя виключно духовним і вважають, що ним живуть особливі, чисті люди, далекі від нікчемного світу,

⁹⁵⁵ Ibidem. – S. 34-35.

⁹⁵⁶ Ibidem. – S. 30-31.

⁹⁵⁷ Ibidem.

або ті, що принаймні терплять його доки живуть тут, на Землі. Коли бачення є таке, вважав очільник *Opus Dei*, то християнське життя зосереджується виключно в храмах: бути християнином – означає ходити до Церкви, брати участь у священнодійствах, «одне слово – жити в особливому, окремому світочку, немов у пристінках раю, доки інший, звичайний світ йде своїм шляхом».

Зображене християнське життя Хосемарія категорично не сприймає і заявляє: «Ми відкидаємо таке перекручене християнство. Християнське життя протікає у звичайному світі... У круговерті звичайнісіньких подій, серед найбільш земних, матеріальних речей ми маємо освячувати себе, служити Богові та людям... Бог чекає на нас щодня у лабораторії, в операційній, у казармі, на університетській кафедрі, на фабриці, на заводі, у майстерні, в полі, у сім'ї, тобто – всюди, де трудяться»⁹⁵⁸.

Очолований Хосемарією створений в рамках Католицької Церкви рух духовенства і мирян намагається відновити й організувати суспільство, яке б відповідало по-новому прочитаним і сприйнятим принципам християнства. *Опус Деї* пропонує свої послуги школам, університетам, центрам професійного навчання, лікарням, де вони активно запроваджують виховні й соціально-реабілітаційні програми, підготовлені на основі соціального вчення католицизму, наполегливо рекомендують «уникати поширеної спокуси подвійного життя: по один бік – внутрішнє, зв'язок з Богом, а по інший, геть окремо – професійне, соціальне, сімейне, де юрмляться і кишать дрібні земні справи». Вони закликають освячувати буденне життя: у цих словах – ціла програма християнського життя»⁹⁵⁹. У діяльності *Опус Деї* найпереконливіше відтворюється феномен соціалізації релігії як умови її збереження в сучасному секулярному світі.

Саме про це, але в іншому контексті, викриваючи засилля формалізованих структур Церкви і фальшивість номінального християнства, говорив Папа Бенедикт XVI під час свого візиту у вересні 2011 р. в Німеччині. Підсумовуючи результати цього папського візиту, головний редактор ватиканського часопису *Глованні* мав несхибну підставу заявити: «На матеріально багатому Заході, який стає що раз убогішим і загубленим в результаті поширення нищівного релятивізму, також і в Церкві надмірність структур нівечить віру в той час, коли настає духовне спустелення і не спостерігається очищуючих ефектів секуляризації... саме тому бувалі християни завдають більше шкоди Церкві, ніж її вороги; саме тому агностики і ті, які потерпають з причини гріхів християн, є ближче до Царства Божого, ніж віруючі за звичаєм»⁹⁶⁰.

Про що свідчать ці висновки в головному ватиканському часопису? Збереження релігії взагалі й Католицької Церкви зокрема в сучасному світі залежить від очищуючого стану самої Церкви (на що спрямована в першу

⁹⁵⁸ Католицький вісник. – 2010. – № 18. – С. 8.

⁹⁵⁹ Там само.

⁹⁶⁰ *L'Osservatore Romano* (pol. wyd.). – 2011. – № 9-10. – S. 3.

чергу так звана «нова євангелізація»). Крім того, Церква повинна бути відкритою до проблем сучасного світу і сучасної людини, отже бути скоріше антропоцентричною, ніж теоцентричною, тобто ближчою до людини, якщо вона хоче бути близькою до Бога, тобто соціалізованою Церквою, як важливою умовою її збереження в глобалізованому і секулярному світі.

Католицька Церква якоюсь мірою реалізує поступ у цьому напрямі завдяки своїй соціальній доктрині, яка постійно оновлюється і пристосовується до проблем світу і людини через соціальні енцикліки. Тільки з-під пера Івана Павла II вийшло понад 10 соціальних енциклік за 27 років його понтифікату. Ці енцикліки стосувалися глобальних проблем, які потрясли людство на межі другого і третього тисячоліття. Перша соціальна енцикліка понтифіка-поляка «*Laborem exercens*» – «Займаючись працею» (1981р.) відзначалася глибоким аналізом феномену людської праці, утвердженням гідності людини праці та її природних та фундаментальних прав, розглядом пекучої проблеми розподілу доходів і багатств у сучасному світі між «багатою Північчю» і «бідним Півднем», проголошенням принципу солідарності між народами, які проживають в країнах різного рівня розвитку і різних стандартів якості життя. Для вирішення проблеми розвитку запропоновано принцип соціальної справедливості й субсидіарності.

Друга, актуальна на той час, соціальна енцикліка Івана Павла II «*Sollicitudo rei socialis*» – «Турбота про соціальну дійсність» (1987 р.) була присвячена філософсько-соціологічним роздумам про подальший процес розвитку людської цивілізації, аналізу драматичної ситуації в слаборозвинутих країнах, прогнозуванню наслідків актуального на той час протистояння між східним і західним блоком держав, застереженню перед загрозою гонки озброєнь і термоядерної катастрофи людства.

Важливим етапом у розвитку соціального вчення Католицької Церкви і відповідно соціалізації релігії було оприлюднення енцикліки «*Centesimus annus*» – «Століття» (1991 р.). Іван Павло II зробив в ній глибокий огляд сторічного періоду розвитку соціального вчення Католицької Церкви від першої соціальної енцикліки Лева XIII «*Regum novarum*» – «Нові речі» (1891 р.). У центрі енцикліки Івана Павла II був аналіз політичних і соціальних процесів у повоєнній Європі, характеристика визначальних глобальних тенденцій у розвитку світу у зв'язку зі змінами політичної ситуації в країнах Центральної і Східної Європи після розпаду соціалістичного табору. По суті, аналітика та прогностика визначальних світових процесів і явищ (тоталітаризму, мілітаризму, класових антагонізмів, ідеологічної боротьби, режимів комуністичної ідеології, ринкової економіки, споживацького суспільства, соціальний захист людини, розвиток духовності й культури) піднесли Івана Павла II, як понтифіка і глибокого мислителя, на пік світового визнання і сприяли популяризації Католицької Церкви на Заході й Сході. Церква отримала мандат для розширення своєї участі в облаштуванні соціально справедливого людського суспільства через активний захист свобод і утвердження прав людини.

Антропологічний зв'язок між евангелізацією Церкви і світу, з одного боку, цивілізаційно-культурним розвитком людства, з іншого, знаходимо в надзвичайно важливій енцикліці Івана Павла II «*Evangelium Vitae*» – «Євангеліє життя» (1995р.). Домінуюча константа цієї енцикліки – практичне вирішення проблеми зітнення в сучасному житті «культури життя» і «культури смерті». Діапазон соціально-етичної і морально-навчальної проблематики цієї енцикліки широкий: від вирішення глобальних проблем сучасності до збереження кожного людського життя.

Практичного вирішення всіх проблем, пов'язаних зі становленням «культури життя» і подолання «культури смерті», цей Папа бачив на широкій площині співпраці Церкви і громадянського суспільства, евангелізації і культурного прогресу та залучення до цієї глобальної програми, з одного боку, евангелізаторсько-просвітницьких структур Церкви та розгалуженої мережі чернечих орденів і згромаджень, а з другого боку – потенціалу науки, освіти, медицини, парламентів і всіх законодавчих та виконавчих владних структур. Відтак, змістовність і спрямованість цієї енцикліки найпереконливіше підтверджує актуальний напрям сучасного католицизму – соціалізація релігії, яка в першу чергу потрібна Церкві, щоб дійти до людей, турбуючись про вирішення проблем їх земного, посустороннього життя.

Торкаючись проблем євроінтеграції, Іван Павло II застерігав європейців від небезпеки, яка криється у проекті Об'єднаної Європи виключно на ґрунті економічному і політичному, в некритичному ставленні до споживацької моделі життя. «Якщо хочемо, щоб нова Об'єднана Європа була довготривалою і міцною, вона повинна будуватися на тих духовних цінностях, які її колись сформували, з урахуванням багатства і розмаїття культур та традицій усіх народів. Це має бути велика Європейська Спільнота Духу»⁹⁶¹. Християнська Європа, наголошував цей Папа, «повинна почути волення бідних», а це - діти, жінки, люди похилого віку, безробітні, біженці, скривджені, жертви світових і локальних воєн.

Чи зможе Європа, якщо вона вважає себе християнською, прийняти цей виклик? Яким чином буде вимірюватися християнське призначення Європи і майбутня її перспектива? Відповідаючи на ці питання, Іван Павло II заповідав, щоб нікому в будь-якій європейській країні, яка хоче носити назву християнської, не бракувало даху над головою, хліба на столі, щоб ніхто не почував себе самотнім, позбавленим людського тепла й суспільної опіки. Саме в цьому цей Папа бачив один із важливих виявів християнського гуманізму і запитував: «Чи зможе Європа стати Європою «самаритянською» – милосердною, гуманною? Чи зуміє християнство піднести державу на цю вершину людського духу»? Саме в цьому цей видатний мислитель бачив критерій ефективності «нової евангелізації» Церкви і світу⁹⁶².

⁹⁶¹ Див.: Яроцький Петро. Іван Павло II – слуга єдності й великий гуманіст // Віче. – 2001. – №5. – С. 129-130.

⁹⁶² Там само. – С. 130.

Якою бачить сучасну Європу нинішній Глава Католицької Церкви Бенедикт XVI? Чи відповідає Об'єднана Європа ідеалам християнської Європи? На ці питання можна знайти відповідь в енцикліці Бенедикта XVI «*Caritas in Veritate*» – Любов в Істині», оприлюденій у Ватикані 27 червня 2009 р. Вона присвячена виключно проблемам, породженим світовою фінансово-економічною кризою. І хоча сама енцикліка має сакральну спрямованість, проте її можна назвати найбільш соціальною, економічною і сутнісно практичною за всю історію розвитку соціального вчення Католицької Церкви. Новацією «*Caritas in Veritate*» є поєднання сфери секулярного і сакрального в процесах суспільного життя в сучасному глобалізованому і секуляризованому світі.

По суті, це нова парадигма інтегрального розвитку людства в сучасну епоху, коли не може існувати відокремленого та ізольованого ні поняття сакрального, ні поняття секулярного. Епоха глобалізованого світу, що так всеохоплююче заявила про себе у першому десятиріччі XXI ст. насамперед фінансово-економічною кризою, привернула увагу Папи до нових розмислів над сакральним і секулярним, небесним і земним, теологією індивідуального спасіння, що була домінуючою в католицизмі в післятридентську епоху (від Тридентського Собору Католицької Церкви у 1545-1563рр. до II Ватиканського Собору в 1962-1965 рр.), до «теології збереження створіння і сталого розвитку людства».

У рефлексіях нинішнього Понтифіка знаходимо поєднання теологічної витонченості й економічно-етичної аналітики в оцінці тенденцій сучасного розвитку людства. Звертає на себе увагу по суті революційна константа енцикліки «*Caritas in Veritate*»: **необхідність повної заміни векторів загальносвітового розвитку**, оскільки «криза засвідчила, що соціалізм не може, а капіталізм не хоче включати етичний компонент в економічно-фінансову сферу суспільного життя»⁹⁶³.

Оцінюючи нинішню ситуацію у світі, ватиканський часопис «*L'Osservatore Romano*» в апокаліптичній стилістиці б'є на сполох: «У Церкві Бенедикта XVI тепер немає ані конкурентів ані співрозмовників, ані соціалізму, ані капіталізму. Церкві залишили розхитану несправедливу систему, яка ігнорує трагізм бідності, голоду, нерівності, фанатизму, расизму... Список довгий... Лібералізм збанкрутував, залишивши після себе безмежне поле несправедливості. Соціалізму вже більше немає. Схоже, що відтепер лише Церква виступатиме за економіку, яка відстоює пріоритет людської гідності в економіці»⁹⁶⁴.

Бенедикт XVI вважає, що людство на початку третього тисячоліття потрапило до виру змін величезного масштабу, з усіма складними проблемами доквілля, фінансово-економічної кризи, а також суспільного колапсу (це рядки з нової книги «Світло світу» – серії розмов-інтерв'ю з Папою Бенедиктом XVI, яка вийшла друком у листопаді 2010р.).

⁹⁶³ *Caritas in Veritate* // Libreria editra Vaticana. – Vatican, 2009. – P. 3, 138.

⁹⁶⁴ *L'Osservatore Romano*, 19 липня 2009 р.

«Ми бачимо свавільні банківські системи, – говорить Бенедикт XVI, – які можуть знищити все національне багатство. Нав'язлива система «оптимізації» за будь-яку ціну, повна відсутність докорів сумління, бруталізація, «отваринення» всього людського в рекламі та індустрії розваг – це речі, від яких наше суспільство буквально захворіло»⁹⁶⁵.

Нинішній Папа висловлює дієву стурбованість усіма цими процесами. Його послання – це драматичний виклик Церкві й світу: «Ми не можемо йти цим шляхом!» – волає Папа, оскільки вважає, що «людство перебуває на роздоріжжі, тому що свого часу обрало неправильний напрям руху. Настав час фундаментальних змін, час для покаяння».

Проте Президент ватиканського Інституту релігійних справ, відомий економіст Готті Тедескі, який, до речі, був активним учасником розробки документів Святого Престолу про соціальне вчення і у складі робочої групи експертів при підготовці енцикліки «*Caritas in Veritate*», намагається дещо пом'якшити соціальний негатив рефлексій Папи щодо капіталізму. Готті Тедескі обстоює погляд, що католицька мораль в економіці є найціннішою за всі інші релігійні і світські моральні системи. Він стверджує, що такі відомі недоліки капіталізму, як меркантильність, принцип невтручання, закон сильнішого «можуть бути пов'язані з протестантською етикою», оскільки з «протестантської ересі» та протестантської економічної моралі, заявляє він, випливає «викривлений образ капіталізму, який немає нічого спільного з його католицьким прообразом»⁹⁶⁶. Цим і можна пояснити чимдалі скептичніше ставлення католицького світу до сучасної моделі ринкової економіки. Готті Тедескі є науковим супротивником відомої позиції Макса Вебера, сформованої ним у праці «Протестантська етика і дух капіталізму». Він стверджує, що уже в середньовічних католицьких монастирях були розроблені ідеї механізмів конкуренції, які стали передумовою розвитку середньовічного суспільства у напрямку капіталізму і що «капіталізм, натхненний християнською етикою», співзвучний з оцінками Івана Павла II і Бенедикта XVI.

Проте дещо по-іншому на морально-етичний потенціал «європейського капіталізму, натхненного християнською етикою» дивиться монсеньйор Ріно Фізикелли, який з 21 вересня 2010р. очолює «Папську раду з нової євангелізації». Він вважає, що нинішня Європа живе у глобальному страсі, оскільки такі соціальні досягнення, як безпека праці, допомога у разі хвороби, дім, пенсія під час кризи зазнають спотворень, що призводить до невпевненості, страху та неспокою. Вихід із цього глухого кута, не лише економічно-фінансового, а й насамперед культурного і антропологічного, очільник «Папської ради з нової євангелізації» бачить у «створенні моделі гуманізму», спроможної поєднати здобутки минулих століть та тлумачення сучасності у вигляді так званого неогуманізму⁹⁶⁷.

⁹⁶⁵ Див.: Католицький вісник. – 2010. – №22. – С. 2.

⁹⁶⁶ Див.: Католицький вісник. – 2010. – №21. – С. 3.

⁹⁶⁷ «Нова євангелізація Європи» // Католицький вісник. – 2011. – №1. – С. 2-3.

Суть пропонованої моделі неогуманізму ґрунтується на таких постулатах:

- існує ризик зникнення християнських цінностей, які сформували Європу;
- тенденція до безвихідного індивідуалізму призведе до знищення суспільства в цілому;
- дедалі більше зростання ринку придушує соціальні надбання, здобуті протягом сторіч;
- нинішня Європа живе в глобальному страху;
- для оздоровлення Європи необхідно поставити в центр її євангелізації – родину, пріоритет людського життя в умовах зниження народжуваності й старіння Європи, гідність людини, яка базується на рівності й визначає ким є людина, а не чим вона володіє;
- без моральних засад ринок, фінансова система, наука, техніка, перетворяться на джерело дискримінації людини;
- спільна християнська ідентичність зможе перемогти різні форми фундаменталізму та екстремізму, позбутися нейтральної позиції, в якій замкнулася Європа.

Відтак, «нова євангелізація» за своєю суттю і спрямованістю, ґрунтуючись на моделі неогуманізму (замість збанкрутілої моделі лібералізму, яку ще донедавна гаряче підтримував Бенедикт XVI, прочитавши книгу італійського філософа і сенатора Марчелло Пера «Чому ми маємо називатися християнами? Лібералізм, Європа, етика»⁹⁶⁸, є новою варіацією соціалізації релігії в діяннях Католицької Церкви за умов глобальної фінансово-економічної і морально-етичної кризи, яка, власне, і вимагає «нового тлумачення сучасності».

Нові підходи Церкви до витлумачення сучасного стану і тенденцій розвитку світу яскраво простежуються в новому напрямі католицької теологічної думки – «теології створіння й сталого розвитку», яка, по суті, якщо не замінила, то пересунула на задвірки основну ідею сотеріології – теологію індивідуального спасіння.

Якщо донедавна перспектива спасіння розглядалася як першочергове завдання Церкви і стояла на передньому плані церковного життя та праці душпастирів, то у наш час, за умов економічної кризи і вразливості довкілля, що загрожує самому існуванню людства вже у проглядуваній майбутності, теологічні акценти у витлумаченні сотеріології зазнали істотних корекцій. Церква відходить від індивідуалістичної перспективи (рятувати душі для потойбічного світу) і звернулася до реальної перспективи – рятувати створіння у сучасному світі. «Тому ситуацію, коли Церква занадто мало долучається до екологічної діяльності, слід змінити. Це можна зробити, по-перше, наголошуючи на *теології створіння*, яка за словами ще кардинала

⁹⁶⁸ Див.: Україна і Ватикан в контексті культурно-цивілізаційного діалогу: історія і сучасність. За ред. Л.Филипович і П.Яроцького. – К., 2009. – С. 235-236.

Йозефа Ратцінгера, в останні десятиліття була поза увагою, і, по-друге, завдяки розумінню зв'язку між створінням і спасінням та їх витлумаченням у проголошенні Царства Божого в його есхатологічному аспекті»⁹⁶⁹.

Теологія створіння має на меті замінити есхатологічні вектори від пріоритетності особистого спасіння у майбутньому Царстві небесному до актуалізації концепції сталого розвитку як категоричного імперативу відповідальності за створіння уже сьогодні.

Принцип сталості все більше акцентується Церквами Європи і наповнюється змістом у діалозі з різними науками, християнською вірою та церковними традиціями. Пріоритетами при цьому є подолання бідності, що змушує багато країн-боржників знищувати природні передумови свого існування; подолання безробіття, що у багатьох країнах Європи зменшує інтерес до проблеми майбутнього; дослідження та інновації щодо збереження ресурсів, які мають величезні можливості; забезпечення економічного заохочення та загальних умов для екологічно сприятливого розвитку; балансування процесів глобалізації шляхом розвитку регіонального різноманіття на основі принципу субсидіарності; обмеження марнотратства в індустріальних країнах шляхом духовного подолання зосередження уваги на матеріальних цінностях. *Ідея сталості* розглядається у світлі християнської відповідальності за створіння.

Підтримання Церквою *концепції сталості* обґрунтовується тим, що до цього часу ані Церква, ані суспільство у своїй діяльності не відповідали вимогам поєднання прогресу, глобалізації та збереження природи. Церква в основному турбувалася про спасіння душі, а не спасіння створіння на землі: потойбічний вектор церковної діяльності не сприяв поцейбічному розвитку всього живого, тобто створіння тут і зараз у реальному світі їхнього доквілля.

До II Ватиканського Собору ідея сталості та екологічної свідомості не була чітко вираженою. Тексти Собору, особливо пасторська Конституція «*Saudium et Spes*» («Радість і надія») про Церкву в сучасному світі, сповнені оптимізмом, налаштовували душпастирство і всіх віруючих на сприйняття нової есхатологічної парадигми: людина зуміє підкорити собі землю, гуманізувати її і сприяти приросту населення завдяки збільшенню виробництва у сільському господарстві та промисловості. Собор таким чином мав на меті дати відповідь на закиди, що християнська релігія своєю потойбічною надією тримається в стороні від залучення людини до справ цього світу. Проте незабаром після Собору цей настрій змінився. Церква прийшла до усвідомлення, що екологічна криза загрожує Землі й Людині як об'єктам створіння⁹⁷⁰. Ватикан уже не підтримував оцінок і концепцій, які не витримали випробування часом. Павло VI звільняє католиків від старого

⁹⁶⁹ Відповідальність за створіння в Європі. Документи консультативних нарад з питань природного доквілля Ради єпископських Конференцій Європи (1999-2004). – Івано-Франківськ, 2010. - С. 75-76.

⁹⁷⁰ Про це вперше сказав Папа Павло VI у своїй енцикліці «*Octogesima adveniens*» – «Наступили восьмидесяті» (1971р.).

соціального вчення, яке обмежувало їх соціально-політичну діяльність. Він налаштовує віруючих на усвідомлення небезпек, які виникли внаслідок необдуманого використання природи і загрози її знищення, оскільки сама людина стане жертвою її осквернення. Ця проблема стала актуалізуватися на рівні Єпископських Конференцій і вперше про неї заявила Німецька Єпископська Конференція у своєму об'ємному документі «Діяльність для майбутнього створіння», виступивши з пропозицією розробити *теологію створіння*⁹⁷¹.

Йшлося про переосмислення значення теології створіння в контексті збереження різниці між Творцем і створінням. Проте роздумування про Бога Творця означає в першу чергу бути зверненим до його створіння. Визнання і підтвердження цінності створіння у всіх його відношеннях, структурах і сферах, з його живими і неживими формами розвитку, обґрунтовувалися принциповою морально-етичною позицією християнства, необхідною для остаточного приходу Царства Божого, космічного оновлення світу як очікуваного есхатологічного настання Нового Неба і Нової Землі. Таким чином *концепція сталого розвитку і теологія спасіння* повністю вмонтовувалися у традиційне есхатологічне вчення християнства, проте надаючи йому цілком реальної посястороньї, а не віртуальної потустороньї перспективи.

Такий есхатологічний модернізм відсутній у сучасному православ'ї, яке традиційно стоїть на позиціях теоцентризму і відкидає концепцію антропоцентричності світобудови, в якій осередням соціуму стає індивідум, свобода якого є вищою цінністю його земного буття. Турбота про спасіння душ і потойбічне життя є основою православної сотеріології. Католицька Церква визнає, що поки що існують внутрішньоцерковні труднощі сприйняття відповідальності за буття створіння в реальному світі. Ця відповідальність має різні виміри: відповідальність за створіння у контексті глобальної справедливості; сталість як прояв християнської відповідальності за створіння; свідчення віри в Бога Творця та створіння через природоохоронні ініціативи; насолодження радістю від створіння як складова сталого способу життя. У цілому формування відповідальності за створіння ідентифікується як спосіб євангелізації, або інакше говорячи, стоїть в центрі євангелізації, в тому числі «нової євангелізації», поєднуючи відповідальність за створіння в контексті його сталого розвитку. «Дії Церкви стануть більш переконливими, якщо вони можуть опиратися на чітке уявлення про сенс людини і про її фундаментальні та універсальні моральні цінності. Проте, навіть якщо вчення Церкви має в основі дуже солідну базу християнської віри, вона залишиться лише «брязкотом міді або шумними литаврами», якщо не супроводжуватиметься, в умовах нашого споживацького суспільства практичними життєвими змінами, які будуть відрізнятися від актуального стану»⁹⁷². Саме така точка зору була оприлюднена на Консультативній нараді

⁹⁷¹ Відповідальність за створіння в Європі (цитована праця). – С. 73.

⁹⁷² Там само. – С. 70.

«Теологічні та етичні основи християнської відповідальності за створіння», яка відбулася в Словенії у 1999р. Формування відповідальності за створіння як спосіб євангелізації стало наскрізною темою Консультативної наради «Формування відповідальності за створіння і сталий розвиток», яка відбулася в Польщі у 2003р.

Відтак, зв'язок між захистом створіння та євангелізацією є новим аспектом соціальної доктрини Католицької Церкви. Відповідальність за створіння як основний концепт модерної теології спасіння є найпереконливішим виявом соціалізації релігії як умови її збереження. Концепція сталості створіння є дисонансною щодо традиційної есхатології. Нове тлумачення останньої ґрунтується на інших вимірах, а саме: «присутності зла (яке в часі і просторі тяжіє над людиною і природою) наступить кінець, коли милосердне ставлення до природи сприятиме настанню «нових небес і нової землі», і в цьому есхатологічному вимірі існуватиме вічність й всі покоління існуватимуть разом»⁹⁷³. Ця конкретна антропологія є яскравим виявом соціалізації релігії в контексті сучасної модерної есхатології. Із сказаного вище напрошуються наступні **ВИСНОВКИ**:

- За останні 25 років релігія в західному світі прискореними темпами почала втрачати свою есхатологічну й сотеріологічну цінність та привабливість для більшості віруючих. Модернізація есхатологічно-сотеріологічного компендіуму, з одного боку, поглибила секуляризацію європейського і американського суспільства, а з другого – нові підходи щодо місця і ролі Церкви в сучасному світі після II Ватиканського Собору (1962-1965 рр.) сприяли новому «коперніканському перевороту» в системі світоглядних координат Бог-Всесвіт-людина, що відкрило шлях до соціалізації релігії.
- Соціальне вчення Католицької Церкви, яке активно розвивалося в соціальних енцикліках у післясоборний період і особливо за останні 25 років під час понтифікату Івана Павла II, поставило людину в центр шляху Церкви, повернувши саму Церкву від теоцентризму до антропоцентризму. Соціалізація релігії стала важливою умовою її збереження в глобалізованому і секулярному світі.
- «Нова євангелізація Церкви і світу», проголошена Папою Іваном Павлом II, не дала очікуваного результату в європейських і латиноамериканських країнах, в яких релігія почала втрачати суспільний статус і була зведена до особистої, приватної сфери буття людини, що сприяло її прогресуючому звільненню з-під впливу і контролю Церкви. Лише на африканському континенті Католицькій Церкві вдалося, соціалізуючи процес євангелізації (відкриття католицьких закладів освіти, університетів для молоді й інтелігенції, професійних шкіл, закладів безкоштовного медичного обслуговування населення, створення фінансово-економічних

⁹⁷³ Там само. – С.192.

проектів та системи гуманітарної допомоги), досягти значних успіхів в християнізації африканського населення.

- Криза віри, яка поглибилася на межі другого і третього тисячоліття у західному світі, помножена глобальною фінансово-економічною кризою, а також екологічною і морально-етичною кризою, в однаковій мірі має свої вияви як у світі, так і в Церкві. Комплексний характер цієї кризи гостро поставив проблему сакральньо-секулярного реверсу: переведення християнської віри й надії із замкнутого теологічного світу в конкретний історичний досвід людини, в глибинний сенс її сучасної екзистенції. Християнська ідея індивідуального спасіння стала вважатися відповідальною за втечу від того, що є спільним для людей, оскільки пошуки індивідуального спасіння спричинили ігнорування служіння іншим. Есхатологічна теологія потойбічного світу поступилася місцем «теології збереження створіння і сталого розвитку» у поцейбічному, реальному світі буття людини.
- Католицька концепція інтегрального розвитку людства синтетично поєднала сакральні й секулярні співвідношення розвитку людства в умовах глобалізації і світоглядного релятивізму. Сучасна поліцентрична картина світу запотребувала нових підходів для реалізації запропонованої Бенедиктом XVI концепції в її економічному, соціальному, екологічному, гуманітарному та релігійному вимірах і міждисциплінарному контексті: віра очищується розумом, розум очищується вірою. Цей глобальний проект соціалізації релігії має сприяти глибинному оновленню Церкви та її суспільному визнанню.
- «Нова євангелізація Європи», проголошена Ватиканом в кінці 2010 р., ґрунтується на моделі неогуманізму. Остання пропонується на заміну збанкрутілої ідеї християнського лібералізму, яку ще донедавна гаряче підтримував Папа Бенедикт XVI. Новий проект євангелізації Європи є варіантом соціалізації релігії в умовах глобальної фінансово-економічної і водночас морально-етичної кризи. Цей проект ставить у центр євангелізації – родину, пріоритет людського життя в умовах зниження народжуваності й старіння Європи, гідність людини як найвищої цінності й моральні засади ринку, фінансово-банківської системи, науки і техніки як інструментів і механізмів формування християнської ідентичності Європи.
- Католицька Церква, прийнявши Декларацію християнського виховання, соціалізувала цю донедавна монопольну сферу свого впливу, спрямувала процес християнського виховання на формування духовного, культурного, інтелектуального світорозуміння і світовідчуття людини. Це має сприяти активній участі людини в суспільному, зокрема, економічному і політичному

житті, прилученню людини до національних і загальнолюдських цінностей. Не претендуючи на монополію у християнському вихованні, Католицька Церква декларує комплексний підхід, в якому рівновідповідальними суб'єктами виховання виступають: сім'я, школа, суспільство, держава, Церква (саме в такій послідовності). Церква виконує свій обов'язок виховання через катехізацію в храмі й навчання у приватній католицькій школі. Ця концепція християнського виховання могла б бути найоптимальнішою для Церкви в Україні, і тоді для Церков не виникала б проблема з визнанням конституційного принципу відокремлення Церкви від держави і школи від Церкви, імплементованого в Закон України «Про освіту».

- Українське суспільство в цілому не є суцільно релігійним. Соціологічні дослідження виявляють низький рівень есхатологічної та сотеріологічної свідомості оцерковлених віруючих – православних і греко-католиків, яка відсутня майже в половини опитаних (віра в безсмертя душі, існування потойбічного світу, раю, пекла, диявола тощо). Разом з цим серед віруючих поширені різні варіанти нехристиянських вірувань (зокрема про переселення душ, нові форми їх переродження). Євхаристійне сопричастя практикується лише 17% православних і 40% греко-католиків. Ці показники засвідчують кризу віри і номінальність християн, оскільки більшість з них відвідують богослужіння не для спілкування з Богом, а «за народною традицією», «щоб відвести душу», «поспілкуватися з іншими».
- В Україні релігійність (як показує соціологія) посідає останнє місце серед різних аспектів особистого і сімейного життя та якостей, які потрібно виховувати в сім'ї. Ці вияви самосвідомості опитаних засвідчують про відсутність живої віри та затребування релігії як цінності. Натомість оцінка більшістю опитаних ролі Церкви як одного із чинників демократизації суспільства, відродження національної і культурної самосвідомості засвідчують, що інституціоналізоване церковне християнство як традиційна даність і структура суспільства після десятиліть мовчання, утисків та ізоляції посіла втрачене місце і відіграє активну роль в суспільно-політичному житті.

8. Глобалізація в контексті процесів десекуляризації світу

Дослідницька продукція, в якій аналізуються різні аспекти глобалізації, настільки велика й досягла такого рівня спеціалізації, що Едуардо Мендіета пише про нагальну потребу типології уже самих теорій глобалізації⁹⁷⁴. Глобалізацію демонізують, наділяють космічними рисами й навіть уподібнюють релігії. Д. Хопкінс, на думку якого глобалізація сама по собі є релігією, пише, що бог цієї нової релігії – концентрація фінансового капіталу. Цей бог – Маммона, його жерці – невелика група, що володіє знанням установлених цим богом законів і вимагає їх виконання від усіх. Цій групі належить право визначати, хто справжній віруючий, а хто таким не є, кому жити, а кому вмирати. Вони ухвалюють рішення, вони формують громадську думку і, зрештою, вони вирішують, кого саме варто приймати в цей жрецький корпус. Серед багатьох інших квазірелігійних інститутів три складають своєрідну трійцю релігії глобалізації. Це – Міжнародна торговельна організація (WTO), міжнародні банки (включно зі Світовим банком та International Monetary Fund) і транснаціональні монополії⁹⁷⁵.

Якщо говорити про менш екзотичні й більш популярні в науковому вжитку визначення, то, мабуть, чи не найбільш витончена (і вживана) дефініція належить англійському соціологові М. Уотерсу. Він розуміє під глобалізацією «соціальний процес, в якому обмеження, що накладаються географією на соціальний і культурний устрій, слабшають і в якому люди дедалі більше усвідомлюють це ослаблення»⁹⁷⁶.

Для розуміння того, як «поводить» себе релігія за умов глобалізації, необхідно звернути увагу на принаймні кілька процесів, до употужнення яких спричинилася глобалізація, і зауважити, що глобалізація почалася не у ХХІ, ХХ і навіть не у ХІХ століттях, а може бути атрибутованою щонайпізніше епохою Великих географічних відкриттів. Але ми говоримо про нинішній етап глобалізації, позначений безпрецедентним «стисненням» світу і вражаючими досягненнями у сфері масових комунікацій. Етап, коли глобалізація стала невідворотнім процесом, сприймається як щось самозрозуміле і стосується всіх⁹⁷⁷.

Для нашого розгляду особливе значення мають такі наслідки останнього етапу глобалізації. По-перше, це надзвичайно інтенсивні переміщення величезних мас людей, яке робить зустріч релігій і культур неминучим. Наприклад, у 1491 р. приблизно 19% населення Землі були християнами і

⁹⁷⁴ Див.: Mendieta Eduardo. *Society's Religion: The Rise of Social Theory, Globalization, and the Invention of Religion // Religions/Globalizations. Theories and Cases.* – Durham and London, 2001. – P. 47.

⁹⁷⁵ Hopkins Dwight. *The Religion of Globalization // Religions/Globalizations. Theories and Cases.* – P. 7-29.

⁹⁷⁶ Waters M. *Globalization.* - London, 1995. - P.3.

⁹⁷⁷ John Boli and Velina Petrova. *Globalization Today // The Blackwell Companion to Globalization.* Edited by George Ritzer. – Malden, 2007. - P. 103-124.

тільки 2% нехристиян світу мали контакт із християнами, а 79% - взагалі не здогадувалися про їхнє існування. 93% всіх християн були білими європейцями. У 2001 р. християнами було вже 33% населення земної кулі і 40% нехристиян так чи інакше знали про послідовників релігії Ісуса і лише 26% не мали контактів із християнами⁹⁷⁸.

Глобальне взаємопізнання, по-друге, багаторазово посилюється сучасними засобами масової комунікації, особливе місце серед яких посідає Інтернет. Він не тільки робить світ «одним цілим», але й міняє цей світ, у тому числі – обличчя релігії. Число релігійних он-лайн шукачів, спіритуалістичних, релігієзнавчих, конфесійних, конгрегаційних тощо сайтів упродовж 1990 – початку 2000-х рр. зростало приголомшливими темпами. Створювалися веб-парафії начолі з веб-пасторами (як-от, Елісон Леслі у Англіканській церкві);⁹⁷⁹ набували популярності «віртуальні клірики» (наприклад, католицький єпископ Жак Гайо, який був звільнений від управління французькою єпархією Івро за дуже неортодоксальні погляди та висловлювання і став «віртуальним єпископом»)⁹⁸⁰.

Вже всередині першого десятиліття ХХІ ст. майже дві третини американських користувачів Інтернет використовували його у релігійних цілях, тобто 82 мільйони американців зверталися до всесвітньої мережі з духовними запитами. 38% з 128-мільйонної когорти користувачів Інтернет у США посилали і відправляли листи релігійного змісту, третина – читала релігійні новини, 17% шукала інформацію щодо того, де і коли можна відвідати богослужіння і 7% робили пожертви релігійним організаціям через Інтернет. У тому, що сайти релігійних організацій пропонують віртуальну участь в богослужінні, оглядачі узріли торжество кібер-церков, які заступають традиційні церковні громади. Але дослідження, здійснені Pew Center, дали неочікуваний результат: люди, які частіше зверталися до мережі Інтернет у релігійних цілях (щонайменше тричі на тиждень), були і найактивнішими учасниками «офлайнового» релігійного життя⁹⁸¹.

По-третє, глобалізація не призводить, як можна було очікувати, до релігійної уніфікації і навіть до створення нових глобальних релігій (хоча очевидним є створення транснаціональних релігійних ідентичностей – таких як ісламська або п'ятидесятницька). Але набагато більш очевидними наслідками глобалізації є прагнення захистити, підтвердити і перепідтвердити старі ідентичності; захистити їх від «глобального вторгнення»; вирішити

⁹⁷⁸ D'Costa Gavin. Christianity and world religions: disputed questions in the theology of religions. – ChichesterWiley-Blackwell, 2009. – P. 6-7.

⁹⁷⁹ First web-pastor appointed. The Church of England has appointed its first web pastor to oversee a new parish that will exist only on the net: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/magazine/3704205.stm

⁹⁸⁰ Englund Steven. Provocateur or prophet? The French church & Bishop Gaillot // Commonweal. – 1995, 6 October.

⁹⁸¹ Cyber Faith: How Americans Pursue Religion Online. Pew Internet & American Life Project. Washington, 2002. – P. 1-22.

питання про якість участі у справах світу⁹⁸². Зрештою, йдеться про практично глобальне повстання релігій, які повертаються на місце, яке їм належало і які хотіли посісти т.зв. «великі ідеології» XIX-XX ст., релігія перетворюється на вагомий чинник світової політики і міжнародних відносин; релігійні поділи стають надзвичайно важливими, а часом головними лініями поділу і джерелами надзвичайно гострих конфліктів.

Починаючи з останньої чверті XX ст. у світі відбувається ціла низка глобальних релігійних процесів, які дуже важко, якщо взагалі було можливо, передбачити ще у середині цього століття. Це і католицька хвиля демократизації, і євангелічне повстання, яке охопило США, Африку та Латинську Америку, і релігійне піднесення у посткомуністичних країнах, і неорелігійний бум. Але особливе місце серед цих процесів – щонайменше тому, що вони охоплюють половину людства – посідають так зване «ісламське розлючення», у тому числі – хвиля релігійного терору; вибух індуїстського фундаменталізму і релігійно-суспільний розвиток Китаю.

«Ісламське розлучення». Релігія рідко постає як єдине джерело конфлікту, але очевидно, що конфлікти на релігійному ґрунті стають у XXI столітті більш загальним явищем, ніж у столітті минулому; релігійні меншини дискримінуються частіше, ніж будь-які інші; мусульмани беруть участь у переважній більшості конфліктів на релігійному ґрунті, причому найчастіше їх насильство скеровується проти інших мусульман. Насправді ж, якщо ми звернемося до збройних конфліктів у Боснії, Косово, Македонії, Чечні, Азербайджані, Кашмірі, на Філіппінах, в Індонезії, на Близькому Сході, в Судані чи в Нігерії, то побачимо, що їх об'єднує принаймні одна риса – це були зіткнення мусульман і немусульман. У середині 1990-х мусульмани беруть участь приблизно в половині всіх етнічних конфліктів, де воюють як з немусульманами, так і з одновірцями. З-поміж 16 найбільш кривавих терористичних актів, що сталися у світі у 1983-2000 роках, мусульмани відповідальні за 11 та, можливо, навіть за 12. З 32 найбільш масштабних збройних конфліктів 2000 року 23 відбувалися за участю мусульман⁹⁸³.

«Релігійний терор» - це і японське угруповання Аум Сенрікьо, і іудейські радикали в Ізраїлі, і християнські екстремісти, які коїли вибухи у клініках, які здійснюють аборти у США. Однак більшість нових терористичних груп, які були створені, починаючи з 1980-х років, виправдовували свої дії ісламом. Терористи, котрі діють від імені ісламу, у цьому столітті розгорнули справжню антицивілізаційну війну без правил, без лінії фронту, без конвенційних армій і, як зазначив Марк Юргенсмейер, без

⁹⁸² Обговорення й обґрунтування цих положень див.: Еленский Виктор. Глобализация, воображаемые сообщества и Православие // Пределы светскости. Общественная дискуссия о принципе светскости государства и о путях реализации свободы совести. - М., 2005. - С. 251-265.

⁹⁸³ Huntington S. America in the World // The Hedgehog Review, 2003. - P. 13-14.

чітких уявлень про зони контролю⁹⁸⁴. Число жертв тільки у найбільш кривавих терористичних актах цієї хвилі вражає. Напад на посольство США у Бейруті (1983 р.) – 63 загиблих; терористична атака на казарми морських піхотинців США, здійснена самогубцями у Бейруті того ж року, забрала життя 241 осіб; тоді ж і там само терористи-самогубці вбивають 58 французьких військових; атака на посольства США в Кенії та Танзанії (1998 р.) – 225 загиблих і понад 400 поранених; авіакатастрофа Локбері (1988 р.) – 259 загиблих на борту літака і одинадцять на землі). Трагедія 11 вересня 2001 року – понад три тисячі вбитих; вибух у нічному клубі на індонезійському острові Балі – 202 вбитих, 300 поранених; вибух у Мадридському метро – 191 загиблий, 1460 поранених; теракт в Беслані (2004 р.) – 344 вбитих, з-поміж них 186 дітей; 58 вбитих і майже 700 поранених в результаті вибуху у Лондонському метро (2005 р.); теракт в Делі й Шарм аль-Шейху (2005 р.) – 60 вбитих і понад 180 поранених та 64 вбитих відповідно.

Девід Рапопорт, який доводить, що світ зараз переживає хвилю саме релігійного тероризму, висновує, що новочасний тероризм еволюціонує хвилеподібно. Першою хвилею був анархістський терор 1880-х років, який заступила друга, антиколоніальна хвиля 1920-х - вона тривала десь 40 років; третя хвиля – лівацька – почалася у 1960-ті і спала до початку 2000-х рр. Нарешті 1979 р. - почалася релігійна хвиля і, за Рапопортом, вона триватиме десь до середини 20-х років цього століття.

Релігійний терор істотно вирізняється від «секулярного» терору. «Секуляристи» воліють вбивати високопосадовців, релігійні – прагнуть актив з максимальною кількістю жертв; «секуляристи» схильні зводити число жертв серед мирного населення до мінімуму, що потрібно для збереження власне організації, релігійні воліють максимальної кількості жертв – людське життя для них, включно з життям соратників, – ніщо. Якщо світські атакують символічні об'єкти, то для релігійних важлива не лише символіка, але й кількість жертв⁹⁸⁵.

«Четверта хвиля» вихлюпнулася у світ абсолютно нестямним суїцидальним терором. Суїцидальний терор не є спонтанним. Він добре готується: рішення про підготовку терористів-смертників ухвалюються керівництвом терористичних мереж. Число суїцидальних терактів тим часом зростає: їх було менше п'яти щороку упродовж 1980-х і 180 щороку між 2000 і 2005 рр. Упродовж 2000–2004 років було 472 теракти, скоєні самогубцями у 22 країнах, внаслідок яких було вбито 7 тисяч людей і десятки тисяч поранені. Хоча серед всіх терористичних організацій найбільше до суїцидальних терористичних актів в Індії і на Шрі Ланці вдаються «Тигри

⁹⁸⁴ Juergensmeyer Mark. Gandhi vs. Terrorism // Daedalus. – 2007. – Volume 136. – Issue 1. – P. 30.

⁹⁸⁵ Rapoport David. Modern Terror: The Four Waves // Attacking Terrorism: Elements of a Grand Strategy, ed. Audrey Cronin and J. Ludes. – Washington, 2004. – P. 46-73.

визволення Таміл-Ілама», абсолютна більшість таких атак здійснили терористичні групи, що діють від імені ісламу⁹⁸⁶.

Роберт Пейп, який вивчив 462 випадки терористичних атак, скоєних самогубцями між 1980 та 2005 роками, свідчить: жертвою «звичайного» теракту стає в середньому одна людина, а теракту, скоєного самогубцею, дванадцять.

Насра Хасан, яка досліджувала проблему на Близькому Сході і у Пакистані, розкриває анатомію суїцидального тероризму, Необхідними складовими такого акту є: гнів і прагнення помсти з боку кандидата у смертники, оточення, яке його/її підтримує (чим фанатичніший майбутній виконавець, тим вірогідніше, що його рідні й близькі підтримують акт терористичного суїциду), релігійна риторика, харизматичний лідер, фетва (спеціальне рішення релігійних авторитетів) на здійснення теракту. При цьому фетва, яка дозволяє теракт⁹⁸⁷, має значно більший авторитет, ніж та, яка його забороняє. Дуже важливим компонентом є конструювання ворога, який має виступати як агент беззастережно диявольських і обов'язково антиісламських сил, а також визначення цілей. Крім власне смертей, поранень і матеріальної шкоди, поширення паніки й страху, теракт несе символічне послання – світові, ворожим урядам, ісламській уммі, прихильникам і друзям. Акт самогубства має підкреслити силу ідеї і зневагу до ворогів. Один з найбільш інтерв'ююваних Насрою Хасан терористів у секторі Газа визнав, що часом вони посилають смертника-терориста на місце теракту навіть тоді, коли вибуховий пристрій керується на відстані. Те, що теракт забере життя невинних людей, у тому числі мусульман, виправдовується станом війни. Також підкреслюється, що самогубці цінують життя, саме тому вони прагнуть зустріти смерть. Оскільки рай очікує на мучеників, обмін короткотермінового земного життя на життя вічне – гарний здобуток; теракт – бальзам на роз'ятрене серце умми, яка принесе їй трохи розради.

Ще одним необхідним компонентом терористичного акту є медіа покриття. Часом сам теракт готується так, щоби медіа встигли повідомити про нього у вечірньому випуску новин, деталі можуть повідомлятися тому чи іншому репортерові; якщо подія лишилася не висвітленою, лунає дзвінок з погрозою.

Джихадісти, яких інтерв'ювала дослідниця у Пакистані 1998 р. наголошували, що їхня головна зброя – це загони смертників, які проходять

⁹⁸⁶ Atran Scott. The Moral Logic and Growth of Suicide Terrorism // The Washington Quarterly. - Vol.29. – Issue 2. – Spring 2006. – P. 127.

⁹⁸⁷ Часом ісламські вчені, які видають антитерористичні фетви або виступають проти насильства, самі стають жертвами терористів. Зокрема, відомий релігійний авторитет Сарфраз Хуссейн Неємі, безкомпромісний критик насильства, що його коїв рух Талібан, був вбитий 2009 р. терористом-самогубцем після антитерористичної заяви по Пакистанському телебаченню. - Див.: Can a Fatwa Against Terrorism Stop Extremists? // Time.-2010. - 12 March.

спеціальне навчання у таборах підготовки мучеників. На загал це молоді люди у віці від 18 до 30 років, які належать до середнього класу. Деякі походять з багатих родин, у тому числі – урядовців. Приблизно половина – одружені, більшість – студенти. Всі характеризуються як сміливі, жодних слідів насильства для залучення їх у загони, «промивки мозків», психічних проблем тощо; приблизно третина характеризується як дуже релігійні, інші помірно практикуючі мусульмани, але більшість відвідує мечеть нерегулярно. Менше 20% інтерв'ююваних вказали на рай як головний чинник їхнього вибору суїцидального тероризму; для більшості важливим є власне мучеництво за віру⁹⁸⁸.

Насильство і терор під прапором ісламу прикриваються рясним цитуванням Корану, який використовується до безсоромності вибірково. Дослідження, наприклад, Дона Холбрука довело, що до одних пасажів ідеологи терору звертаються безперестанно і по кілька разів у одному й тому самому тексті, інші, передовсім, ті, що закликають до миру й порозумінню з іновірцями, просто ігнорують, ще інші – перекручують⁹⁸⁹. Можна багато говорити про те, що ті, хто іменем ісламу зазіхають на життя інших, погані, навіть дуже погані мусульмани. Але, все ж таки, це не дає відповіді на питання: чому від імені ісламу частіше, ніж від імені будь-якої іншої релігії, здійснюються у сучасному світі акти насильства? Жодна з гіпотез, які наразі висувуються, цього вповні не пояснює. Так, іслам містить поняття джихаду. Але чому у масовій свідомості це поняття асоціюється не з «джихадом серця», не з «джихадом язика» і навіть не з «джихадом руки», а трохи не винятково – з «джихадом меча»? Можна погодитися також з тим, що іслам – це пасіонарна релігія «прямої дії», релігія колективістська більшою мірою, ніж індивідуалістична, що в ній накопичено великий антизахідний, антиколоніальний протестний потенціал. Можна навіть всерйоз розглядати припущення, згідно з яким войовничість сучасного ісламу пояснюється «столітніми циклами очищення і повернення до першоджерел», які періодично призводять до заворушень в цій монотеїстичній релігії. Або тим, що іслам – релігія молода порівняно з іншими світовими релігіями і зараз стоїть на порозі якогось тектонічного зсуву, подібного до християнської Реформації.

Семюел Гантингтон у відповіді на питання: «Чому іслам?», формулює кілька причин. Не всі з них видаються переконливими, зокрема щодо «поганої переносимості» мусульманами інших народів – історія знає епохи і регіони достатньо мирного співіснування мусульман з визнавцями інших релігій. Достатньо дискусійним є пояснення, згідно з яким ісламський світ є джерелом нестабільності, оскільки не має домінуючої країни-центру.

⁹⁸⁸ Nasra Hassan. Suicide Terrorism //The Roots of Terrorism. Ed. by Louise Richardson. – New York, 2006. - P. 29-42.

⁹⁸⁹ Holbrook Donald. Using the Qur'an to Justify Terrorist Violence: Analysing Selective Application of the Qur'an in English-Language Militant Islamist Discourse // Perspectives on Terrorism.-2010. -July. -Vol. 4. - Issue 3. – P. 15-28.

Суперництво ж за домінування в ісламському світі призводить до внутрішньо-ісламських зіткнень.

Очевидно, що немає такого центру, зокрема і в буддизмі. Ще одна причина, яку пропонують ісламські автори, нібито західний імперіалізм породив уявлення про відсталість ісламського світу, зробив його привабливою мішенню і останній вимушений захищатися, - не видається переконливим самому Гантингтону. Серед факторів, які називає Гантингтон на пояснення нинішньої войовничості ісламу, на особливу увагу заслуговує два – релігійно-історичний і демографічний. Перший виходить з того, що іслам від самих своїх початків був «релігією меча»: він прославляє військову звитягу, чого немає в інших світових релігіях.

Мухамеда пам'ятають як загартованого воїна, чого не можна сказати про Христа чи Будду. Хоча іслам говорить про війну проти невірних, після того, як початкова експансія ісламу вичерпалася, мусульманські угруповання, всупереч релігійному вченню, почали міжусобні війни. Коран містить поодинокі заборони насильства, але цілісна концепція відмови від насильства в ісламі відсутня.

Критики такого пояснення зазначають, що у своєму ядрі християнська концепція справедливої війни й ісламська концепція джихаду мають багато спільного. Це – право на захист, розуміння пропорційності відповіді насильством на насильство, пошук інших шляхів врегулювання проблеми, яка б виключала насильство тощо. Однак ці дослідники визнають, що, по-перше, насильство і терор не викликають у сучасних мусульманських релігійних авторитетів такого беззастережного практично одностайного відторгнення, як, наприклад, вбивство Барухом Голдштейном двадцяти дев'яти мусульман у Хеброні у 1994 р. з боку іудейського духовенства⁹⁹⁰ чи дії екстремістів з Ірландської Республіканської Армії в Ольстері – з боку Католицької церкви⁹⁹¹. А також, по-друге, те, що виправдання насильства

⁹⁹⁰ Наприклад, головний рабин Ортодоксальної конгрегації Британії Джонатан Сакс у цьому зв'язку заявив, що «насильство є злом. Насильство, яке чиниться в ім'я Господнє, подвійне зло. Насильство проти тих, хто молився – невимовне зло». Злочин Голдштейна був засуджений і головними рабинами Ізраїля. – Див.: Solomon Norman. *The Ethics of War in Judaism // The ethics of war in Asian civilizations: a comparative perspective*. Ed. by Torkel Brekke. – New York, 2006, - P.44. У 1999 р., після ухвалення ізраїльським кнесетом закону, яким забороняється будівництво пам'ятників терористам, ізраїльські військові знесли гробницю Гольдштейна та місце для моління біля неї. – Greener Joel. *Israel Destroys Shrine to Mosque Gunman // New York Times*. – 1999. – 30 December.

⁹⁹¹ Так, у листопаді 1987 р. католицькі єпископи Ірландії оголосили з кафедр, що навіть симпатії до терористів з Ірландської Республіканської Армії є «гріховними». – Див.: *Catholic bishops condemn IRA, sympathizers // Houston Chronicle*. – 1987. – 16 November.

релігією у сучасному ісламі нагадує легітимізацію хрестових походів у середньовіччі⁹⁹².

Другий фактор – демографічний. Саме демографічний сплеск у мусульманських країнах і значна питома вага чоловіків у віці від п'ятнадцяти до тридцяти років, які часто не мають роботи, є природним джерелом нестабільності і насильства як всередині ісламського світу, так і відносно немусульман. Старіння цього покоління, яке станеться до третього десятиліття XXI ст., а також економічне зростання, якщо таке станеться, здатні знизити напругу і схильність мусульман до насильства⁹⁹³.

Цілком справедливі твердження, що світові релігії заперечують замах на людину як дар Божий й гідність Творіння, не можуть спростувати того факту, що терористи, особливо терористи-смертники мають звідкись видобути не лише вибухівку, транспорт, асистентів, але й сили, аби усвідомлено загинути разом із жертвами. І тільки посмертна слава мученика, прагнення помсти та впевненість у потойбічній винагороді – впевненість непохитна, навіть абсолютна, може бути джерелом, з якого ця сила видобувається. Ідея винагороди за смерть заради смерті інших, - ідея, безперечно, вирвана з великого духовного контексту, а відтак – і сильно спотворена, - приводить в дію механізм насильства більшою мірою, ніж бідність, неписьменність і брак демократичних процедур.

Ісламський понад мільярд - не найбідніший у цьому світі, люди, які просякали на дискотеки і в ресторани з вибухівкою на тілі, а також ті, хто примусив здригнутися світ у вересні 2001 р., не потерпали від безробіття. До того ж, злидні не лікуються ракетами «земля-земля»; на кошти, які щороку витрачає на терористичну діяльність один лише «Хамас», вистачило б не на одну школу, лікарню чи виробничу потужність.

Вивчення біографій терористів-самогубців також спростовує уявлення про їхню неосвіченість: нерідко вони мають університетську освіту. Нарешті, демократія сама по собі не убезпечує від терору – поліцейським державам часто легше давати собі раду з терористами, аніж державам демократичним⁹⁹⁴.

«Ми на Заході, - пише з приводу природи новочасного насильства соціолог релігії Массимо Інтровіньє, який вивчав ісламський фундаменталізм і тероризм на Близькому Сході, - не сприймаємо тероризм як релігійний феномен. Ми є у полоні гарного, але невірного пост-вікторіанського уявлення про релігію як про щось завжди миле й світле, таке, що не асоціюється з

⁹⁹² Silverman Adam L. Just War, Jihad, and Terrorism: Comparison of Western and Islamic Norms for the Use of Political Violence // Journal of Church and State. – Vol. 44. – No 1. – 2002. -Winter. – P. 91-92.

⁹⁹³ Huntington Samuel. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. – New York, 1996. – P. 263-265.

⁹⁹⁴ Див. масштабне дослідження з цього приводу: Lutz James M. and Lutz Brenda J. Democracy and Terrorism // Perspectives of Terrorism. – Vol. 43. – Issue 1. – 2010. - March. – P. 63-74.

битвами, кров'ю і сльозами. Так, існує суїцидальний тероризм, навіть у Палестині, який є не релігійним, а радше секулярним і націоналістичним. Однак терористи-самогубці з Хамасу, Ісламського джихаду так само, як з Аль-Каїди і більшості чеченських рухів, усвідомлюють свої цілі саме як релігійні».

Те, що ціла мережа глобального терору спирається на релігійне підґрунтя – а на цьому наполягає також багато інших дослідників – не означає, що ця мережа не вкорінена в глобальній економіці й політиці. Однак точний діагноз змушує до чесного визнання: в релігії є жало ненависті і поза релігією, лише тільки військовими, фінансовими та політичними засобами хворобу не вилікувати.

9. Релігійне підґрунтя міжнародного тероризму

Терористичні атаки, які вразили Нью-Йорк вересневим ранком у перший рік нового століття, не просто розмежували новітню історію на дві епохи: «перед» і «після», а в черговий раз трансформували саме розуміння глобалізації як макросвітового процесу, що – серед усього іншого – генерує новий тип ризиків: транстериторіальних, непередбачуваних, анонімних, ірраціональних і жахливо віктимних. Феномен міжнародного тероризму усвідомлюється відтоді як поліморфне, інтенсивно еволюціонуюче, багатофункціональне явище, чия природа глибоко вкорінена у протиріччя глобалізаційних процесів, а інституалізація терору – зараховується до однієї з найнебезпечніших глобальних проблем сучасності.

Компаративний аналіз численних визначень тероризму, якими сповнений науковий, політичний і правовий дискурс (а за приблизними оцінками експертів, за останнє півстоліття було запропоновано понад 140 варіантів дефініцій)⁹⁹⁵, свідчить, що до сутнісних рис цього явища здебільшого відносять:

- а) організоване, ідеологічно обґрунтоване та систематичне насильство (тероризм найчастіше і визначається саме як «форма організованого насильства»), причому «насильство» в його вузькому значенні, як реальне застосування сили або ж пряма загроза її застосування для завдання фізичної шкоди чи матеріальних збитків;⁹⁹⁶

⁹⁹⁵ Зарубіжний дослідник Алекс Шмід (Schmid A.) ще на початку 80-х років XX ст. виділив і порівняв не менше 109 розбіжних визначень тероризму [Див.: Schmid A. *Political Terrorism: A Research Guide to Concepts, Theories, Data Bases and Literature*. - N.Y., 1983], підраховано, що відтоді їх число зросло приблизно на третину.

⁹⁹⁶ на відміну від вживання терміну «насильство» в широкому значенні, наприклад, як порушення прав людини, обмеження особистої свободи тощо.

- б) наявність і прямого і непрямого об'єктів нападу, своєрідна дистанція між безпосередніми жертвами терору («безневинно» віктимних) та особами (групами, організаціями, інституціями), які є дійсним об'єктом терористичного впливу;
- в) відкрита чи латентна політична мотивація і спрямованість – тероризм аналізується переважно як форма політичного примусу чи шантажування державних або інших інституцій з метою задоволення висунутих терористами вимог;
- г) відносна малочисельність безпосередніх суб'єктів терористичної атаки (що слугує усталеним критерієм відмежування тероризму від інших форм політичної боротьби – воєн, національно-визвольних рухів, партизанської боротьби, політичних фронтів тощо);
- д) прагнення до ефекту дестабілізації та невротизації суспільства, медіа-шоку, націленість на вибуховий соціальний резонанс при другорядному значенні змісту бойової операції.

Втім, пошук найліпшої дефініції, яка б інтегрувала всі принципові для розуміння тероризму ознаки, не стільки важко здійснений, скільки швидко втрачає свою методологічну та евристичну цінність. Нова історична стадія буттєвості тероризму аж до перетворення його на інституційовану в глобальному світі соціальну (точніше, асоціальну) практику, обумовлює набуття ним чимдалі нових специфічних ознак. Через те, пропоновані теоретичні конструкти просто не встигають за дійсністю. Тож для когорті вітчизняних і зарубіжних дослідників стає ціннісною установка – відстежувати та осмислювати якісно нові риси сучасного тероризму, замість нескінченних дискусій про його найліпше академічне визначення.

Проведені дослідження підтвердили, що форми присутності і характер функціонування тероризму в глобальному світі істотно змінилися. Аналізуючи й підсумовуючи напрацювання в цій галузі, серед найістотніших рис, притаманних сучасному тероризму, виділимо такі.

I. Формування нового глобального феномену – *міжнародного тероризму як розвинутої, інституційованої системи застосування насильства* із власними особливостями самоорганізації, відтворення та самозабезпечення. Світовий досвід останніх десятиліть доводить, що найвищу ефективність в умовах глобалізації на загал демонструють мережеві децентралізовані структури різного типу зі стійкими каналами переміщення і перерозподілу ресурсів (економічних, фінансових, кадрових тощо) всередині мережі. Терористичні організації, охоплені тенденціями глобалізування, все більше адаптуються саме до такої моделі організації і функціонування глобальних структур. Транснаціональні мережі мобільних терористичних угруповань із потужною ресурсною базою,⁹⁹⁷ власними каналами

⁹⁹⁷ Про потужність фінансової бази свідчить хоча б те, що підготовка та здійснення резонансного суїцидного терористичного акту за деякими підрахунками потребує не менше 7–7,5 млн. дол. За відомостями Групи контролю за протизаконними угодами (Illicit Transactions Group), що входить до структури ЦРУ, тільки Саудівська Аравія

матеріального, фінансового, кадрового, ідеологічного забезпечення, супутньою легальною інфраструктурою у вигляді гуманітарних, добродійних, просвітницьких та ін. організацій; здатні і готові до взаємодії (від матеріально-технічної до інформаційної та оперативної-бойової), націлені на координацію і синхронізацію дій, а нерідко і на сполучення з державними структурами, – все це є реальністю сьогодення і свідченням еволюції тероризму до якісно нової стадії розвитку. Координація різних сегментів розбудованих мереж здійснюється за рахунок новітніх інформаційних технологій, які дозволяють терористичним угрупованням злагоджено діяти без потреби в єдиному, централізованому і чітко локалізованому керівному центрі.

II. *Зміна мети і змісту терористичної діяльності: із засобу досягнення короточасних тактичних цілей (скажімо, дестабілізації обстановки в конкретному регіоні чи усунення конкретного політичного діяча), вона перетворилася на далекоглядну стратегію навмисного розпалювання політичних, національних, релігійних протистоянь, захоплення чи перерозподілу державної влади, розв'язання партизанської війни, підтримки етностатусного сепаратизму тощо.* В умовах глобальної трансформації світопорядку кінця ХХ ст., розпаду держав і нестабільності новодержавних утворень, кризи регіональних і континентальних політичних і військових структур – терористичні угруповання різного типу прагнули скористатися кожною лакуною у сфері національної і міжнародної безпеки для здійснення власних стратегічних намірів. Тож колишні інтерпретації тероризму головно як кримінально-злочинного явища, поступилися місцем його розумінню як феномену геополітичного, а боротьби з ним – як «четвертої Світової війни», де лінія фронту як така відсутня, бо множина плацдармів розосереджена по всій території глобального світу⁹⁹⁸. Від 1995 року кількість терористичних актів зростає до 800-2000 на рік, а географія їх реального чи потенційного здійснення – не визнає жодних кордонів. Фактично будь-яка точка світу може виявитися потенційною ціллю терористичної атаки – раптової, ірраціональної, видовищної, афективної; атаки, де кожен локальний точковий удар здатен викликати справді глобальний резонанс.

III. *Технологізація, професіоналізація та спеціалізація терористичної діяльності, ознаками якої стали: застосування сучасного оснащення, найновіших технічних та інформаційних засобів і технологій, систем озброєння і зв'язку, відкритість до нововведень і модернізації, продумана структура внутрішньої організації, зовнішніх зв'язків та агентурних мереж,*

через канали своїх благодійницьких фондів витратила за останню чверть століття 70 млрд. доларів на створення приблизно в 20 країнах світу тренувальних таборів, рекрутування найманців, закупівлю зброї та будівництво підконтрольних медресе, мечетей, ісламських центрів [Див.: Игнатенко А. Эпистемология исламского радикализма // Россия и мусульманский мир. Научно-информационный бюллетень. – М., 2009. - № 11 (209). – С. 132-133].

⁹⁹⁸ Див.: Удовик С.Л. Глобализация: семиотические подходы. – М., 2002. – С. 340.

мобільність у часі і просторі, високий рівень професійної підготовки і ретельний підбір кадрового складу, розвинена інфраструктура спеціалізованих шкіл, вербувальних центрів, навчальних баз, використання технологій ідеологічного та психологічного впливу, засобів формування громадської думки тощо. Все це перетворює тероризм на одну із найсерйозніших національних і загальносвітових загроз.

IV. Міжнародний тероризм у сучасних умовах набуває нових функціональних характеристик. Серед числа його реальних і потенційних функцій стають найбільш запотребованим дві: по-перше, тероризм «зарекомендував» себе як *специфічний і високоефективний (якщо відволіктися від моральних оцінок) тип силової політичної боротьби* в умовах протистояння модерним воєнним технологіям та гігантським військовим машинам розвинутих країн (з їхнім потужним арсеналом зброї масового знищення, швидкою концентрацією та перекиданням значних військових сил, могутніми військовими комплексами тощо); по-друге, – як *свого роду індустрія, міжнародний ринок послуг, різновид надприбуткового бізнесу*, який обслуговує зростаючу шерегу клієнтів (нелегальна торгівля зброєю, радіоактивними матеріалами, контрабандний бізнес, внутрішні чи «експортні» послуги для кримінальних синдикатів, наркокартелів та ін.) і водночас є важливим каналом фінансового забезпечення терористичної діяльності.

V. Істотною особливістю системи міжнародного терору, на відміну від інших типів зорганізованого насильства, є, далі, застосування специфічних медіа-технологій – *заякування та деморалізації якомога більшого сегменту населення, нагнітання атмосфери незахищеності, невротичного страху, масової істерії, суспільної паніки*. Особливого символічного і смислового значення набуває при цьому саме випадковість, невивибраність, «непередзаданість» жертв та широкий доступ світової аудиторії через медіа-ресурси до віктимного видовища. Стрімкі, раптові, повторювані атаки, де постраждати може будь-хто, будь-де, будь-коли генерують відчуття вразливості й незахищеності, творять простір постійно існуючої, розсіяної, нелокалізованої загрози, жертвами якої стають не стільки загиблі, скільки живі; формують середовище, сприятливе для політичних й психологічних маніпуляцій⁹⁹⁹.

VI. Нарешті, до числа найсуттєвіших ознак міжнародного тероризму віднесемо *модернізацію та відносну уніфікацію ідеологічних засад терористичної діяльності*. Попри всю строкатість діючих терористичних угруповань, *підґрунтям їх діяльності є подібна ідейна мотивація, найчастіше релігійно-месіанського типу*: скоєння актів насильства виправдовується рятунням світу і боротьбою зі «Світовим Злом». Месіанська ідеологема може сполучатися із сепаратистськими, національно-визвольними, політичними вимогами, ксенофобними і расистськими гаслами,

⁹⁹⁹ Див.: Worlds in Collision: Terror and the Future of Global Order / Eds. K.Booth, T.Dunne. – N.Y., 2002.

корисливими чи злочинними намірами тощо, але самий процес експлуатації релігійного чинника стає прикметною рисою сучасного тероризму.

Якщо на середину 90-их років ХХ ст. серед 56 відомих на той час терористичних організацій менше половини заявляли про релігійні мотиви своєї боротьби, то на початок ХХІ ст. – серед 170 відстежених діючих угруповань на релігійну мотивацію посилося близько 68 %¹⁰⁰⁰. Показово, що експерти все частіше характеризують сучасний міжнародний тероризм як цілеспрямоване застосування насильства «для досягнення політичних, релігійних чи ідеологічних цілей»¹⁰⁰¹, вказуючи на актуалізацію релігійної компоненти у структурі терористичної діяльності.

В останні десятиліття науковий, політичний і медіа дискурс сповнився цілою низкою понять (часто довільно вживаних): «релігійний тероризм», «релігійно вмотивований тероризм», «релігійно-забарвлений тероризм», «тероризм на релігійному ґрунті», «тероризм у релігійній формі», «етнорелігійний тероризм», «релігійно-політичний тероризм», «релігійно-месіанський тероризм» тощо, а разом із тим і сперечаннями щодо адекватності/неадекватності їх змісту. На нашу думку, така понятійна дифузія обумовлена, зокрема, тим, що поєднання «релігійного» і «терористичного» в новітній історії має різний характер, різні форми, різні цілі і різну функціональність. Тож поняття «релігійний тероризм» і, скажімо, «релігійно-забарвлений тероризм» фіксують насправді відмінні за своєю природою суспільно-політичні та ідеологічні феномени, де роль релігійної компоненти істотно різниться.

Погодимося з висновком, що поєднання релігійного й політичного в контексті терористично-силової діяльності може відбуватися двома шляхами: або через сакралізацію вихідних політичних цілей, цілеспрямоване застосування релігійної мотивації, символів, гасел («священної боротьби» з іновірцями, битви «Добра і Зла», Божих і диявольських сил, відродження світового Халіфату), мобілізаційного потенціалу релігії заради легітимації та/або маскування політичних інтересів; або через перетворення релігійної доктрини на масштабну, а то й глобальну, військово-політичну програму (що породжує власне релігійний тероризм як особливий вид терористичних практик).

Разом із тим, виникає ціла черега запитань, які потребують своєї відповіді: чим обумовлена активна експлуатація терористичними угрупованнями саме релігійного чинника? Чому виникає і відтворюється релігійний тероризм, якщо тероризм як такий не вкорінений в жодну систему релігійних цінностей? В чому полягає сутнісна відмінність релігійного тероризму від інших форм тероризму? Чому саме іслам став сьогодні найзапозитребованою ідеологією, мотивацією чи прикриттям для

¹⁰⁰⁰ После 11 сентября. Типология терроризма: [Електроний ресурс]. - Режим доступу: <http://antiterror.ntvru.com/article/80.html>.

¹⁰⁰¹ Матеріали круглого столу «Політика НАТО у боротьбі з тероризмом»: [Електроний ресурс]. - Режим доступу: www.unscr.soskin.info/material.

терористичної діяльності? Невже в самій ісламській релігії закладені чинники її радикалізації та екстремізації? Зрештою, чи здатна секулярна система суспільних відносин дати адекватну відсіч релігійно вмотивованому тероризму? Вимушені визнати, що вичерпна відповідь на ці непрості питання на сьогодні навряд чи досяжна, бо потребує великої і копіткої дослідницької роботи. Тому обмежимося лише деякими висновками і міркуваннями.

Насамперед звернемося до питання, в чому полягає привабливість, абстрактно кажучи «позитивна функціональність», релігійної ідеології та психології для терористичної практики, а відтак – чому спроби використання релігії для виправдання та ескалації тероризму є такими поширеними і систематичними? На наш погляд, тому є ціла низка причин, кожна з яких сама по собі є достатньо вагомою, а в сукупності вони й обумовлюють сполучення релігії і терору в найрізноманітніших модифікаціях.

- По-перше, слід зважити на тотальність релігійного світогляду, який вбирає, описує, пояснює, оцінює, норматизує індивідуальне і суспільне всебуття. Право, політика, економіка, влада, на загал уся світова реальність і над-світова «сакральна віртуальність» отримують в координатах тієї чи іншої релігії своє пояснення і витлумачення – і притому не одне, а десятки, і не подібних, а розбіжних, навіть альтернативних інтерпретацій, які відбивають історичну гетерогенність кожної великої релігійної традиції і внутрішню строкатість кожного священного тексту. Відтак релігійного змісту і виправдання, а за бажання і сакральної цінності, можна надати будь-якій діяльності, будь-якій ідеї, будь-якій меті і тим перетворити її на світоглядний та діяльнісний імператив.
- По-друге, варто вказати на глибинну дихотомічність релігійного світогляду, який не тільки розмежовує людське і природне від надлюдського і надприродного, а й протиставляє віру і невір'я, віру й іншовір'я, адептів і опонентів, «відданих» і «відступників», «свого» і «чужого», Боже і диявольське – дихотомічність, яка неодноразово доводила свою колосальну мотиваційну та мобілізуючу роль в часі історії. Мало яка інша ідеологія може суперничати з релігійною у справі творення образу ворога та надихання на боротьбу з ним.
- По-третє, надзвичайно важливим чинником є мотивуюча і надихаюча сила релігійної віри. Її крайня форма – релігійний фанатизм – у своїх агресивно-радикальних виявах творить сприятливе ідейне і психологічне підґрунтя для терористичної діяльності. Шалена енергетика фанатизму, до того ж свідомо підживлювана і спрямовувана у потрібне річище, стає дієвим засобом підготовки терористів (головно, суїцидального типу), поповнення лав пересічних виконавців, виховання нової генерації радикально налаштованої молоді.

- По-четверте, зважимо на вкоріненість релігійного в етнічній свідомості, його за давнини і традиційність, що перетворює релігію на дієву, а в традиційних суспільствах – універсальну форму легітимації суспільної практики. В умовах глобалізаційної експансії постіндустріальних суспільств, жорсткого антагонізму геополітичних та економічних цінностей, конкуренції субцивілізацій – традиційне, архаїчне суспільство, прагнучи захистити найглибинні основи свого існування, обороняє, найперше, власну етнорелігійну ідентичність. Тож опір чужорідній експансії набуває і форм відчайдушної, національно і релігійно вмотивованої агресії, ідейно виправданої як спосіб захисту автохтонних цінностей, а відтак – тероризм нерідко постає як специфічна форма національно-визвольної війни, покликаної захистити етнорелігійну виключність¹⁰⁰².
- По-п'яте, розбудована релігійна інфраструктура, зокрема, наявна релігійно-організаційна мережа, потенційно здатна стати зручним і надійним каналом для заснування місцевих осередків, поширення радикальних ідей, випробування медіа-технологій, кадрового поповнення, створення опорних пунктів для налагодження агентурно-інформаційної роботи тощо.
- По-шосте, вкажемо на наявність відпрацьованих технологій використання релігії як політичного ресурсу, засобу інструментального, соціально-психологічного впливу на масову аудиторію, електорат, громадську думку, вироблених переважно у демократіях західного типу (де разом із розмежуванням сфер державного і церковного буття церква перетворилася із провідного суб'єкта політичної системи на один із дієвих політичних ресурсів).

З огляду на вказані чинники, процес релігієзації терористичної діяльності в реаліях сучасного світопорядку ставав невідворотним. Але в ході динамічної еволюції терористичної практики і ментальності виникає і такий специфічний феномен, як *релігійний тероризм*. Безумовно, релігійний тероризм в його чистому вигляді (власне, як і будь-які інші форми тероризму) зустрічається вкрай рідко і має, як правило, національний і політичний контекст, саме через глибоке переплетення релігійного, етнічного й політичного в існуванні будь-якої людської спільноти. Разом із тим, ця форма тероризму глибоко і сутнісно відрізняється від тероризму, так би мовити світського, арелігійного. Про релігійний тероризм можна вести мову тоді, коли ідеї релігійної вищості і виключності, абсолютизація і протиставлення своєї конфесійної ідентичності усім іншим релігійним системам та їх носіям, нетерпимість до будь-яких інорелігійних виявів стають визначальними спонуками для прямого застосування насильства (або ж загрози його застосування). Його джерело – за давнини міжрелігійна і міжконфесійна

¹⁰⁰² Див.: Етнорелигиозный терроризм. – М., 2006. – С. 22-28.

ворожнеча різної природи; його «священна мета» – прагнення захистити нібито спаплюжені етноконфесійні чи релігійні цінності.

Новітня історія показує, що релігійний тероризм як специфічний різновид терористичної практики, за своєю метою найчастіше є: або засобом нещадної боротьби проти іншовіруючих (та їх святинь) всередині держави чи за її межами; або певним глобальним проектом – спробою утвердити тотальну, світову релігійну владу та вдосконалити у такий спосіб суспільство. Це дало підстави дослідникам політологічного фаху виділити два головні різновиди релігійного тероризму – «фундаменталістський» і «сектантський»¹⁰⁰³. Ми принципово не можемо погодитися з подібною термінологією, невдалою ні за назвами, ані за хибним способом змішування різних ознак-критеріїв, але самий факт усвідомлення дуальності цілей релігійного тероризму є методологічно важливим. За силою свого впливу на національні та релігійні почуття, рівнем віктимності, масштабами загрози для національної і міжнародної безпеки – релігійний тероризм безумовно сильніший за тероризм політичний чи кримінальний¹⁰⁰⁴.

Чим це обумовлене? Вкажемо на особливості релігійного тероризму.

- Якщо тероризм етнічний чи політичний веде боротьбу за певну територію і нібито обмежується нею, то тероризм релігійний воює за весь земний світ і вважає ворогом всі інші культури й цивілізації. Світ раз і назавжди поділений на вірних і невірних, обраних і проклятих, Божественне і сатанічне, праведне і грішне – і кордони цього поділу не є географічними. Тим самим релігійний тероризм стає явищем екстериторіальним, грубо кажучи, «вселенським»: об'єкти його нападів розмиті і географічно, й етнічно, і соціально, ними потенційно є всі, хто не належить до даної релігії (конфесії), не знає «істинного Бога» чи служить йому у «неправильний» спосіб.
- Релігійний тероризм сприймає насильство над «грішниками» як здійснення Божої волі, священний акт, тож насильство набуває пріоритету і самоцінності, вищого смислу і обов'язку, стає перевіркою на відданість релігійним імперативам. Звідси – гранична віктимність релігійного тероризму, жодних встановлених обмежень щодо кількості жертв та масштабів завданих руйнувань, навпаки, численність жертв набуває першочергового і сакрального значення. Згідно з оцінками дослідницького центру RAND, статистика глобального тероризму за період від 1970 по 2005 рік свідчить про щорічне зростання кількості жертв: якщо у 1970 році «середньостатистичний» теракт забирав життя чи вів до поранення 4,47 осіб, то у 90-ті роки – вже 12,29 осіб, а на початку XXI ст. «коефіцієнт летальності» сягнув 14,49. При цьому, якщо внаслідок

¹⁰⁰³ Мошкова Л.І. Феномен виникнення та проявів тероризму в сучасних умовах. - Одеса, 2001. - С. 13-14.

¹⁰⁰⁴ Див.: Арістова А.В. Віктимність релігійного тероризму // Проблеми безпеки особистості, суспільства, держави. – 2008. – № 8. – С. 76-79.

нападу «світських» терористів в кожному теракті страждало, в середньому, 3,27 осіб, то для жертв «релігійних» терористів цей показник майже в 9 (!) разів вищий – 27,05¹⁰⁰⁵.

- Кожна терористична атака сприймається елементом глобальної і безкінечної Священної війни. Жодному з людей не дано знати, коли ця війна скінчиться й «ситуація на землі» відповідатиме «ситуації на небі», а «Бог буде остаточно задоволений». Тому релігійний тероризм спрямований у далеке майбутнє, йому не властиве відчуття поточної завершеності боротьби, тим паче марно чекати відмови від неї. Його носії і виконавці здебільшого вважають себе не терористами, а відданими бійцями «священного фронту», спасителями, рятівниками, готовими на будь-які випробування заради виконання свого месіанського призначення.
- Такі «рятівники» не відчують себе обмеженими світськими моральними, правовими, політичними чи військовими нормами – для них норми цього «зіпсованого злом» світу просто не є значущими; вони виносять себе поза його межі і готові до його остаточного і безжального руйнування, визнаючи власну відповідальність за все скоєне лише перед Богом. Показово, що релігійний тероризм найчастіше позиціонує себе як здійснення санкціонованого Богом правосуддя, тобто як контрправову, контрнормативну для суспільства силу. Поширеною є практика вчинення показового суду, винесення ворогам смертних вироків та їх негайного виконання, при цьому вражає нерозбірливість щодо «підсудних», серед яких можуть трапитися і трапляються одновірці – нерозбірливість, прямо пов'язана з уявленнями про напередзадану винність кожного, хто не є активним учасником «священної битви» і не стає до лав бійців.
- Культивування войовничої нетерпимості і релігійного фанатизму, віктимізує не тільки «гріховний» світ, але й постать самого терориста. Релігійні терористи готові до будь-яких форм насильства і летальності не тільки щодо інших, але і щодо самих себе. Проявом цього (особливо серед пересічних виконавців) є внутрішня готовність до смерті, мучеництва і самопожертви як «найкоротшого і найпевнішого шляху до раю», очікування винагороди за свої дії у майбутньому житті.

Психолого-психіатричні дослідження особистісних якостей терористів, попри фрагментарність таких відомостей (почасти тому, що об'єктом досліджень стає відносно невелике коло індивідів, почасти з причин закритості інформації), свідчать, що до числа домінуючих рис і схильностей належать: тенденція до екстерналізації, пошуку зовнішніх джерел особистих проблем, а відтак і ненависть до представників інших релігійних,

¹⁰⁰⁵ Глобальний тероризм. Статистичні дані: [Електроний ресурс]. - Режим доступу: <http://www.washprofile.org/ru/node/1410>.

національних та соціальних груп; особлива жорстокість при здійсненні терористичних актів, відсутність співчуття до жертв; схильність постійно бачити загрозу з боку інших (аж до параноїдального синдрому) та готовність негайно відповідати на неї агресією; примат емоцій над розумом, емоційна нестійкість; іманентно притаманний нарцисизм, переконання у своїй обраності і перевазі над іншими; замкнутість на своїй терористичній групі, її цінностях та цілях активності, аж до ізоляції; гранична нетерпимість до інакодумців і фанатизм, породжений ідеями спасіння своєї етнорелігійної групи та повного винищення її ворогів; стремління до смерті; віра у володіння абсолютною, єдиною і остаточною істиною (або ж у те, що нею володіють їх керівники), у своє месіанське призначення в ім'я спасіння своєї нації або одновірців¹⁰⁰⁶. Все це у своїй сукупності дозволяє вести мову про специфічну «ментальність тероризму» як особливого світоглядно-психологічного феномену.

- Оскільки ця категорія терористів часто не висуває політичних цілей чи матеріальних претензій, попередніх умов чи ультиматумів, тому вона і не виявляє зацікавлення у проведенні переговорів. Сьогодні вже став крилатим вислів одного з представників діючої в США Національної комісії з протидії тероризму: «Сьогодні терористи не збираються сідати за стіл переговорів, вони прагнуть знищити цей стіл і кожного, хто сидить за ним». Як наслідок, накопичений досвід переговорів з терористами, врегулювання гострих конфліктів та професійної медіації у подібних випадках стає практично незастосовним, а протидія релігійному тероризмові набирає, за рідкісним винятком, силових форм.
- Не можна обминути увагою і ту прикметну обставину, що керівники релігійно-терористичні угруповань розглядають молодь як найпривабливіший сегмент для навернення до своїх лав. Молодь найбільше піддається ідеологічному впливу та маніпуляціям, виявляє найвищу емоційну насиченість дій, жадобу до активності, романтизм і віру в ідеали, готовність до життя і смерті заради чистої ідеї. Релігійна мотивація, за умов застосування технологій її актуалізації, екстремізує і фанатизує світогляд юнацтва, закладаючи комплекс ідей та відчуттів власної релігійної вищості й виключності, нетерпимості до будь-яких інерелігійних виявів. «Сьогодні ми очікуємо появу нового покоління терористів, – відмічав Клод Моніке, Генеральний директор Європейського центру стратегічних досліджень в галузі розвідки й безпеки. – Це ті, кому 11 вересня 2001 року було лише по 12-15 років. За пробіглий з тієї пори час вони пройшли серйозну ідеологічну обробку і готові

¹⁰⁰⁶ Антонян Ю.М., Давитадзе М.Д. Этнорелигиозные конфликты: проблемы, решения. – М., 2004. – С. 110-115.

до виконання тих самих актів насильства, що їх скоїли старші брати 10 чи більше років тому»¹⁰⁰⁷.

Жодного сумніву, що релігійний тероризм, претендуючи на оборону і захист релігійних цінностей, насправді не тільки не рахується з дійсними релігійними цінностями, а брутально спотворює, вульгаризує і дегуманізує їх зміст. «Терор в ім'я релігії, - підкреслює відомий західний релігієзнавець Коул Дюрем, - є одним із найгірших зловживань цією релігією»¹⁰⁰⁸. Втім, за сучасних світових подій усвідомлення несумісності тероризму з віровченням та етикою основних релігій світу для пересічного індивіда стає все складнішим.

Терористичне насильство потенційно здатні застосовувати представники будь-якої національності та віросповідання. Втім, навіть поверховий аналіз діючих у теперішній час терористичних угруповань показує, що тероризм як форму насильства застосовують переважно мешканці або вихідці з мусульманських країн і під ідейним прикриттям ісламу. Саме іслам став сьогодні найуживанішою ідеологією та мотивацією терористичної діяльності і найпарадоксальнішим є те, що в більшості випадків насильство чинять мусульмани проти самих мусульман. Відомо, що на початок 2008 року налічувалося понад 300 організацій «політичного ісламу», близько 170 з яких брали чи беруть участь у терористичній діяльності.

Нічого дивного, що в останні десятиліття соціум захлинувся лавиною інформації, маркерами якої стали словосполучення «радикальний іслам», «ісламський екстремізм», «ісламський тероризм», «ісламський фанатизм», «ісламська агресія», «ісламський фундаменталізм», «ісламізм» тощо, а разом з ними міцно закріпилися стереотипи мислення й мови.

Феномен синтезу ісламської (чи квазі-ісламської) ідеології та терористичної практики віднаходить альтернативні пояснення серед наукового загалу – від переконання в тому, що ісламу іманентно притаманні концепти і вчення радикального характеру до палкого обстоювання миролюбності й гуманізму ісламу і певності в тому, що будь-яке угруповання, яке вдається до силових дій і позиціонує себе при цьому як ісламське – насправді таким не є, а лише маскується «оболонкою» ісламу, інструментально використовує іслам заради цілком певних зисків, дискредитує і спотворює тим велику духовну традицію в очах мільйонів землян.

На нашу думку, інспірації й мотиви агресивності «ісламських» релігійних терористів (власне, як і «буддійських» чи «християнських») не

¹⁰⁰⁷ Monique Claude. *Europe's Radical Young Muslims Turn to Violence* // Цит. за: Олбрайт М. Релігія и мировая политика. – М., 2007. – С. 221.

¹⁰⁰⁸ Дьорем К. Права человека и правительственная политика по отношению к религиозному экстремизму и терроризму // Релігійна свобода: функціонування релігії в умовах свободи її буття. Науковий щорічник. За ред. А.Колодного і М.Бабія. – К., 2004. – С. 24.

варто шукати у релігійному вченні, моралі та етиці ісламу (буддизму чи християнства) – кожна з цих релігій містить як загальнолюдське, так і власне, своєрідне «прочитання» цінностей гуманізму. Водночас категоричне заперечення будь-якого зв'язку ісламу із радикально-екстремістською діяльністю в умовах інтенсивного і масового виникнення практично в усіх географічних зонах поширення ісламу численних релігійно-політичних угруповань та організацій¹⁰⁰⁹, які презентують себе саме як ісламські, прагнуть утвердитися саме в мусульманському середовищі, спираються на ті чи інші інтерпретації засадничих концептів ісламської релігії, – виглядає надто непереконливо.

Ймовірно, причини сполучення ісламських ідей та екстремістської практики слід шукати в закономірностях і особливостях сучасної трансформації всього мусульманського світу, що охопила і систему світоглядних уявлень, і системи соціальних відносин та інститутів, і самі засади функціонування традиційного суспільства, і внутрішню структурованість мусульманської ойкумени, і характер її взаємовідносин з іншими сегментами глобальної цивілізації. Розгортання макросоціальних процесів, глибоко суперечливих за самою своєю природою, завжди проявлялося назовні у конфліктних формах свідомості і практики, через які, власне, оці радикальні трансформації й здійснювалися в історії. Нинішня політизація й радикалізація значної частини мусульманського (і не тільки!) загалу, аж до її крайніх форм, не є раптовою чи несподіваною, а, навпаки, уявляється цілком закономірним наслідком біфуркаційного етапу розвитку світової цивілізації.

Об'єктивні і суб'єктивні чинники такої радикалізації вже давно осмислюються науковими колами. Так, мало не аксіоматичним став висновок про те, що активна терористична діяльність є формою силового опору проти глобальної «західної інтервенції» у традиційну ісламську культуру; протестом проти настирливої економічної та політичної експансії розвинутих держав; відповіддю на загрози вкоріненим нормам, символам і смислам

¹⁰⁰⁹ За оцінками аналітиків, кількість таких угруповань зараз наближується до півтисячі, а їх осередки і філії діють не тільки по всьому мусульманському світі, а й на глобальному просторі – Алжир, Афганістан, Бангладеш, Єгипет, Індонезія, Ізраїль, Індія (Джамму і Кашмір), Ірак, Йемен, Кувейт, Ліван, Малайзія, Марокко, Палестина, Пакистан, Саудівська Аравія, Сінгапур, Британія, Голландія, Ірландія, Чечня, Кабардино-Балкарія, Карачаєво-Черкесія, Узбекистан, Україна тощо. Найвідоміші серед них: «Аль-Каїда», «Джемаа Ісламійя», «Джихад», «Ісламський Джихад», «ХАМАС», «Ансар аль-іслам», «Хезболла», «Фронт ісламського порятунку», «Талібан», «Ісламська партія визволення», «Мухаджіри», «Ісламська армія спасіння», «Озброєна ісламська група» та ін. В середньому за рік з'являється до 60 нових політичних організацій, чия назва містить слова або вирази з однозначно ісламськими конотаціями. Крім того, за останнє десятиліття активізувалися і «спливли на поверхню угруповання» або раніше невідомі, або пасивні чи тривалий час недіючі, або такі, що вважалися знищеними, причому на територіях, які не входили до зони їх традиційного розташування.

мусульманства; засобом за будь-яку ціну вберегти власну ідентичність і цивілізаційну «суверенність».

На тлі глобалізації розгортається нині й інший, не менш конфліктогенний макросвітовий процес, – пасіонарне пробудження мусульманської умми, геополітичний ренесанс країн, що складають ісламську цивілізацію. А відтак конкуренція світових суб'єктів за чільне місце у новому світопорядку тягне за собою і релігійно-ціннісний антагонізм, вимагає свого виправдання в численних версіях релігійно-політичних ідеологій. Цим частково пояснюється показовий факт, що всі активістські рухи виступають за процес так званої *повторної соціалізації* або *ісламізації* індивідуума; мобілізації політичних, економічних і адміністративних ресурсів спільноти; різкого звинувачення західних моделей розвитку та озахідненої правлячої еліти. Це – завжди у тій чи іншій формі заклик до більшого ісламського самоусвідомлення і навернення на «прямий шлях Ісламу», запровадження ісламу на всіх рівнях: від особистого до громадського і державного життя.

Крім того, до числа вагомих факторів підживлення і відтворення екстремістської свідомості та активізації угруповань радикального типу справедливо віднесені суперечливі соціально-економічні й політичні умови буття мусульманських країн, більшість яких і досі складає світову периферію: зростаюча поляризація різних сегментів мусульманського світу за рівнем життя; різкі економічні диспропорції між представниками різних соціальних, національних, етноконфесійних груп; виразна відсталість порівняно зі світом розвинутих, забезпечених країн; відсутність стійкої і дієвої державної влади; опозиційні, сепаратистські, іредентистські, визвольні рухи, які роздирають суспільства із-середини; низький рівень масової освіти; нав'язувана ідеолого-інформаційна політика; вкорінені ментальні архетипи традиційної культури; розвинуті інститути організованої злочинності та її зрощеність з військовими і фінансовими колами, усталені мережі зброєпостачання й наркотрафіку; за давнини міждержавні і міжконфесійні конфлікти, слабо керовані міграційні потоки тощо.

Звертається увага і на такий потужний чинник екстремізації умми, як синдром «обурення» і «розчарування». Мусульманська цивілізація, знаючи минулі століття стрімкого злету і розквіту, вимушена була усвідомлювати і переживати добу дошкульної геополітичної поразки, різького соціального, економічного, технологічного відставання, колоніальної неволі, жевріння на маргінесах світового розвитку. Молоді генерації, виховані з установкою, що іслам – найдавніша, найповніша і найдосконаліша з монотеїстичних релігій, а пророк Мохаммед – останній і найголовніший провідник Божої волі, вимушена жити в реаліях відсталого від західної цивілізації світу, що не може не підживлювати почуття образи і гніву, жадобу помсти і реваншу, які в сукупності творять родючий психологічний ґрунт для екстремістської свідомості й практики.

Меншу увагу дослідників привернув той аспект – а на наш погляд, гідний спеціального аналізу – що інституалізація терористичних практик здатна чинити важливі функціональні впливи на саму ісламську цивілізацію, яка, відтак, перетворюється на «зацікавлену сторону». А саме:

- силове протистояння західному світові під ідеологією священної боротьби виявилось доволі ефективним способом консолідувати численні ісламські країни, роздерті як зовнішніми протиріччями, так і внутрішніми економічними, політичними, національними, релігійними конфліктами;
- транснаціональний тероризм зарекомендовує себе потенційно дієвим засобом розширення геополітичних кордонів ісламського світу, за рахунок стратегії відсепарування від інших цивілізаційних утворень територій, заселених мусульманськими етноконфесійними меншинами і діаспорами;
- підтримання войовничої нетерпимості до інших вірувань, активних форм релігійного фанатизму є важливим чинником збереження традиційних релігійних інститутів та опору секуляризаційним тенденціям;
- історичний фактаж дає підтвердження на користь «продуктивності» сполучення тероризму з національно-визвольними рухами, особливо в контексті триваючого процесу світової деколонізації та його наслідків і «повстання суверенітетів»;
- тероризм, далі, демонструє і свою здатність до сенсотворчих функцій: терористичні методи боротьби з їх наочними наслідками, вразливістю для супротивника, негайним резонансом нерідко надають смисл життю і суспільній активності цілих мас соціально незахищених, незабезпечених, уражених у своїх правах і свободах, малоосвічених людей, котрі потребують чіткої вказівки на конкретних винуватців їх важкого життєвого становища, ідейного проводу і патерналістського захисту;
- нарешті, не можна нехтувати й тим, що на місцевому рівні подібні організації успішно розв'язують соціальні й особисті проблеми. Працевлаштування, гуманітарна допомога, освітні й медичні послуги, робота з населенням тощо перетворюють їх на специфічний засіб задоволення соціальних потреб.

Саме наявність таких аспектів «позитивної функціональності» у сенсі збереження і саморегуляції мусульманського автентизму частково пояснює той факт, чому активність релігійно-політичних угруповань, навіть в її екстремістських формах, приваблює багатьох освічених мусульман. Нинішні екстремістськи орієнтовані організації – зовсім не «збіговисько маргіналів і фанатиків», безглуздо відданих культу жорстокості й насильства. Більшість з них ефективно функціонують у рамках політичної системи, зосереджені у великих містах, діють під керівництвом високоосвічених лідерів, охоплюють значне число студентів і освічених послідовників, представників престижних

професій (інженерів, науковців, правників, лікарів, освітян, військових), ведуть ефективну роботу і здобувають популярність і довіру серед різних категорій населення.

Деякі зарубіжні (у т.ч. російські) дослідники пропонують чітко розмежувати сферу застосування категорій «іслам», «ісламський» і «мусульманський»: терміном «ісламський» слід означувати все, що стосується ісламу як системи норм (віроповчальних, культових, економічних, сімейних тощо), а поняттям «мусульманський» – все, що стосується практики їх наслідування (чи порушення) з боку віруючого населення¹⁰¹⁰. За такого підходу, насильство і терор тлумачаться як явища, що не мають відношення до ісламу як такого, але є формою асоціальної діяльності мусульман (себто є «мусульманським», а не «ісламським» тероризмом). Не думається, що маніпуляція з термінами здатна розв'язати суть проблеми, тим паче, що словосполучення штибу «мусульманський тероризм» рівним чином не стануть науково-адекватними. Проте, цей підхід цікавий іншим: аргументується настійність кардинальних змін у базових засадах антитерористичної політики – необхідною умовою подолання тероризму вважається першочергове усування тих чинників, котрі вимушують мусульман вдаватися до дій екстремістського типу. Показовим в цьому сенсі є щорічні доповіді Державного департаменту США про свободу віросповідання у світі, в яких акцентується важливість розрізнення між *релігійними переконаннями* людини та *практичним характером їх сповідання*, у контексті чого відмічена стривоженість як діяльністю ваггабітів у Саудівській Аравії через їх терористичні замисли, так і потребою захисту ваггабітів в ряді інших країн як мирної, але дискримінованої етноконфесійної меншини.

Тож функціонування і життєдіяльність ісламу, його вже виявлений і ще не здійснений потенціал, його високі ідеє-образи і низинні спотворення – все це являє собою складну реальність, яка не виписана одномірною формулою.

Мусимо визнати – будь-які кордони не спроможні сьогодні захистити політичний, культурний, релігійний, світоглядно-ціннісний простір того чи іншого народу, суспільства, держави від небезпеки ескалації терористичних практик, в тому числі «квазі-мусульманського» типу. Невичерпний конфліктогенний потенціал сучасної доби переформатування світової цивілізації, на жаль, не лишає сумнівів у факті збереження загроз міжнародного тероризму в найближчому майбутньому, швидше за все, у його нових формах і виявах, але на тому ж самому, вже апробованому релігійному підґрунті.

¹⁰¹⁰ Игнатенко А. Эпистемология исламского радикализма. – С. 131-132.

РОЗДІЛ V

КОНФЕСІЙНЕ БАЧЕННЯ РЕЛІГІЙНИХ ПРОЦЕСІВ

1. Католицька Церква змінюється

Написане тут фіксує той стан Католицької Церкви, який вона мала 10 років тому. Вже тоді автор параграфу – священник Греко-Католицької Церкви - зауважив, що впродовж останніх п'ятдесяти років він, як католицький священник, пережив значні зміни в Церкві. Вони виявлялися зокрема в наступному:

1. від заборони проковтнути краплю води при чищенні зубів перед святим Причастям до того, що тепер можна їсти, навіть пити алкоголь (помірковано) за годину перед Причастям, а воду, то коли завгодно;
2. від часів, коли слово “жінка” було табу для священника-целібса, до того, що тепер у Римо-Католицькій Церкві допускається жонате священство (навіть єпископи залишають священничий стан і одружуються). Нам, греко-католикам, що мали традицію жонатого священства, в діаспорі було заборонено висвячувати кандидатів у жонатому стані, чим було завдано великої шкоди нашій Церкві, зокрема в діаспорі;
3. про пости залишилась іронічна посмішка на адресу наших бабусь, як про їх зайве самоумертвлення;
4. якщо 50 років тому говорили “Extra Ecclesiam nulla salus”, тобто, що “поза (католицькою) Церквою - немає спасіння”, то тепер Папа проводить екуменічний діалог з різного роду сектантами (якщо вони бодай визнають Божество Ісуса Христа);
5. колись не вільно було нам, греко-католикам (за латинським зразком), брати участь (навіть, як пасивні глядачі) в православних Богослужіннях, щоб була нашою присутністю там не підтверджувати їхніх “блудів” і не дати згіршення іншим, то сьогодні Католицька Церква визнає важність всіх святих Таїн Православної Церкви;
6. колись нам, греко-католикам, не вільно було брататися з нашими православними братами, а відступництво від католицької віри вважалось “зрадою” Католицької Церкви і Христа, то тепер ватиканська **ostpolitik** веде до того, щоб УГКЦ усунути, як перешкоду на дорозі “поєднання” Православної Москви та Істамбулу з Римом (згадаймо домовленості в Баламанді 1993 року);
7. колись вчили, що Святий Дух, а з ним і вся влада в Церкві переходить через Папу на всіх єпископів, то тепер всі єпископи в

Католицькій Церкві, нарівні з Папою, одержують “повноту Святого Духа” і колегіально спільно відповідають за добро і спасіння душ. То ж не дивно, що сьогодні силою 178-го канону Кодексу Канонів Східних Церков кожний “єпархіальний єпископ, якому довірено єпархію для пастирської опіки від власного імені, керує нею (єпархією) як намісник і посланець Христа; влада, яку він особисто виконує від імені Христа, є власна, звичайна і безпосередня, хоча виконанням цієї влади остаточно керує найвищий церковний авторитет, і вона може бути окресленою певними межами задля користі Церкви або вірних” (те означає, що Бог – високо, Папа і Патріарх – далеко, а єпископи самочинно керують, а то й крутять, єпархією, тобто священиками і вірними “від власного імені”, як удільні князі).

Сьогодні вже й самі римо-католики квестунують спосіб “вибору”, а скоріше призначення єпископів Папою. Звичайно, краєві католицькі конференції єпископів подають Папі чи Конгрегації імена трьох кандидатів (т.зв. “герно”), а Папа вже вибирає з-поміж них і призначає “найдостойнішого” (читай: найвигіднішого собі чи римській курії). Священики і миряни не мають ніякого впливу на вибір-призначення їм архіпастиря. Проти такої практики Риму протестують і самі римо-католики. Так, єпископ John Hears пише: “Люди глибоко ображені і хвилюються способом призначування єпископів владою Римської Курії та деспотичним відношенням Риму”.

В подібний спосіб досі призначували єпископів і в нашій Греко-Католицькій Церкві. Але ж це суперечить артикулам Берестейської Унії, де говориться, що єпископів вибирає Синод, їх вибір підтверджує і їх хіротонізує митрополит без якогось обов’язкового папського втручання. Лише київський митрополит, обраний Синодом, звертався до Папи із заявою послуху: “На свої свячення наші владики не потребують дозволу з Риму; їх святить митрополит. Новий митрополит посилає до Папи, або до його представника в державі, лише заяву послуху”.

За нормальних умов всі ми залежні і підзвітні перед церковною владою. Хто ж контролює єпископів? Перед ким єпископ відповідає? Повинен відповідати перед главою своєї Помісної Церкви. У нашому випадку перед Патріархом, а не перед папським делегатом чи нунцієм у країні поселення. То ж не дивно, що деякі єпископи УГКЦ діаспори уникають підпорядкування главі своєї Церкви і роблять, що хочуть, а то й надуживають людським добром-пожертвами, часто при пасивному спогляданні, а то й співпраці вибраних ними ж “дорадників” і “мужів довіри” і без будь-якого контролю над всіма ними.

Виглядає, що Папа готовий погодитися з тим, що православні патріархи сприйматимуть його не як верховного над всіма, а як “першого між рівними”. Як відомо, однією з головних причин великої, т.зв. Східної Схизми (розколу) в Христовій Церкві було вчення латинників про походження Святого Духа від

Отця “і Сина” (“Filioque”). Тепер Папа вимовляє Символ Віри разом із Царгородським Патріархом *без того слова!*;

8. колись подружжя було нерозривною святою Тайною і мало хто домігся (хіба після довгих зусиль і великих коштів) його уневажнення. Сьогодні вистачає якої-небудь однієї причини, щоб подружжя уневажнити;
9. колись вважали нас за менших католиків тому, що ми інакше клали на собі знак святого хреста, вживали інший крій священничих риз, мали відмінний (від римського) обряд, мову Богослужіння і т.ін., а подавання святого Причастя під двома видами, ложечкою прямо в рот, вважали негігієнічним. Сьогодні ж вони самі значною мірою уподібнюються до протестантів, даючи причасникам пити пресвяту Кров прямо з однієї чаші, забуваючи при цьому про елементарну гігієну.

Різниця ментальностей наявна. Західна ментальність – легалістична. Вона базована майже виключно на засадах римського права. Влада (чи то наставлена згори, а чи ж вибрана демократичним способом (“нема бо влади, що не була б від Бога” – Рим. 13:1), є на те, щоб видавати закони, наводити порядок та провадити спільноту, а члени спільноти - Церкви-держави - зобов’язані ту владу слухати і її розпорядження-закони виконувати. Якщо ж комусь вдається якимось “обійти закон” (знайти в ньому щілину, т.зв. **loophole**), то це його щастя, бо ж він закон не переступив.

Ось як мені, свого часу молодому священникові, щоб розвіяти мої сумніви про несправедливе ставлення Римської курії до справ нашої Церкви і Народу, навіть до законів Божих, так роз’яснив один церковний достойник: “Сину, в Римі така ментальність: ставлять мітлу і кажуть, що вона має Святого Духа, а ми мусимо вірити, що так воно і є”. На жаль, таких “мітл” в нашій Церкві є надто багато, а порядку від того - катма.

При цій нагоді хотілося б назвати ще три справи:

1) Назва нашої Церкви. Унію з Римом у Бересті (1596р.) заключила Київська, тобто **руська**, що значить **Українська** Православна Церква. Щоб ту Руську Церкву якимось відрізнити від Церкви Римо-Католицької в Австрійській імперії (після розколу Польщі і приєднання наших земель до Австрії в 1772-1795 роках) цесаревна Марія Тереза назвала її **Греко-Католицькою** (Griechisch-Katholisch) з уваги на наш грецький чи ж пак візантійський обряд. Під тією назвою Греко-Католицька Церква в Австрійській Імперії стала синонімом українства. За умов австрійської, а потім – польської окупації українських земель це було до якоїсь міри виправдане, навіть нам корисне, бо підкреслювало нашу обрядову окремішність від інших католиків і національну ідентичність як русинів.

Але в діаспорі назва “Українська Греко-Католицька Церква” вводила в оману чужинців, бо наче б то ми були якісь греки, То ж, з уваги на існування поруч з нами Української Православної (Автокефальної) Церкви, прийнялася влучна назва “**Українська Католицька Церква**”, що допомагало нам легше

пояснювати своїм і чужим, що це – Католицька Церква Українського Обряду. Але дивно, що з часу відродження на Рідній Землі, у власній Державі ця наша Київська - Руська Церква повернула собі накинену їй Австрією стару назву. Поляки в Українській державі назвали свою Церкву “Українська Католицька Церква”, Москва свою – “Українська Православна Церква”, а ми, неначе якийсь гібрид, мусимо ховатися під назвою Українська Греко-Католицька Церква. Чи не краще було б назвати себе як досі - Українська Католицька Церква і прагнути до поєднання всіх українців у тій **Одній** (Православно-Католицькій) Українській Церкві під проводом Одного Українського Патріарха, як це радив (і готовий був зробити) Слуга Божий митрополит Андрей Шептицький. У нас - і в католиків, і у православних - все спільне: і джерело історії християнства, і мова, і обряди, і психіка - консерватизм, і багато іншого. Не забуваймо також, що саме вся Українська (Київська) Православна Церква пішла на Унію з Римом тільки для того, щоб рятуватися від польських і московських намагань втягнути її в орбіту своїх впливів і залежностей, а то й проковтнути нас у своїм “лоні»” Тепер же, у своїй державі, немає причин шукати притулку в чужинців.

В останніх роках з’явився рух за зміну назви нашої Церкви з австрійської і прийнятої в незалежній Україні *Греко—Католицька на Київська Церква*, мовляв така назва допоможе нашій Церкві покликатися на й джерело - КИЇВ - та допоможе їй поширюватися серед національних меншин в Україні, а в діаспорі притягатиме у свої ряди навіть чужинців. Це – наївне, “побожне” бажання. Кого хочете “навертати”? Чужинців? Це в той час, коли поляки і сектанти крадуть тисячами і спотворюють українські душі в Україні. Знехтувавши назву “**Українська**”, та Церква скоро втратить і своє національне обличчя. І то за умов, коли на українській землі діятиме Українська Православна Церква Московського Патріархату та Українська Католицька Церква, принесена до нас з Польщі з польським духом і з намірами не якогось там екуменізму, а польського національного прозелітизму.

Замість того, щоб поставити всі ті Церкви на свої місця, так як це зроблено в Росії чи в Польщі, де “для форми” всі рівні, але місцеві національні Церкви одначе “рівніші від інших”, маючи особливі права і привілеї в державі Чому ж тоді не вимагати у власній державі, щоб Русская Православна Церква зі своїм московським духом називала себе Московською, а польська – Польською чи ж бодай Римо-Католицькою? Ще більше, чому не зробити так, щоб всі православні належали до Єдиної Української Православної Церкви в Україні, а всі католики – підпорядковувалися Одному Українському Католицькому Патріархові (якщо взагалі нам, українцям, треба окремого католицького патріарха) в Києві, а не десь інде.

Тільки своя Одна Українська Церква з Одним Патріархом зможе поєднати наш народ в один духовий моноліт. А “каноном”, що підтверджуватиме її, має бути *любов* .

2) Целібат т.зв. “білого” (не монашого) духовенства нашої Церкви. Ця практика прийнята в обох Церквах – Східній і Західній, з тією лише різницею, що на Сході целібат (безжонство священників) є “**Optional**”, тобто необов’язкове, довільне, а одружене духовенство сприймається як нормальне, природне явище. Право на одружене духовенство в нашій Церкві застережене в “Артикулах” Берестейської Унії: “Щоб подружжя священників залишено ненарушеними, за винятком двоєженців”.

У Римо-Католицькій Церкві неодруженість священника обов’язкова, “канонічна”, неначе “ярмо Христове” (Мт 11:30), яке мусить прийняти кожний, хто хоче служити при Жертovníку Господнім. Це – церковний, людський закон. Він заведений тут ще в XII столітті нібито для того, щоб священницькі вдови і родини не мали претензій на успадкування церковного майна.

Ой, яке нележке це Ярмо! Про це свідчать тисячі випадків ламання обітів безжонства серед духовенства в Західній Церкві впродовж століть, зокрема в сьогоднішніх, модерних часах. Згадаймо недавнє в США! Бо що знає про тягар того “ярма” юнак у 18 чи навіть 25 років, який прийняв його в добрій вірі й несе його ціле життя без вороття чи полегшення. Сьгодні на Заході приходять до висновку, що таке “ярмо” повинні приймати дозрілі мужчини з життєвим досвідом, не менше років 30, 40 і більше. При цьому дуже бажаним є, щоб священник, крім священнослужіння, мав ще якийсь фах, який допоміг би йому заробляти на прожиток, або ж мав якесь особисте зацікавлення, яке б виповнювало його зайвий час.

3) Канонізація Святих у Католицькій Церкві. У перших віках християнства, а на Сході – ще й по-сьгодні, мучеників, ісповідників і подвижників за Христову Віру, навіть рядових християн, які жили і померли в опінії святості і яких загал християн (бодай місцеві християнські громади) вважали святими, тобто такими, які досягли вічного щастя-споглядання Бога у потойбічному житті, Глава Помісної Церкви, навіть місцеві єпископи вписували у диптих (список) місцевих-національних святих і ставили для публічного почитання й наслідування їх життя та подвигів у святості. Інші християнські громади-Церкви приймали такі списки святих і долучали їх до своїх. Так постав Римський Мартирологіон (Список тисяч святих Католицької Церкви).

Не перечимо, що подекуди траплялися надужиття чи то з боку загалу вірних, чи то від церковної влади (часто – з політичних причин). Так, Російська Православна Церква віднесла до Лику Святих останнього московського царя Миколу II і його родину. Рим визнає список святих кожної Церкви. Свій же, Римський мартирологіон папа Павло VI “прочистив” від сумнівних святих у 1970 році.

Ніби для того, щоб уникнути надужиття і не довести до почитання негідних чи негідних собі святих, римські папи привласнили собі право “канонізувати”, визнавати і проголошувати святими лише тих, хто пройде крізь “чистилище” урядовців римської курії з “адвокатом диявола” включно. З

цією метою створено цілу когорту “експертів”, каноністів та промоторів, які мають дослідити і довести святість – блаженний стан кандидата у святі.

Погляньмо, що діється зі справою канонізації українського святого митрополита Андрія Шептицького. Вже понад 50 років в Римі вивчають його писані твори, його діла та життя і досі ніяк не можуть збагнути ту істину, що це Великий Святий Української Землі. А наші єпископи чекають, коли нам дозволять до нього молитися, замість того, щоб самим проголосити його святим і поставити за приклад для наслідування. Якщо із “зеленим деревом” так поступають, то коли діждемося визнання і включення до Лику Святих Землі Української мучеників та ісповідників віри (наших ієрархів начолі з Патріархом Йосифом, сотень священників і непроглядних тисяч рядових християн, наших сучасників), які в часи московського переслідування своїм життям і вчинками засвідчували правдивість Христової Євангелії. Вони, напевно, й сьогодні в небі ждуть наших молитов, щоб клопотати перед престолом Всевишнього за наші потреби. Хто ж тоді має до них звертатися за заступництвом, якщо не ми. Нам бо самим, тобто ієрархії нашої Церкви, належить вирішувати питання святості тих, хто цього гідний. Дещо в цьому плані зробив папа Іван Павло II під час свого візиту до України.

В минулому князі наші наказували київським митрополитам проголосити деяких подвижників віри святими. І митрополити це робили. Наприклад, Святополк наказав вписати до синодику святих Феодосія і митрополит так і зробив. Так поступають по-сьогодні інші Православні Церкви. То чому ж не можемо робити подібно їм і ми, не чекаючи, поки “німець скаже : ви монголи... моголи, моголи, Золотого Тамерлана онучата голі”.

Повищі слова - це не заклик до бунту чи апостази. Це є засвідчення факту нашої залежності від людей з іншими від нашої української, слов'янської ментальності і настановою до життя, навіть до Бога. Унія нашої Київської Церкви з Римом (1596 р.) нам дуже багато допомогла. Завдяки нашим зв'язкам з Римом у нас витворилася особлива духовість як синтеза двох культур – латино-європейської і візантійсько-слов'янської. Саме завдяки нашій Церкві, Галичина стала духовним, а то й політичним П'ємонтом України.

Попри всі критичні зауваги до Риму-Ватикану та претензії, що там нас мало розуміли чи належно нам не допомагали, треба сказати і позитивне. Наша належність до Католицької Церкви впродовж століть допомогла нам утримувати обрядову окремішність від католиків латинською обрядом. Це, у свою чергу, допомагало нам утримувати й утверджувати нашу національну свідомість і нашу ідентичність, а водночас пов'язувало нас з Європою і допомагало використовувати й збагачувати себе її культурними здобутками. Так, в Галичині греко-католик - це синонім українця.

Вже сам той факт, що наші селяни своєю релігійно-обрядовою належністю до Греко-Католицької Церкви засвідчували свою національну

окремішність від сусідів – поляків і москалів, свідчить про позитив Унії в національній площині.

Не так воно було у Східній Україні, де наші ж батюшки і матушки, хоч і українського роду, були твердиною і рушіями московського духу та обрядовщини серед нашого народу. Наслідки московського закабалення української душі за допомогою наших же батюшок московського виховання одержуємо сьогодні при виборах народних депутатів до Верховної Ради, президента країни і т.п. На жаль, впродовж політичної унії України з Москвою (1686-1990) на Україні не було Українського Православ'я, а було Московське, подібно тому, як у Польщі католицизм - це Польська релігія.

Що нам робити ?

А. Вирости з дитинства і перестати давати себе іншим водити за ніс чи за руку, визволитися від підданства, усамостійнитись і самим вирішувати долю своєї Церкви. А то замість того, щоб слухати главу своєї Церкви, наші діаспорні єпископи із всіма, навіть дрібними, справами біжать до Риму по розв'язку. Подібно їм роблять це й монаші чини. Деякі з них ухитрилися стати інституціями "Папського права", тобто на правах ставропігій одержали незалежність від глави своєї Церкви на Рідних Землях.

Б. Прагнути до поєднання з православними братами та до створення Однієї Української (Православно-Католицької) Церкви під проводом Одного Українського Архипастиря-Патріарха (на зразок Московського, Румунського і їм подібних), який був би в молитовному зв'язку-єднанні з іншими патріархами помісних Церков – з римським, царгородським і московським включно. Спочатку вони не схочуть його визнати за собі рівного (канонічного). Але з часом це зроблять, як це зробили з патріархами болгарським, сербським, румунським та навіть македонським.

Будьмо ж нарешті собою і долю нашої Церкви берімо у свої руки, а не тупцюймося на місці і не танцюймо під чужу музику.

До часу розпаду Советського Союзу і постання Самостійної Української Держави наша єдність з Римом примушувала Рим, по волі чи по неволі, ставати в нашій обороні перед сильнішими сусідами-ворогами. Тоді Папа ставив нас нарівні з іншими католиками, які теж мусили вважати нас своїми братами в Христі і нам морально допомагати. Так воно, було бодай в Австралії, де місцеві римо-католики ставилися до нас прихильно.

До того ж, моїм обов'язком було боронити принципово Католицьку Церкву і будувати-зміцнювати у вірних довіру й пошану до церковної ієрархії і так виробляти державницьке думання, повагу до рідного, духовного авторитету влади. Бо наша Церква на чужині, коли Батьківщина була в неволі, була і нашою Державою.

Однак історичний та особистий досвід показав, що в Римі, навіть попри найкращі наміри (якщо такі там бувають), нас не розуміли, а на архіпастирів часто настановлювали нам людей, хоч і нашого роду, але відданих собі й далеких нам духовно. Там часто розглядали нас як бідного родича, якого

тяжко позбутися, а він сам не хоче від них відчепитися і боїться усамостійнитися.

До часу проголошення незалежності Української Держави, Римська Апостольська Столиця була єдиним авторитетом державного, а то й міжнародного рівня, що визнавав нашу ієрархію і нас як окремих народ, Правда, в Римі-Ватикані були (і ще є) люди-бюрократи (хоч і у священничих рясах), зі своєю, не завжди прихильною нам настановою. Тому, де треба було, я ставав “на прю” із самим Папою (зокрема, в книзі «З Богом і Україною в серці» можна знайти і прочитати мій гнівний лист-протест проти папського “Листа до народів Росії” вересня 1952 року). Так робив великий Український Патріот і оборонець Риму архієпископ Іван Бучко. Подібно цьому чинив і патріарх Йосиф, який на Папському Синоді 1979 року домагався від Католицької Церкви (хоч, на жаль, не домогся) засудження комунізму чи бодай переслідувань комуністами Христової Церкви в Україні, кидаючи представникам Католицької Церкви з Папою включно, закид-виклик: “Український народ поклав гори трупів і пролив ріки крові в обороні Христа та Європи, а ви – мовчали”. Саме за умови, що Вселенський Собор не засуджуватиме комунізм, представники Московського Патріархату брали участь в його роботі як Обсерватори (Albon Francis. Fatima Priest. – P. 86). Така-то ватиканська **Ostpolitik!!!** А чи було кому і яка з того користь, хіба один Бог знає. Рим-Ватикан має в усьому “свою політику”. Тому нам треба нарешті мати також свою власну політику і диктувати свою правду, бодай у своїй Хаті-Державі, а то й в Церкві. Патріарх Йосиф Сліпий влучно і гідно сказав Папі Павлу VI: **«Ми не для того стали католиками, щоб перестати бути українцями!»**.

2. Церква як берегиня українства в діаспорі

В останнє десятиліття значно зросла кількість тих, хто переважно, скажу образно, за кусень хліба і тряплину від голизни залишає рідні українські терени і їже в чужі землі. Таких нині нараховується за офіційною статистикою сотні тисяч, а за неофіційною – вже декілька мільйонів. Відтак гострим постає питання як емігранта зберегти українцем, як не дати йому позабути свою національну ідентичність, свою рідну матінку Україну. Обов’язок такого оберіга на себе одна інституція – Українська Церква.

Упродовж всієї історії людства, в часи переміщення людини, повторюється знаменне явище: вона (людина) забирає з собою і переносить на нове місце поселення все, що їй найдорожче і що їй вдається захопити і перенести-перевезти, та на зразок старого будує нове, щоб це пригадувало їй старе місце її народження-поселення-проживання: рідну хату, землю,

батьківщину. Опіка рідних богів над скитальцями-емігрантами, полоненими на чужині і т.п. відома в історії народів від найдавніших часів.

То ж нічого дивного в тому немає, що й українці, в різних часах залишаючи рідні стріхи й землю, йдучи у невідоме на чужину, брали з собою рідні “талісмани”: грудку Рідної Землі, мережану-вишиту хустину, медалик, ікону. Збереження пам’яті про минуле з тим, щоб на ньому будувати нове-майбутнє - це цілком природне явище, бо ж людина не змінюється при її переміщенні в інші обставини, хіба що до них з часом, згідно з законом самозбереження, пристосовується. Ті пам’ятки рідної землі чи гнізда дають людині-емігрантові силу переносити і переживати зміни й лихоліття на чужині, плекати надію на краще, на повернення до рідних домівок і т. п.

Втративши свою провідну верству на користь сусідів – Москви і Варшави, яка пішла на службу чужим задля своєї вигоди і слави, заради лакімства нещасного, загал українського народу в кінці ХІХ століття становив лиш “хлоп і поп”, з якого вилонилася нова провідна верства - світська інтелігенція. В тій ситуації застала український народ Перша, а згодом і Друга світова війна. На міжнародному форумі, на якому вирішувалася доля народів, ми не мали впливових людей, які репрезентували б нас і домагалися б належних нам прав до самостійного життя, як це мали наші окупанти. Ідею самостійності Польщі (чи то після невдалих повстань у ХІХ столітті, чи після Першої і Другої світової війни) і Московської імперії (навіть у формі комуністичного СРСР) боронила польська і московська маєтна класа та аристократія на еміграції. Бідних, бездержавних українців “могутні світу цього” не хотіли знати й нерado прислуховувалися до їхніх жалів і протестів на польську й московську несправедливість - пацифікацію, голодомор, переслідування і тому подібні насилля над українським народом на його Батьківщині. І тут на допомогу українцям прийшло **Боже провидіння!** Носієм доброго імені українського народу та його справедливих аспірацій до самостійного державного життя стала **Українська еміграція-діаспора у вільних країнах світу.**

За своїми дітьми на чужину пішла Мати-Церква в особах своїх священників, поділяючи з ними їхню долю і недолю, несучи їм, неначе Євшан-зілля, духовне підкріплення і зв’язок з Рідною Землею. І сьогодні, після більш ніж сторічного досвіду скитальщини по чужинах, можна сміло сказати, що Українська Греко-Католицька Церква ту свою роль Берегині української душі своїх духовних дітей виконала повністю. Під проводом своєї Рідної Церкви або у тісній співпраці з нею впродовж цілого ХХ-го століття свою роль сповнила належно також і українська еміграція. Маючи добре ім’я й здобувши певні впливи в країнах свого поселення, вона пізніше простягла помічну руку Рідній Церкві й Батьківщині. В Західному світі Церква, в тому числі й наша Українська Церква, відокремлена від держави і має свободу розвитку. Саме з того користала й наша Церква.

Крім іншого, заслуга нашої Церкви в еміграції полягає в тому, що біля неї або під її крилом, незважаючи на різні протистояння навіть з боку

єдиновірних римо-католиків, було найлегше збирати й гуртувати разом наших людей в розсіянні суцях .

В чому ж була (і ще криється) сила Церкви, яка допомагала їй єднати і зберігати духовість своїх дітей та їх українську ідентичність?

На нашу думку, це були: а) вірність батьківським традиціям: мові, звичаям, обрядам і т.п.; б) єдність у навчанні правд віри і духовний зв'язок з Батьківщиною; в) тяглість традиції – стабільність, в той час коли чуже довкілля, зокрема Римо-Католицька Церква після Ватиканського Собору, розгубилась у пошуках нових доріг до людських душ; г) надія на перемогу Бога над несправедливістю і насиллям ворогів, скріплена Церквою на основі історії єврейського народу в Старому Завіті; г) єдність проводу (ієрархічна структура Церкви) з єпископом начолі. Інші організації світсько-політичного характеру, незважаючи на їхні програми і патріотизм, були тимчасовими й не мали із-за своїх постійних взаємних сварок і фактично бездіяльності тієї притягаючої-об'єднуючої сили, яку мала Церква. Церква ж мала історичну тяглість і продовження – тисячолітню традицію – і на тій платформі будувала свою майбутність. Все це має слугувати уроком і для сьогоденної еміграції: лише Українська Церква здатна об'єднати її, дати в разі потреби захист і допомогу.

Як сказано вище, завдяки Церкві або в тісній співпраці з нею українська діаспора зберегла свою духовість, обряд, мову, ідеал незалежності України. Церкви-храми, школи, різні організації, наукові інститути з університетськими кафедрами українознавства включно, економічні установи, видавництва і т.п. - всі вони пропагували у вільному світі ідею самостійної України і такої ж Української Церкви у формі Патріархату в ній. Вони здобували прихильників і приятелів українським самостійницьким ідеалам, незважаючи на супротив цьому москалів, поляків, мад'ярів, зокрема невдячних і мстивих євреїв, але все ж таки вигравали! Згадати б хоча те, що в Канаді ми мали українського роду міністрів провінційних і федеральних урядів, навіть Генерального губернатора!

Психологи кажуть, що *anima humana – naturaliter christiana* (людська душа - природньо християнська). Звідси духовість українського народу наскрізь християнська. Бо, мабуть, ніякий інший народ у світі не прийняв Христової Євангелії так буквально і не побудував на ньому своє особисте, родинне і суспільне життя, як український народ. Сьогоднішнє відхилення від цього – це наслідок тривалого комуно-московського безбожницького насильства над душею того народу. Воно, як виявилось, було тимчасовим....

Все це означає, що українська людина (душа) з природи своєї є релігійною і – *par excellence* християнською! І вона виявила це в часи своєї скитальщини по чужині. Помічницею і провідницею їй у цьому була її рідна Українська Греко-Католицька Церква. Про це неодноразово і неоднозначно запевняють нас очевидці та історики (Д. Дорошенко, В. Липинський та ін.).

Щоб зрозуміти роль Церкви в збереженні духовості української еміграції, слід відрізнити два роди тієї еміграції та змісту її, скажу так

“наплечників”, у яких українські емігранти, а потім скитальці, винесли свій духовий скарб з України.

Перша – добровільна, економічна еміграція кінця XIX століття. Вона складалася з людей дорослих, устabilізованих у своїх поглядах-переконаннях й вірі, які наодинці або ж цілими родинами їхали за океан шукати кращої долі. Вони мали свободу контакту й переписки з ріднею в Батьківщині, можливість повернення до своїх домівок, відчували обов’язок допомагати бодай своїй родині. Вони їхали на чужину, щоб підробитись і з наміром повернутися до своїх домівок. Перебуваючи на чужині тимчасово, вони продовжували давній спосіб життя, харчування, звичаї, обряди, свята і т. п. Однак і вони вже в перших днях-місяцях відчували брак рідної землі під ногами, ностальгію за нею, а в душі – брак духовної поживи й підкріплення, які давала їм Рідна Церква в Батьківщині. Тому й не дивно, що вони скоро відчули брак своїх священиків і домагалися їх приїзду, а коли вони приїхали, то враз з ними роблять зусилля побудувати свої власні церкви-храми для задоволення своїх духових потреб. І наша Церква пішла їм назустріч.

Відродившись сама в собі (часи о. М. Шашкевича і Весни Народів) й отрясшись від москвофільства, Українська Греко-Католицька Церква в останніх понад 100 роках стала рушієм всебічного оновлення-відродження українського народу. Галичина відтак стає духовним П’ємонтом всієї України.

Завдяки заходам митрополита Андрея Шептицького, Богословської Академії та ін., нове патріотичне духовенство УГКЦ, здобувши довір’я українського народу, стало передовиком національного усвідомлення галицького русина і скоро піднесло його до рівня цивілізованих народів Західної Європи. Свій іспит оборонця прав українського народу УГКЦ здала в роки польської і советської окупації Галичини.

Саме тому народ тій Церкві, як рідній матері, довіряв свою долю. Митрополит Андрей, як старозавітній Мойсей, а за ним – і його духовенство, доклали зусиль, щоб, за словами І. Франка, з “лінивих номадів – люд героїв створити!” І створили! Перші емігранти в Канаді, США, Бразилії й Аргентині вийшли з Галичини і Закарпаття з печаттю духу Великого Митрополита Андрея і першу половину XX ст. прожили у світлі його ідей і вчення. В другій половині XX століття українська діаспора жила і діяла в дусі ідей вже патріарха Йосифа Сліпого.

Сьогоднішні досягнення нашої еміграції, зокрема досягнення Церкви в різних країнах поселення - це вислід кропіткої праці й жертви кількох поколінь. Все це не сталося б, якщо б не було тут нашої Церкви з її організаційною структурою: парафія-епархія-вірні, священик, єпископ. Про це свідчить історія тих поселень у різних країнах. Переповісти її у коротких словах-рядках статті прямо неможливо.

Коли вже ту “чорну роботу” - організацію наших людей в душпастирські осередки й виховання їх у дусі спільноти-громади - було зроблено священиками і гуртком добрих церковних людей, то часто це потім

використовували вже псевдопатріоти. Вони “перевиховували” тих людей і творили з них вигідні собі, а не Церкві чи спільноті, організації. Це вони продовжують творити й нині на поселеннях. З часом, поставлений священиком “директор” церковної кредитівки, сказав: “Ми не аборигени, щоб нас провадити...”, забуваючи, що австралійські чи бразилійські аборигени слухають і шанують свою старшину та що вони більше солідарні між собою, ніж українці. Або інший випадок: “батько народу” - голова громади каже священикові: “Громада – то держава і Церква має слухати державу”, а тому священик має повинуватися йому. Ми ще не вміємо бути демократами, ділитися владою і кожний на своїм місці робити те, що йому належить, солідаризуватись між собою.

Набагато іншою від першої була друга українська еміграція після Другої Світової війни. Дещо відмінним був і зміст її духового “наплечника”. В більшості – це люди молоді, майже діти 15-20 років, які в роки війни “дозрівали” на ходу, під гуркіт гармат і брязкіт підків солдатських чобіт чужих армій. Вони ще не встигли виробити собі особистий погляд на світ, на різні справи, ще не відчули ваги духових вартостей в житті особи й народу.

Найпершим своїм завданням вони вважали: зберегти своє життя, пережити війну, вижити. Частина їх вступила в лави УПА, інші – в ряди дивізії “Галичина”. Більшість їх – це сільська і міська біднота, вивезена насильно до Німеччини як робочий контингент на тяжкі роботи без надії на повернення до рідних домівок. Вони були неначе те дерево, що пересажене не в пору в чужий ґрунт. Воно - в’яне, нидіє, сохне. Єдине, що ті молоді люди винесли-вивезли у своїх “наплечниках” і в душі, то це – віру в Бога, вбрану в шати українського обряду; це батьківські напучення і релігійно-народні традиції та звичаї; це любов до Рідної Землі і ностальгію-тугу за нею; це образ рідної стріхи і сільської церковці як Дому Спільного Батька. І тут, на чужині, найпершим місцем їх зустрічі з іншими українцями, ізгоями з рідної землі, була Церква.

І коли для італійця, німця, француза і т. п. церква - це лише Дім молитви, в якому він має сповнити в неділю чи свято свій релігійний обов’язок, то для українця Церква-Храм – це Дім Спільного Батька, в якому українська душа знаходила відпочинок після трудів, покріплення в сумнівах і боротьбі, надію на справедливий суд Божий над ворогами, на кращу долю українського народу. Для українця церква-храм - це місце родинної зустрічі, духового підкріплення до боротьби з життєвими труднощами через святі Тайни. В церкві український скиталець віднаходив ідеал Добра, Правди і Справедливості, а понад все – любові, за якими тужила і яких прагнула його душа на чужині.

Так у загальному можна оцінити місце нашої Церкви в житті української діаспори. Такою вона мала б залишатися й понині. Але це не скажеш, бо ж воно не скрізь таким є. В кожній країні, де з часом поселилися наші скитальці, обставини були різні. Як відверто визнає це священик УГКЦ Дмитро Сенів із Сіднея (Австралія), колись, за єпископа Івана Прашка

кожний українець-мирянин відчував постійну турботу про нього Церкви, її опіку. «Нині ж про нашу Церкву за владики Стасюка немає що писати позитивного. Наші церкви порожніють, молоді немає ні в церкві, ні в організаціях церковних. Владика, а з ним більшість священиків, сидять в хаті і гріють «вуйну» або своїх жінок, а вибратися до хворих чи немічних – їм зтяжко! Нашим сестрам-василіянкам заборонено провадити Марійські Дружини. Тому їх і немає. Найвищі провідники нашої Церкви в Австралії розходяться з Христовою Правдою!».

І то є дивним, коли, як здається УГКЦ знайшла і зайняла свою нішу в релігійному житті країн поселення. Раніше чужинці нерадо нас приймали і терпіли нашу присутність на їхній землі. А робили це, звичайно, з наміром нас використати для свого народу, церкви і т. п. Відомо, що римо-католицька ієрархія в деяких країнах ставила різного роду труднощі і нерадо годилася на існування нашої церковної ієрархії, незважаючи на папську Енцикліку “*Exul Familia*” і т.п.

Державні народи опікувалися своїми громадянами-скитальцями – колишніми німецькими в'язнями. Українці ж були безборонні від сов'єтів, а якогось контакту із Заходом, зокрема з Америкою, не було. Після загального послаблення церковного життя в роки Другої Світової війни ми були свідками зростаючих впливів Церкви і християнських політичних партій в Європі. Подібну тенденцію можна було обсервувати і в лоні нашого еміграційного громадянства, хоча причини того лежали деінде. Поворот до Церкви ціхувало щоденне життя втікачів. В найважчі хвилини – в місцях примусової репатріації вони шукали і знаходили в церкві душевну рівновагу й помічну руку.

У нас часто можна помітити переставлення місцями ієрархії цінностей, коли ставиться національне на перше місце. При цьому звучать гасла: “Україна понад все!” або “Україна була скоріше, ніж Бог!” Зрозуміло, що така настанова такого роду “інтелігентів” чи провідних людей у спільноті йшла в колізію із вченням Церкви. Священикам приходилося ставити ті цінності на належне їм місце, а все це створювало зайві непорозуміння, засудження Церкви і священиків у відсутності патріотизму, ускладнювало діяльність священиків у збереженні української духовності й національної ідентичності молодого покоління в еміграції. Церква і Українська політична спільнота не мають виборювати одне в другого статус лідера, а мають разом працювати в узгоджених формах на збереження української ідентичності у діаспорників.

Живучи у християнському середовищі в роки нашого дитинства, ми без особливих труднощів приймали за вірогідні всі правди віри, яким навчала нас наша мама. Добрим є такий стан, коли ще в нашому дитинстві ми мали такі зовнішні обставини, які створювали нам можливість приймати і засвоювати, а то й навіть переводити в життя всі правди християнської віри (і то без надзвичайних зусиль з нашого боку). Ми приймали і засвоювали собі ці правди й ставали християнами тому, що такими були наші батьки, діди і

прадіди, тому, що так навчали нас у школі і в церкві, тому, що такий був звичай і традиція нашого народу.

З часом доля викинула нас поза межі нашої батьківщини і примусила жити серед людей часто байдужих, а то й ворожих щодо нашої віри і наших релігійних практик. Наша вірність Христові була виставлена на часті й тяжкі випробування. Саме тоді ми переконались, на яких хитких основах була побудована наша віра, наша релігійність. Не маючи достатнього й основного знання правд християнської віри і не будучи підготовленими до їх оборони, не маючи в руках навіть Катехизму (що дуже прикро свідчить про християнина) та втративши зв'язок з нашим отцем-душпастирем і з Церквою взагалі, ми були не в силі пояснити собі усі правди нашої віри в обличчі закидів проти неї, захистити нашу віру перед ворогами, а тим більше рідко коли ми відважувалися проявити нашу віру публічно або передати її тим людям з нашого середовища, що її не мають.

Якщо так сталося, то не дивуймося цьому дуже, *бо наша віра не мала твердих основ*. Вона була лише зовнішньою окрасою нашої нагої душі, була традиційною шапкою, якою ми користувалися там, де для цього була потреба і де це нам було на користь, яку ми знімали й приховували глибоко в кишені, коли так було нам вигідніше. Така наша “віра” не була *вірою*, а тільки віруванням, повір'ям чи ж самою лише набожністю до батьківської традиції.

Що так воно в дійсності є, засвідчує той факт, що багато наших людей в перших роках еміграції, коли ще розлука з батьківщиною та їхнім родинним середовищем була свіжою, проявляли більше і ревніше свою віру, ніж це роблять сьогодні, навіть за найбільш пригожих для цього обставин. Трагедійні часи переживає нині наша релігійність в діаспорі. Традиція урвалася, батьківські християнські звичаї пішли в забуття, зв'язок з Церквою і священником впродовж багатьох літ втрачений, участь у святих Тайнах занехаєна. І сьогодні ви нерідко можете почути з уст, колись здавалося б добрих християн, слова нарікання або зневіри: “Чому я маю у все це вірити, чому маю молитися і шанувати Божі Заповіді, чому маю ходити до церкви, коли інші цього не роблять, а добре їм поводитьсь?” Їм незрозумілим є те, чому вони мають слухати Церкву, церковну ієрархію та священників. Водночас їм здається, що кожна віра добра, зокрема ж тоді, коли вона служить “патріотичним” й особистим інтересам одиниць. Їм байдуже те, чи стоять вони на боці Христа, а чи ж знаходяться в таборі диявола.

Катехизмова засада: “Щоб бути спасеним, треба вірити і дотримуватися всього того, що Католицька Церква до вірування додає”, для багатьох наших вірних, з уваги на їхнє співжиття з протестантами, що хибно розуміють роль Христа і Його Церкви, з уваги на співжиття з вірними т.зв. “національних”, “всеукраїнських” і “традиційних” Церков й водночас з уваги на слабкий зв'язок з Церквою Католицькою, втрачає сьогодні своє дійсне значення. Це явище певною мірою зрозуміле, бо повища засада, згідно з якою вони були виховані, є *неповною*. Церква і християнська традиція — це тільки посереднє джерело нашої віри.

Зміст і форма традиції можуть підпадати основним і болючим операціям та змінам. Змішування віри з традицією та обрядовою формою і переважна, так скажемо, набожність до цих останніх, це чи не найслабша сторінка нашої і взагалі східної релігійності. У нас боляче відчуються наслідки двох родів традиційності: при передаванні і засвоєнні-заучуванні правд, тобто змісту віри, відбувається неглибоке, певною мірою несерйозне їх витлумачення, а з другого боку – пересадна “набожність” до “батьківської”, часто сфальсифікованої іншими, традиції, хоч при цьому і не виявляється глибока віра у зміст передаваних чи прикриваних нею правд.

Знищення Української Католицької Церкви на Правобережжі, Волині і Холмщині у XVIII-XIX століттях, а потім – на наших очах в Галичині в 1946 році православною Москвою та заміна української католицької традиції і віри “традицією” православною у московському виданні, а також той факт, що вже друга чи ж третя генерація людей вжила в ту нову, накинену їй “традицію” і “православ’я” до такої міри, що й готова навіть брата переслідувати за недотримання дрібної формальності чи якоїсь там рубрики обряду, у переконанні, що тим приносить послугу Богові, — це приклад того, як традицію можна надужити, сфальсифікувати й пустити на фальшиві рейки.

Полишаючи совісті інших те, чи справді черпають вони свою віру з першоджерела віри, а чи лише з “традиційного” ставка, нам, українським католикам, треба добитися того, щоб кожний українець-католик спромігся на особистий, постійний і свідомий акт *віри в Христа*.

Ми повинні вірити, тобто приймати за вірогідні й правдиві всі релігійні правди, що передаються нам Церквою, устами душпастиря чи катехита тільки тому, що цим правдам навчав сам Господь Бог, що їм навчав Ісус Христос.

Християнська віра – це не якась солодке, безпідставне і пересадне “довір’я” до Христа, як цього хочуть протестанти, це не якась традиційна шапка-маска, яку одягають урочисто в дні великих свят, а *свідома належність до всіх тих правд, яким Христос навчав і які Христова Церква до вірування подає*.

В Західному світі наші люди зустрілися із розумовим підходом до правд віри і навіть сумнівним ставленням до існування Бога, ліберальним витлумаченням багатьох питань християнської моралі. Тут було все – аборти, розлучення, вільна любов, сектантство, раціоналізм, агностицизм тощо. Проте саме завдяки здоровому глузду, батьківській вірі й християнському родинному вихованню та нашому упередженню до всього, що модне і морально гниле, а також тому, що протестантські секти вимагають незвичного для наших людей читання Святого Письма — лише дуже незначна кількість (десь 1-2%) вихідців з України втратили католицьку віру й пішли до різних сект, чужих нам духовно та індиферентних щодо наших національних аспірацій. Навіть “суперпатріотична” РУНВіра не здобула собі багатьох прихильників серед людей старшої генерації.

І коли старше покоління майже повністю зберегло віру батьків, то, на жаль, це не можна сказати про нашу першу генерацію, народжену в Австралії. У школах явно вивчається філософія матеріалізму та пропагується релігійний індиферентизм, а то й агностицизм. Вслід за тим у частини нашої молоді закріпилось упередження до релігії взагалі і до нашого українського обряду зокрема. Це часто призводить до непорозуміння й конфлікту між віруючими батьками й збитими з пантелику дітьми. Діти перестають ходити до рідної Церкви, не шукають розв'язання своїх сумнівів і проблем у свого священника, стають безвірниками, якщо не здекларованими атеїстами, скоріше агностиками, а то й зовсім байдужими до всього духовного, ідеального (і то не лише українського, а й взагалі).

Все ж таки тут слід відзначити потішаюче явище: та частина нашого молодого покоління, особливо з бідніших родин, яка була вихована в релігійнім дусі й українським обряді, сьогодні справляє потіху, славу й шану своїм батькам і є надією нашої Церкви й Українського Народу.

Якщо українські батьки навчили своїх дітей робити все в українським обряді, в Українській Церкві, то ті діти прийдуть до неї бодай кілька разів протягом року, а в тій церкві вже український священник й українською мовою (а то й чужою) промовить до їхньої душі й серця, а може добереться і до розуму й до кишені та пригадає їм: “Хто їхні батьки-діди, ким за що закуті...” і заохотить їх бодай до молитви за них і за Україну.

Незважаючи на добру волю і намагання місцевих римо-католицьких священників включити наших побожних вірних до своїх парафій, серед них все ж виявилася потреба мати свої власні церкви (бодай у більших скупченнях українських поселенців). І наші люди, забезпечивши своїм родинам дах над головою, хоч самі добре ще не влаштувалися, взялися за будівництво власних церков, незважаючи на тих, які казали, що побудова церков — це “зайве викидання грошей на купу цегли”.

Власні церкви уможливили нашим священникам відправу українських Богослужінь у повній красі українського обряду і в зручному для вірних часі. Вони спричинили до пожвавлення і зміцнення релігійного життя старшої генерації, заїмпонували дітям і молоді своєю красою і значною мірою спричинили до її збереження при нашій Церкві. Всім, хто до побудови власної церкви спричинився, вони дали почуття вдоволення із-за доброї і Боговгодної справи, особливо збільшилися в такий спосіб розуміння нашого обряду, церковного мистецтва й нашої культури взагалі у молоді. Вибудовані храми відроджують почуття власної гідності, стали бастионами українського релігійного духу, базою для збереження національної окремішності української спільноти в Австралії. Наші церкви стали платформою зустрічі поколінь. Вони були тими осередками в цій країні, при яких розвивалася значна частина діяльності нашої еміграції. Відвідання в дні великих свят наших храмів засвідчує те, що лише наша Церква, як ніяка інша організація чи установа, може і в силі зібрати разом дітей України в розсіянні суцях.

Саме при церквах основували й розгорнули свою діяльність спочатку Будівельні Комітети, а з часом – Церковні Братства, Сестринства, Вівтарні Дружини хлопців, Марійські дружини дівчат, Товариство Українських Студентів-Католиків “Обнова” й інші. Всі вони дбали і дбають про побудову й оздоблення своїх рідних церков, постійно посилюють релігійне життя нашої спільноти.

Визначне місце належить нашій Церкві і в збереженні при українстві молодого покоління нашої еміграції, в праці для розвитку і зміцнення українського шкільництва. Відвідуючи храми, перший єпископ УГКЦ в Австралії Іван Прашко настоював на тому, щоб батьки посилали дітей до українських шкіл так довго, як довго діти ходять до шкіл австралійських. Це саме робили і роблять нині священики. В Сіднеї, Мельборні, Перті й Канберрі, а частково і в Ньюкастлі при наших церквах були побудовані вигідні приміщення для рідних шкіл. В них відбувається катихизація та навчання дітей в українському обряді. При всіх церквах існують Вівтарні дружини хлопців, у деяких – ще й Марійські дружини дівчаток, які працюють під проводом сестер–василіанок. Щороку в кожній парафії проходить урочисто Перше святе причастя, що допомагає ініціювати дітей у практикуванні українського обряду тощо.

Наші церкви й громади в Австралії мають одну й ту саму мету: зберегти привезені з України релігійні традиції, культурні й національні духовні надбання нашого народу й передати їх молодому поколінню, прислужитися відродженню України і нашої Церкви, визволенню їх від московських впливів і посягань.

Велика проблема, що саме тепер назріла для багатьох батьків і для української спільноти — це *мішані подружжя*. Щораз більше наших хлопців і дівчат одружуються з чужинцями, а через те від нас віддаляються і зрештою – пропадають. На нашу думку, потрібне встановлення, а також формування *єдності* всіх поколінь. В Україні батьки жили при дітях аж до смерті. Тут того немає. За англо-австралійським зразком наші діти усамостійнюються економічно, йдуть на “своє”, часто далеко від батьків. Це підриває єдність родини і вплив старшого покоління на молодше. Це, зокрема, також ускладнює, а то й унеможлиблює благородний вплив дідуся-бабуні на внуків.

Хоч всі ми розсіяні територіально в поселеннях, але й примусити нас всіх жити в якомусь гетті немає вже можливості. Тому все ж таки ми можемо і повинні духовно єднатися, творити на якійсь платформі свого роду “клан” з метою взаємного самозбереження. Тут багато може допомогти Церква своїми святами, річницями, обрядами і т.ін., заохочуючи й ініціюючи спільне родинне відзначення річниць, ювілеїв, хрестин-уродин, градуації чи інших родинних подій, найкраще з відповідним Богослужінням і проповіддю, що ті родини-клани слід збирати разом й зміцнювати їх духовну єдність між собою, зрозуміло, в українському дусі.

Українські громади можуть також спричинитися до обнови наших родин. Вони повинні мати, а як не мають, то зробити, реєстр усіх українців на

своїй території і, бодай раз на рік, з ними сконтактуватися та дати їм відчутти, що вони належать до української спільноти.

У пресі й між собою ми повинні витворити опінію, що “Ukrainian is the best” (Що українське, то найкраще!), зокрема ж при виборі подругів. Тут велика роль батьків. Вони мають впливати і виховувати в такій настанові своїх дітей змалку, і не лише словом, а передусім ділом-прикладом. А це матиме свій ефект, коли батьки самі братимуть участь в українських Богослужіннях щонеділі, в громадських та інших культурних українських імпрезах, святкуваннях тощо.

Маючи на увазі, що всебічне релігійне і національне виховання відбувається в сім’ї, в якій осередком комунікації повинна бути рідна (у нас – українська!) мова, мусимо звернути всю нашу увагу на сім’ю, зокрема на молоду сім’ю першого покоління на еміграції, прийняти бій за її український християнський характер і зміст. Тут потрібна співпраця всіх — Церкви, школи, спільноти, кожного зокрема.

Для цього в нас є всі можливості. Старше покоління підготувало ґрунт-платформу: придбало нові церкви, школи, народні доми, клуби. Від молодшого покоління вже не вимагаються якісь матеріальні зусилля, а лише добра воля: приходьте і використовуйте приготовлене для вас добро, а на поставлених батьками фундаментах продовжуйте будувати своє родинне і наше спільне щастя.

Проте не раз чуються закиди, часто слушні, що старше покоління не допускає молодь до самостійної праці або її понад міру патрує. Водночас маємо поділ нашої молоді й групове (не хочу сказати, партійне) виховання її в замкнутому колі молодіжних організацій, до яких належить все ж відсотково небагато молоді (у нас в Австралії – близько 30%). Решта ж її стояла і ще стоїть осторонь, не охоплена ніякою організацією. Взагалі надто важко вдається включити її у якісь організовані, визначені рамки. Тому то, в інтересах всієї української молоді, активніша її частина (з Пласту чи СУМу) повинна взяти ініціативу й витворити якусь *нейтральну платформу* для зустрічі всієї української молоді різних її осередків або ж парафій у приємливий для неї спосіб, скажімо *Клуби молоді*, але з українським змістом (не обов’язково мовою), уряджуючи спільні, виключно для української молоді, забави, вечірки, доповіді, концерти тощо. Важливо, щоб українська молодь даного осередку знала, що в такому-то місці й часі вона може зустріти українське товариство і провести час в українській атмосфері, пізнаючи себе взаємно, нав’язуючи знайомства, дружні, а з часом – і подружні зв’язки.

Негативному асиміляційному впливові чужих, державних і приватних, шкіл має протиставитися наша Рідна Школа. Тій Школі треба надати належний український національний і релігійний дух виховання в любові до України і її проблем. Тому треба виявляти тиск на молодих батьків через старше покоління (дідусів-бабунь), щоб, де можна, послали дітей до української школи! Це може бути частина завдання і наших церковних

організацій. Без знання української мови назриваючою генерацією не буде українських Богослужінь, українських проповідей, українських традицій, перестане існувати наша австралійська (а також канадська, бразильська та ін.) Україна і наша Церква в ній!

Живучи на чужині вже 65 років свого життя й бачучи труднощі в передаванні української мови новим генераціям на чужині, приходжу до висновку, що, крім мови, треба нам покладати велику увагу на серце й взагалі відношення, тобто на *любов* й позитивну настанову молодого покоління до всього, що є українським.

Батьки в мішаних подружжях в більшості не говорять між собою ані до своїх дітей українською мовою. Діти і молодь привикли думати й спілкуватися між собою мовою доквілля. Лишається, приймаючи це за факт життя, зробити все можливе, щоб у тих дітей з українським прізвищем розщупити українське серце, дати їм знання українських проблем, виробити в них повагу до всього українського і любов до України та до своєї Церкви, свого обряду. Щоб це осягнути, треба прихильно ставитися і до тих, які з різних причин не говорять по-українському, дати їм відчуття, що вони є членами Української Церкви і української спільноти взагалі. А найважливіше, то це дати їм зрозумілою мовою інформацію про Українську Церкву, обряд, культуру тощо, щоб вони їх пізнали, цінити, любили і зробили для них свій внесок, навіть пожертву.

Саме в розв'язанні всіх названих вище проблем у зв'язку з нашим далішим буттям на чужині я бачу велику, прямо незамінимую роль мирян, тобто всіх членів нашої Церкви. Така дія українських мирян мусить бути переведена на парафіяльні площини. Вона мусить бути зорганізованою, найкраще в статутівих парафіяльних організаціях – Братствах і Сестринствах. В цих останніх повинні бути відділи-секції молодих, які могли б ініціювати різні спільні зустрічі, скажімо, товариські вечори молодих подружніх пар 2-3 рази на рік, з відповідною програмою (подбавши про нагляд над їхніми дітьми), щоб дати їм нагоду виявити їхню належність до нашої Церкви й до української спільноти взагалі.

Все це зумовлює необхідність віднови віри в старших людей і релігійного освідомлення в молоді.

Наша Церква на чужині нагадує “ковчег Ноя” серед чужого моря. Хто в тому ковчезі знаходиться і його тримається, той збережеться для Бога й України. Хто ж вилетить поза борт того корабля, той раніше чи пізніше неминує пропаде в “чужому морі”. Все ж таки, після понад 60 років поселення української діаспори в Австралії та діяльності нашої Церкви серед української спільноти в ці роки, сьогодні можемо сміло сказати, що **якби не було** в цій країні Української Католицької Церкви (а також УАПЦ та ін.), то українська спільнота **не була б** такою, якою вона постає нині перед своїми і чужими.

3. Національна єдність і проблематичність церковного єднання

У найновіших кличах за поєднання українського народу появляється тенденція відходити від чисто церковних питань (ніби ця справа вже десь і кимсь остаточно вирішена), менше підкреслюється потреба поєднання церковного, а наголошується на тому факті, що українці - народ поділений його ворогами, а самим українцям робиться дорікання за те, що вони й далі піддаються “польським і московським інтригам, що нас роз’єднали”. Звідси виходить, що українці нібито ще тільки повинні єднатися в народ, бо “це наша загальнонаціональна вимога”. Навіть у кличах за чисто церковне поєднання між греко-католиками й православними чи між самими православними, як найголовніша мета, ставиться національне поєднання всіх українців. Мало хто думає над тим, що такими кличами утверджується в українців думка, що вони - національно роз’єдані. Проте у зв’язку з цим постає таке питання: “Чи справді ми національно роз’єдані, як про те вмовляється українців? Звідки така мова і кому вона потрібна?”.

Так, це правда, що українці поділені на різні політичні угруповання чи партії. Але ж до всіх тих широко відомих і майже невідомих українських політичних груп належать українці православні, католики й протестанти. Отже, незважаючи на релігійний поділ, політичне вони об’єдані в *одно*. І навіть у таких всеукраїнських організаціях, як Світовий Конгрес Вільних Українців, а в нас у Канаді - Комітет Українців Канади, є зареєстровані українці всіх політичних напрямків і всіх віросповідань. Там український універсалізм об’єднує їх в одну українську сутність і вже ніяких кличів до національного об’єднання нам не потрібно.

Українці — свідомо й міцно з’єднана національна сутність (і того заперечувати не можна). У світлі того навіювати українцям, що вони ще й роз’єдані, то таке говорення може провокувати різне думання: за ним може критися щось неповажне, плановане або й підступне.

У нас є більше підстав твердити, що психологічно українці вже давно творять собою одну національну сутність, а хто говорить чи й тільки натякає на те, що нашу народну сутність ще треба творити, той великої прислуги ні Україні, ані українству не робить.

Коли б навіть говорили про віросповідні поділи серед певного народу, а втім - і нашого, то ледве чи може хто насмілюватися ще твердити, що той народ, як такий, роз’єднаний. Жоден народ віросповідно не поділений так, як народ англійський або німецький, але ніде з-посеред них кличів до поєднання їхнього народу не чути, і ніхто поділеними народами їх не вважає.

Отже, краще було б, щоб і наші впливові люди перестали понижувати гідність свого народу турботами про його об’єднання. Наш народ національно з’єднаний, він знає себе, своє місце, свою мету. Він живе і творить свої національні вартості, і багато чим може показатися й перед світом, незважаючи на те, що він - народ, що зовсім недавно здобув свою державність, а водночас віросповідно поділений.

Якщо комусь йдеться про українське віросповідно-церковне поєднання, то про те треба говорити широко й відкрито, але не забувати, що це дуже делікатна справа, — така, що й тісніше об'єднання віросповідно одних людей в одну організаційну сутність вимагає неабиякої психологічної підготовки, а то й переродження. У питаннях про релігійно-церковне поєднання не можна випускати з уваги те, що сюди входить церковно-віросповідне сумління, яким легковажити не можна. А саме те сумління є дуже важливим чинником навіть у випадку самих православних українців. Ось і такі речі повинні брати до уваги ті, які дуже злегка кидають нам кличі до церковного поєднання задля самого поєднання, і навіть не допускають думки, що в справу церковного поєднання входять істотні справи, що будь-яке поєднання мусить стати на тверді основи, і що партнери поєднання мусять бути гідні довіри.

Дана тема привела нас до мови про поєднання церковне, до якого люди підходять дуже легенько. Тому нам уже довелося читати критику нашої Церкви за її ставлення до питань церковного поєднання. Візьмемо до уваги тут статтю проф. Ю. Пундика на тему “До резолюцій Собору УГП Церкви в Канаді”, видрукувану в часописі “Новий шлях”. Автор приписує Українській Греко-Православній Церкві ментальність “середньовічних удільних князівств”, а також турбується питанням українського поєднання церковного й національного. А чи допускає він те, що ми в цьому випадкові якісь виродки, коли він просто висміює “вставанням з місць однодушне схвалення” Собором УГП Церкви розколу в Австралії”? Чи не думає шановний проф. Ю.Пундик, який сам признається, що деталей конфлікту в Австралії він не знає, — чи не думає він, що його закиди XIV Соборові трошки засміливі, незважаючи на те, що проф. Ю.Пундик, як про нього пишуть, “визначний український громадський і політичний діяч і сам православний”?

Критики проводу, діячів і вірних Української Греко-Православної Церкви в Канаді повинні рахуватися з тим, що ті люди не гірші українці чи християни від них, не гірші українські патріоти, а навпаки — вони творці здорової церковної української православної сутності в Канаді, зорганізованості й структурі якої можуть позаздрити навіть голосні українські політики з високими державницькими аспіраціями. Тому навпаки, наші критики повинні дечому повчитися від нашої Церкви, а не лише критикувати її.

Наша Православна Церква в Канаді завжди стояла і міцно стоїть на українських церковно-національних основах, у шанобливій візії її вірних — тільки наш Православний Київ. Саме він розглядається як об'єднуючий центр нашого народу. У своїх відносинах з іншими українськими церковними одиницями наша Церква не звела нікого; її сумління чисте і перед Православним Києвом, і перед всіма тими православними українцями, які вступали в будь-які відносини з нею. Ми визнаємо існуючу одність

Українського Народу, займаємо і прагнутимемо займати в ньому тільки будівне місце!

Екуменізм серед українців... Хіба мало говорять про нього або радять, що ми повинні проїнятися його духом? Говорять, але переважно екуменічні експансисти. Проте навіть у випадку експансивного екуменізму, яким і є наш уніатський екуменізм, варто б застосовувати більше дипломатичності, стриманості чи звичайної скромності і не допускати того, що на почуття “відділених братів” діє тільки негативно, а ніяк не по-братньому. Ті ж “відділені брати” не є аж такі наївні, щоб на все те дивитися тільки в душі екуменічних кличів. Самі ж бо уніати не ховають те, що їхнім духовим центром є не так Київ, як Рим. А що було б, якби Київ розірвав свої кайдани, вільно відкрив свої уста і запротестував проти зневажання його старого імені таки його власними колишніми синами? А може він ще покличе їх до покаяння, до повороту на своє місце в Українській Православній Церкві.

Кажемо, що з існуючою уніатською реальністю в українському народі ми вже зжилися, бо тепер вона є звичайним успадкуванням її частиною нашого народу через факт народження. Але це не те саме, чим є ідеологія Києво-Галицького патріархату, і не те, що за нею криється. Це нова унійна ініціатива, її експансивність, в обличчі якої православні українці не можуть і не сміють вдавати з себе таких наївних, щоб не сказати про неї своє слово. Інакше нащадки наші колись запитують, де були ви, коли все те на наших очах діялося, а ви мовчали. Отже, є речі в обличчі яких ми мовчати не можемо. Такою є не зовсім зрозумілою ідеологія Києво-Галицького патріархату.

В останні роки майже постійною темою розмов у зустрічах віросповідно порізаних християн було і досі є їхнє поєднання в одно — як не в одну Церкву, то бодай у якусь спілку. Під таким знаком проходить наш час — час екуменізму і хто сьогодні не екуменіст, того вважають якщо не якимсь диваком, то в крайньому випадку непопулярним.

Тепер на екуменічні теми ведуться різні діалоги, розробляються різні плани поєднань. Але як тільки сторони екуменічних переговорів договориються до живих, тобто крайньо важливих пунктів, то тоді часто справу відкладають на подальше продискутування, а то й закривають її зовсім. Через те тепер вже говорять не про екуменізм на вершинах, а про місцевий екуменізм, на низах, говориться про екуменізм практичний, про певну християнську співпрацю, бо поєднання християн на основі погодження доктринарного — справа важка, майже неможлива. Але, хто цю справу розуміє, той дивиться на неї спокійно.

Поділи християн на різні віросповідання поставали не легкодушно. Вони з'являлися як наслідок великих конфліктів у поглядах. Люди глибоко вірили в правдивість саме своїх переконань. Власне, тільки із-за цього наставали поділи, роз'єднання. Тому й повернення християнської єдності — справа важка. Розсудливі люди ставляться до неї дуже обережно. Тільки

легкодушні люди можуть говорити і навіть вимагати поєднання, бо для них все виглядає однаковим.

А воно так не є, бо віросповідні поділи наставали внаслідок глибоких психологічних процесів. Тому, мабуть, потрібні також затяжні переговорні процеси, щоб ті поділи ліквідувати, погоїти. Є люди, які це розуміють, а тому вони прагнуть до заведення між християнами царства взаємопошани, любові та певної співпраці, коли це є можливим. Це - вияв християнської одинності.

Це – справа можлива й легка і, віримо, навіть Богові приємна. Це вже в багатьох випадках діється і дає потішаючі наслідки. Різні християни себе взаємно пізнають як дітей Божих, вони взаємно шануються, співпрацюють. Одні від одних дечому навчаються: такий стан зрештою всім корисний і приємний.

Ми належимо до українського православного світу, в яким також буває чимало розмов про поєднання. Поєднання — річ добра та свята, але й тут справа йде не так то легко. Про це свідчать різні наші існуючі православні об'єднання та юрисдикції. Хай би вони собі існували, якби тільки між ними всіма царила пошана й любов, а понад усе — звичайне порозуміння. Думається, що тим ми Бога не гнівили б, бо навпаки: царство згоди й любові — то й його Царство в людях. Коли б ми тільки були людьми.

Тут, правда, вже не можна поминути справи поєднання Українських трьох Церков-Митрополій, що сталося 1960 р. у Вінніпезі. Воно було dokonane волею найвищих Проводів Української Греко-Православної Церкви в Канаді, Української Православної Церкви в США та Української Автокефальної Православної Церкви в Європі (на чужині). Тоді сталася добра, скажемо так, повно задовольняюча православних українців діаспори подія. Було тоді ухвалено, що “поза межами України існує тільки одна Українська Православна Церква — Церква автокефальна із устроєм соборноправним, яка тепер складається з трьох Митрополій: Української Греко-Православної Церкви в Канаді, Української Православної Церкви в Сполучених Штатах Америки й Української Автокефальної Православної Церкви на чужині (в Європі та в Австралії). Кожна з цих Митрополій живе своїм самостійним життям як Церква в окремій державі. Але хоч адміністративно усі ці три Митрополії самостійні, вони одначе становлять собою одну духовну цілість і, в разі потреби, спільно виступають як члени однієї і тієї самої Української Православної Церкви”.

Чи треба ще кращого поєднання? Не думаємо, бо все було б зовсім добре, якби ми всі могли вірно стояти на цьому. Ця форма поєднання — необхідна, зовсім можлива й задовольняюча і в Україні. Про яке ще поєднання треба було говорити? Коли б тільки справді ми всі жили міцним церковним життям внутрішньо, а зовнішньо, в потрібних випадках, щоб справді виступали чесно, спільно й однодушно, як члени однієї і тієї самої Української Православної Церкви. Коли ж на практиці така однодушність не маніфестується, бо під нею немає тривких моральних та психологічних

підвалин, то про ще якийсь поєднання нема й що говорити, бо до цієї справи маємо неповажний підхід.

Ще раз стверджуємо, що існуюча форма нашого поєднання вповні задовольняюча. Коли б її шанували, то з нею рахувалися б свої і несвої кола. Міцні і поважні становища — чи вони комусь підходять чи ні — скоріше викликають повагу й респект. У випадковій Українській Греко-Православній Церкві в Канаді це показало відношення до неї з боку Константинопольської Патріархії у формі служіння Божественної Літургії грецькими єпископами у нашій Церкві і нашими єпископами у грецькій Церкві .

На нашу думку, нам загрожує і багато шкодить не так роз'єднання зовнішнє, як брак поєднання внутрішнього, тобто брак поєднання в самій людині, яка є основною клітиною будь-якого поєднання. Бо якщо людина буде здорова, то й будоване з неї поєднання буде тривким; коли ж вона буде квола та безнадійна, то таке буде основане на ній єднання.

Але в нас чомусь думають, що поєднання церковне можна основувати, скажемо, на принципах політичних. Проте життєвий досвід засвідчує, що поєднання церковне, яке ґрунтується на принципах політичних, на кличах: ура! — буває нещасливим.

Церковне поєднання вимагає принципів євангельських — моральних і чеснотних, бо тільки на таких основах воно буде тривке. Знову, церковного поєднання не творять популярними кличами. Його творить не хто-будь, а люди здорових принципових засад, люди - повні моральної сили. Засновуй поєднання на таких принципах, то з ним будуть рахуватися всі.

Кожна форма поєднання, а втім і нашого церковного, потребує сильних людей: не тільки провідних, а всіх. Воно потребує здорового суспільства. А це, правда, можна добувати не популярними кличами, а посиленою й затяжною працею. І якби ми справді добре оздоровили себе, тоді в нас ні проблем, ні розмов про поєднання не було б. Поєднання було б фактом життя!

Правда, таке поєднання не легке, бо воно вимагає терпеливої праці: найперше особистої, а тоді загальної — церковної. Але ставаймо сильними кожний на своєму місці, практикуймо взаємопошану. Тоді нас пошанує сам Бог і з нами будуть рахуватися люди. А самі лише галасливі резолюції на дадуть нічого.

Організація Українських Націоналістів, яка діє в українському закордонні, вважає, що обидві наші церкви мають “завершитися патріархатом, а тому підтримує тенденції в цьому напрямі, стоячи за Український Православний і Католицький Патріархати. Осідки обидвох патріархатів повинні бути нібито в Києві, хіба що котрась Церква сама побажала б мати його деінде, наприклад, у Львові. Держава далі сприятиме наближенню і зрештою об'єднанню обох Церков в єдину Українсько-Християнську Церкву з єдиним патріархатом, що одначе мусить статися шляхом домовленості обох цих Церков без інтервенції держави.

Генеральною лінією церковної політики держави буде: якнайдалі від Москви, повне розірвання з нею будь-яких церковних контактів, наближення зрештою до Царгороду і Риму. Тому слід всіляко сприяти акції Царгородського Патріарха до єдності з Римом, сприяти подібним тенденціям наших Церков, щоб довести до єдності християнських Церков, зокрема - православ'я і католицизму. Є це, однак, винятковим завданням наших Церков, а не політично-державних чинників, які мають створювати лише пригожу атмосферу єдності, респектуючи однаково обидві наші Церкви.

Обидві Церкви мусять строго дотримуватися наших старих традицій. Вони повинні більше брати одна від одної, а не від латинників чи від Москви, та й не чекати, що скаже Царгород чи Ватикан.¹⁰¹¹

Така “генеральна лінія” щодо церковної політики стає політичною філософією й деяких інших українських політичних течій. У візії ОУН, єдність Церкви Христової серед українців могла б бути втілена в якійсь новій “Українсько-Християнській Церкві”, що була б якнайдалі від Москви, а наближена до Царгороду (бодай на якийсь час) і до Риму.

Ця візія — завершена, а у свою основу вона поклала щось конкретне, взяте з акцій Царгородського патріарха до єдності з Римом. Отже ті, що таку візію мають, уже починають витворювати пригожу атмосферу для зреалізування її в церковній єдності українців. Цю візію поділяють і деякі церковні кола.

Як зразок, сюди беруть акцію за зближення з Римом не тільки Патріарха Варфоломія, а ще й Константинопольського патріарха Афінагора. А тому й православним Церквам радять йти його слідами і перейматися його тенденціями. Проте ще ніхто з українців (з політичних і церковних кіл) не виявив, яку саме сутність хто вкладає в акцію візантійських патріархів, чи то є тенденції унійні? Ми були свідками того, як Афінагор не раз виявляв християнську любов до папи і католицизму. Дійсно, в цій сфері він шукав з ними зближення, але ясної візії на єднання Православ'я з Католицизмом, як виходить, він не виявляв, бо й сам її не мав. Афінагор, коли говорив про єднання Східного Християнства із Західним (латинським), то при цьому відзначав, що тут “не може бути й мови про підкорення однієї Церкви іншій, або про те, щоб одна Церква прийшла до другої”. Афінагор казав, що “єднання мусить здійснюватися так, щоб усі Церкви прийшли до спільного всім Христа”. І це він підкреслює завжди.

Його міркування щодо католиків можна розуміти так, що він закликає всю Католицьку Церкву повернутися до Христа. Таке конкретне припущення можна зробити хоч би й з того, що коли папа дав дозвіл католикам, у разі потребі, приймати Причастя від православних священників, то патріарх, із свого боку, дав Послання, яким зобов'язав своїх єпископів розяснити православним вірним, що вони не можуть причащатися від католицьких

¹⁰¹¹ Морський О. Український націоналізм і християнство // Визвольний Шлях. - 1969. — Вересень.

священиків, бо з боку Православ'я — це недопустиме. Отже, над акцією Афінагора і Варфоломія за єднання з Римом треба думати трошки глибше.

З візією на єдину “Українсько-Християнську Церкву” нам радять наближатися до Царгороду, бо Царгород, в очах “нової” української політичної філософії, прагне до єдності з Римом. Але, як би воно не було, — це все таки унійна візія: не хочете йти просто до Риму, то йдіть через Царгород, а зрештою все одно опинитесь у Римі. Але це є довгий і не так то надійний шлях. Чи може бути якийсь коротший? — Тут можемо зробити припущення.

В українських уніатських колах зародилася було унійна ідея (хтось її породив, бо знав, що українці витратять на неї багато енергії та часу). пізніше та ідея розвинулася в конкретне бажання мати Патріархат. Це бажання завершилося в мріях (або й чітких планах) масштабу Патріархату Київського. І справді, цій справі було присвячено багато енергії, багато часу, багато місця на сторінках української преси. Захоплення Патріархатом був величезним. Але все завершилося тихо на вершинах у Римі, — завершилося повною невдачею. А Патріархат мав бути для всієї України. Відтак можна було сподіватися на єдність українців в одній Церкві. Але нічого з того не вийшло, і акція за уніатський Патріархат упала (з вини того ж Риму, коли він відчув, що він буде проголошений поза ним).

Тепер у нас почалася друга акція - акція за об'єднання самих православних, об'єднання Церков Володимирового хрещення в одну церковно-адміністративну сутність. За нею, яке не дивно, виступили першими українці-уніати й широко оповістили про неї у своїй пресі. Це - акція за те, щоб у проводі всіх православних українців став один первоієрарх. Коли б таке сталося, православні українці могли б дуже легко проголосити свого першоієрарха патріархом, не оглядаючись ні на Москву, ні на Царгород, ні на Рим. Це була б чисто українська справа й Український Патріархат — Київський. Хтось з українських православних ієрархів, який був би обраний первоієрархом для всіх українців Київської традиції, міг би бути проголошеним патріархом Київським і всієї України. На престол Українського Православного Патріархату, евентуальне, міг би сісти і такий, що поділяв би тенденції “нової” української політично-церковної філософії й також почав би орієнтуватися насамперед на Рим, бо Царгороду тоді вже він не був би потрібним. Якби хтось такий знайшовся на престолі Київського Патріархату та ще й, скажімо, з часом перейшов в унію, то тоді був би готовий патріархат і для теперішніх уніатів. Його, очевидно, благословив би й папа. Тоді для всієї України шлях постелився б у Рим.

Ось такий міг би бути короткий шлях у візії до української церковної єдності. Очевидно, це лише припущення, але воно, евентуально, може бути й планове. Нам відома подібна процедура, згідно з якою те, що не можна здобути в уніатстві, можна здобути в Православній Церкві, а тоді в готовому вигляді з ним можна йти і до Риму.

Що ж зрештою можна сказати про “нову” візію на єдність українців в одній Церкві? Сказавши коротко, вона не дуже потрібна. У нас такий ідеал єднання уже давно є. І він — не візія, а стара традиційна й історична церковно-національна сутність. Це - Українська Православна Церква, Церква, яка постала в Русі-Україні з часів Володимирового хрещення. В ній може бути кожен, хто сердечно хоче об'єднання. Це наша сутність. Вона стоїть лише на українських основах — подалі від Москви і від Риму. Це ж нібито про таку єдність українців мріють наші державницькі й декотрі церковні політики. Чи не краще при цьому було б нам не витратити нерви, енергію та час на мрії, а стати на речах конкретних, що були сильним і єдиним засобом єднання українців у минулому і ще можуть єднати нас тепер, а це - не дивитися на те, що скаже Москва, Царгород чи Рим?

4. Доля Православ'я України

Питання Православ'я в Україні і доля Української Православної Церкви мабуть ніколи не займали і не турбували православних українців такою мірою, як майже за весь час ХХ століття. Мабуть ніколи досі це питання не балансувалося на такому критичному вістрі остаточного вирішення його як за нашого часу. В нас були неймовірно буйні і сміливі зворушення народних почувань і реальних заходів в напрямі нормалізації та узаконення стану Української Православної Церкви в Україні, але досі це були зворушення духу самих українців, а до того ж тривалий час — в поневоленій Україні.

І хоч як войовничо проти тих зворушень виступала Московська Патріархія, скільки санкцій, навіть анафем, вона не проголошувала проти провідників руху за встановлення **дійсно Української** Православної Церкви в Україні, вона при цьому діяла проти Українського Православ'я сама. При цьому Московська Патріархія почувалася й поводитися зовсім свobodно, бо вважала і проголошувала себе Церквою-Матір'ю Православної Церкви в Україні.

Але ж насправді-то Українська Православна Церква породила Московську Церкву. А та, коли підступно виторгувала собі владу над нею від турецьких властей 1686 року, то проти волі й протестів українського духовенства упокорила її собі і понизила до стану Церкви-Дочки. Уярмлена турками Вселенська Патріархія — дійсна Церква-Матір Православної Церкви в Україні — була приневолена приймати все це мовчки. Мовчала вона до певного часу. 1924 року, коли встановлювалася Автокефалія Православної Церкви в Польщі (а це частина колишньої Київської Митрополії), то Вселенська Патріархія офіційно заявила, що вона діє так тому, що акт поневолення Православної Церкви в Україні 1686 року вважає неканонічним.

1990 року Вселенська Патріархія в посланні до Московської Патріархії ще раз (і то недвозначно) заявила, що вона визнає канонічну територію Московської Патріархії в межах, визначених Східними Православними Патріархатами в 1593 році. Тоді Українська Православна Церква була Митрополією Вселенської Патріархії. Таку заяву Вселенської Патріархії 1990 року доводиться вважати доленосною.

1989 року в Україні розвивається рух за встановлення автокефалії Православної Церкви. 1991 року проголошено незалежність України і все більше почав розвиватися рух за унезалежнення її Церкви від Москви. Ще 1989 року почали встановлюватися контакти УАПЦ із Вселенською Патріархією. Українська Православна Церква Канади 1990 року добилася встановлення євхаристійного єднання з Вселенською Патріархією. У 1995 році це здобула УПЦ США і всієї української діаспори. В серпні 2000 року відбувається Собор УАПЦ в Україні під головуванням митрополита Константина. Собор вирішує просити Вселенського Патріарха допомоги в нормалізації Православної Церкви в Україні, а водночас вирішує ввійти в порозуміння з УПЦ КП. Патріарх Філарет скликає весь свій єпископат, який разом з єпископатом УАПЦ підписує звернення до Патріарха Варфоломія і просить його допомоги у справі вирішення долі Православ'я в Україні. Сам же єпископат УПЦ КП (якось несподівано) ухвалює низку постанов у цій справі, а втім - проголошує звернення до Вселенського Патріарха Варфоломія, до Президента України Леоніда Кучми та до всього українського народу.

Всі ці документи нашому читачеві мають бути відомі. Вони були вміщені в офіційних виданнях УПЦ Київського Патріархату. Відомою також є та переписка, яка відбулася з приводу ситуації у Православ'ї України між УПЦ Московської юрисдикції та Вселенським Патріархатом. УПЦ МП заперечувала можливість будь-якого втручання Вселенської Патріархії у вирішення питань Православної Церкви України, а себе видавала за єдину православну церковну інституцію, з якою може йти мова про канонічне розв'язання питання утворення Української Православної Автокефалії.

Читачеві певно відомі і рішення Помісного Собору УАПЦ, який обрав свій шлях вирішення проблеми визнання Вселенським Православ'ям права України мати свою Автокефальну Православну Церкву.

Відомість позиції чотирьох зацікавлених Православ'ям в Україні партнерів: Московської Патріархії — УПЦ МП, Константинопольської Патріархії, УАПЦ і УПЦ Київського Патріархату полегшує мій аналіз становища у Православ'ї України. Хотілося б тут назвати ще п'ятого зацікавленого партнера — урядову владу України. Її відношення до долі Православ'я в Україні якщо не обережне, то інколи заангажоване, а втім — важке, дипломатичне. Але все одно владі доводиться його мати на оці, бо ж послідовники трьох складових частин Українського Православ'я — громадяни України.

Зрозумілою тут є також ситуація Вселенської Патріархії, бо вона — Церква-Мати Православної Церкви в Україні — байдужою при цьому не може

бути. Крім того, ситуація Православ'я в Україні сьогодні — наслідки акту набуття юрисдикційних привілеїв Московською Патріархією над своєю Церквою-Матір'ю — Православною Церквою України, що сталося горезвісного для неї 1686 р.

Положення і ставлення до заіснувавшої ситуації Православ'я в Україні УАПЦ і УПЦ Київського Патріархату також зрозуміле, але доводиться шкодувати з того, чому між ними не видно спільного фронту? Різниця ж бо між ними не така велика, а проблема персоналій тут рішуче не оправдана, бо персоналії вимірюються короткими роками їх життя, а доля Церкви — століттями.

Крім того, треба мати на увазі ту евентуальність, яку в даній ситуації могла б виконати Вселенська Патрірхія. Це, власне, та евентуальність, якої за будь-яку ціну не хоче допустити загрожена Москва. А це тому, що, навіть при частковому поєднанні Православ'я в Україні, вона може бути доведена до великих втрат. За кількістю своїх парафій, а відтак і вірян, Українська Церква тоді буде найбільшою у світі.

Тут виступає ще один тяжкий елемент: до полагодження долі Православної Церкви в Україні може довести лише братнє погодження між УПЦ МП, УПЦ КП і УАПЦ. Але речники УПЦ Московського Патріархату категорично заявляють, що вони до розмов з патріархом Філаретом не стануть, бо він анафемований, тобто виклятий Московською Патріархією. А анафема на людину — це відлучення її від Церкви і передання нібито в руки Сатани навіки вічні. Проте анафема в досвіді Української Православної Церкви — це зручна зброя в руках Москви. Інші Православні Церкви послуговуються нею дуже рідко. В практиці Української Православної Церкви вона також зовсім невідома.

Але скількох анафем зазнали православні українці тільки за тяжкого ХХ століття ! І то все з боку твердолобої Москви, коли вона в інший спосіб на людину не може посягнути. Так проклинали (і продовжує проклинати) до цих днів, а це вже більше 300 років, Івана Мазепу кожної Неділі Московське Православ'я. За що? За те, що виступ проти Москви — смертельний гріх?

Церковну анафему гостро засудив великий святитель Православної Церкви св. Іван Золотоустий. Бо анафема — це засудження людини на пекельні муки навіки-вічні. А нас навчають, що найбільшою цінністю у Всесвіті є людина, за спасіння якої від пекельних мук пішов на муки і смерть сам Син Божий Ісус Христос. Тільки подумати, за що анафемствують людей тепер. Чи їхні прогріхи є аж такі, що заслуговують вічних мук? Чи задумуються ті, які проклинають інших, що вони роблять? Вони ж, каже св. Іван Золотоустий, стають понад суд самого Бога. Коли б люди думали, що вони роблять !

Але, виходить, що про декотрих з тих, хто так легко проклинає інших, самі генії КДБ були такої думки, що їхні релігійні переконання і роль

“містерійна”¹⁰¹². Шкода, що й серед наших земляків православних знаходяться такі, які перед явищем московських анафем мало не благоговіють.

Це один елемент, якого не можна було не згадати в наших роздумах. Але є ще й інший. Йдеться тут про духову царину Московської Патріархії, в яку — тією чи іншою мірою — втягують вірних УПЦ Московського Патріархату. Це - політично-військовий альянс Московської Патріархії із Збройними силами Росії, завданням якого проголошено патріотичне виховання російської молоді. Покійний Патріарх Алексій ще в травні 1993 року заявив, що єдиною опорою Московської Патріархії стали Збройні сили Росії.

Тоді питається, як ці заяви приймати громадянам України, що є в духово-юридичній орбіті Москви, належачи до УПЦ Московського Патріархату? Згадане патріотичне виховання російської молоді силами РПЦ — це глибоко національний сентимент і росіяни мають моральне право на це. То тоді, знову питається, чому національні почуття православних українців називають політиканством і чому цього допускаються холуї-малороси, які покірно благоговіють перед таким явищем, як московські анафемі?

Елемент політиканства в Церкві. Про нього говорять, як про хворобливий феномен серед православних українців. Колишній Патріарх Алексій навіть засудив Президента України Л.Кучму, коли той заговорив про необхідність наведення порядку в царині Православ'я в Україні: Кучма, мовляв, допускається політиканства в Церкві. А хіба того політиканства не допускаються в Росії? Той же президент/прем'єр Путін? Не користує з нього Московська Патріархія?

А що скажемо про прийнятий закон в Росії, згідно якого привілеєм легального статусу там можуть користуватися тільки ті віросповідання, які на тоді проіснували в Росії 15 років? Чому Патріарх Алексій не сказав урядові Б. Єльцину, щоб він у церковні справи не втручався? Це ж на основі згаданого закону прихильників УПЦ Київського Патріархату з їхніх посілостей у Ногінську вигнали за допомогою російської міліції. Чи засудив цей насильницький вчинок Патріарх Алексій?

В дійсності українці в Росії повинні б втішатися такими привілеями, якими послідовники Московської Патріархії користуються в Україні. Але ні закони Росії, ні воля Патріарха Алексія таких закономір не допускають.

Це один курйоз, але є й інші. Ось, наприклад, Московська Патріархія ніби надала УПЦ МП статус автономії ще десь понад 20 років тому. Але чому про це не повідомлені інші Автокефальні й Автономні Православні Церкви, як цього вимагає протокол нормальних взаємовідносин між ними? Московська Патріархія, яка претендує на провідництво світового Православ'я, цього не зробила. Отже, жодна інша помісна Православна Церква про цю автономію нічого не знає. Ця т.зв. автономія УПЦ в список помісних Православних Церков не внесена, бо московська церковна компетентність чомусь цього моменту «не доглянула». Водночас православним українцям дорікають, що

¹⁰¹² Див.: Боровський В. Поцілунок сатани. – Нью-Йорк, 1981.- С. 88-92.

вони до самостійного провідництва ще не доросли, що вони якісь недорослі. Але ж це явна образа православних українців, образа їх гідності! Московській Церкві що до того!? Така її культура!

Церква і церковні справи становлять головний зміст української діаспори. Цей зміст домінував і домінує всюди. Тепер він став також домінувати і в Україні, хоч поки що потіхи з нього мало.

Але біда не в тому, що в Україні появляються різні об'єднання православних, греко-католиків та протестантів. Біда в тому, що ті об'єднання не вміють жити по-християнському, навіть ворогують між собою. Тому зміст їхнього життя далеко нехристиянський.

Те, що в Україні Церкви відроджуються - це дуже святе й відрадне явище. Але треба прагнути того, щоб ці Церкви жили в євангельському спокої, щоб співпрацювали між собою, а одновірні — щоб пробували єднатися. То добре, що православні українці в Україні намагаються об'єднатися в одну церковну структуру і навести порядок у своєму відношенні до Вселенського Православ'я. Але все це треба робити з дійсною християнською свідомістю й мотивацією, бо в церковних справах інакше не може бути. В Церкві повинні бути тільки святі розрахунки, святі устремління, бо Церква є святою не за своєю назвою, а за своєю природою.

Далі. Незважаючи на те, чи в нашій Україні Церква політично відокремлена від держави (а чи ні), загальний добробут держави дуже і дуже залежить від морально здорового народу, від освяченої совісті кожної людини. А цю духову базу в людини будує Церква. Тому держава не може бути рівною й байдужою у своєму відношенні до Церкви. Церква ж бо ніколи не відокремлюється від держави, а молиться за її добробут, навіть тоді, коли вона в руках невірних.

Ми в Канаді не байдужі до долі українського народу і його Церкви. Ми щиро радіємо його радощами і вболіваємо за його терпіння. Ми щиро бажаємо Україні, її Церкві і всьому народові України добра й спокою. Ми молимося за це й, чим можемо, тим прагнемо служити йому.

Але про якесь структуральне об'єднання з Церквою в Україні в нас думки немає. Мова про таке поєднання взагалі нас трохи дивує. Ми — Церква православних канадців українського роду. В душі й любові з тим народом ми завжди одне ціле. Проте в нас відмінна структура, відмінні закони. Навіть Хартія нашої Церкви є частиною юридичної структури Канади. Згідно з цією Хартією, ми — Українська Православна Церква Канади, а не в Канаді. З цим треба рахуватися. Треба рахуватися також і з тим, що Канада не тільки наша політична, але й психологічна Батьківщина. Отже, якась там “психологія Сірка” тут зовсім ні до чого.

Ми сердечно радіємо з приводу відродження України до нового життя! Ми вдячні Господу Богу, що дав українцям волю проявляти своє духове життя згідно з прагненням їхньої совісті й волі! Ми задоволені політичним розумом України! Ми щиро бажаємо їй релігійного й церковного спокою.

ПІСЛЯСЛОВО

ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ УКРАЇНИ

Україна практично вже третій рік як має нову владу. Це не так багато часу, щоб робити якісь далекосяжні висновки про її діяльність. Ламати чи перебудовувати усталене двома десятиліттям років незалежності вже не просто, а подеколи це й не треба робити, бо ж не все, що було, можна позначити знаком *мінус*. Це можна сказати і про сферу релігійного життя України, про утверджену в ній свободу буття релігії, визнану світом одну із найдемократичніших систем державно-церковних відносин.

Україна – поліконфесійна країна. Законодавчо вона закріпила свободу віросповідань і свободу особистості в її релігієвиборі та релігієвияві, світськість сфер суспільного життя і можливість конфесій на урізноманітнення форм свого вираження, право на вільну пропаганду релігії і водночас широке соціальне служіння релігійних спільнот, право на володіння майном і водночас реституцію його. Держава багато зробила у сфері толерантизації міжконфесійних відносин, у вирішенні ряду проблем міжконфесійного і внутрішньоцерковного протистояння.

В останньому є помітна заслуга Української Асоціації релігієзнавців, Української Асоціації релігійної свободи, а насамперед Відділення релігієзнавства ІФ НАН України. Ми першими разом із тодішнім Держкомрелігії України почали проводити науково-практичні конференції з проблем свободи релігії, регіональні Дні релігійної толерантності із запрошеннями до участі в них не тільки науковців, а й державних службовців із областей, в полі опіки яких знаходяться проблеми релігійного життя, запрошенням представників багатого різноманіття конфесій країни. Саме ми започаткували видрук щомісячника «Релігійна панорама» і річника «Релігійна свобода» з видруком в них матеріалів з питань свободи совісті, науково обґрунтованої вибудови державно-церковних відносин, толерантизації міжконфесійних взаємин. Саме ми упорядкували (і в цьому помітна заслуга к.філос. н. М.Бабія) і три рази випустили у світ й поширили по країні збірники міжнародних та українських правових документів з питань свободи совісті і віровизнань. Саме ми започаткували низку заходів із запрошенням до участі в них представників різних конфесій.

Багато проблем релігійного життя України актуалізувала Помаранчева революція. Насамперед це те, що воно *має бути україноцентричним*. Діючі на наших теренах релігійні спільноти мають працювати на вибудову незалежної Української держави, на наше національне відродження. Релігія не має тягнути людину у світ темного середньовіччя, до втечі зі світу: вона покликана сприяти духовному становленню особистості, утвердженню її в її

людській самості. Унісонять цій думці слова молодого архієпископа УПЦ МП Олександра (Драбинка). «Перші слова, які Ісус Христос промовив після воскресіння: «Радійте! Ще раз кажу: радійте!» і «Мир Вам!», - зауважує владика. - Не треба малювати похмурого «середньовічного» Бога. Просто треба любити його і Він віддячить тим же... Митрополит Володимир (Сабодан) завжди мене навчав, що християнство – це релігія радості... Інакше кажучи: якщо ми віримо, тож маємо радіти».¹⁰¹³

Свобода буття релігії і віросповідань має знайти реальне втілення і правове забезпечення. В демократичній державі немає місця поділу релігій на бажані і небажані. Вона може лише виявляти інтерес до того, як всі їх включити в русло нашого національного поступу, духовного розвитку, українського відродження.

Проте, як це слушно зауважує Дмитро Павличко, «наша влада начебто призабула своє національне покликання... Таке враження, що влада не має наміру нічого змінювати в жалюгідному існуванні української мови і книжки, культури і преси (додамо – і власне українських релігійних спільнот – А.К.)». Незрозумілим є цілування Президента в день його інавгурації з тим Патріархом, Церква якого всіляко обстоює ідею повернення України до єдиної держави з Росією, до якогось проклятого українцями «руського мира», в якому місце їм лише як малоросам. Незрозумілим для українців є його постійне на духовній основі контактування лише з цією Церквою, її Першоієрархом, для якого Україна постає «окраиной» Кирилом обстоюваного «руського мира». Може тут щодо В. Януковича спрацьовує виокремлений тим же Дм. Павличком принцип «нашої рабської психології, яка боїться мертвих тиранів, прагне приподобитися лицемірному ворогові, поставити свічку Богові й перехреститися перед відзнаками диявола».

Незрозумілим є для українців братання на місцях нової влади (не лише на Сході і Півдні країни, а й в центральному її регіоні) із явно непроукраїнськи налаштованою Церквою Московського Патріархату, користання януковичськими чиновниками послугами в освяченні своїх владних помешкань (а то й власних домівок і дач) служителями культу цієї однієї Церкви. Незрозумілою є байдужість Президента до тієї Київської Східнохристиянської традиції, лише на основі якої можливе відродження й становлення Єдиної Української Християнської Церкви, а не на основі простого організаційного поєднання Православних Церков, що вибудовані на московсько-православній традиції. Незрозумілою є також байдужість нинішньої влади до розгулу в країні проросійських білямосковсько-православних згурбищ, які марширують під російськими, а то й царськими, прапорами, вулицями міст, передусім Києвом, всіляко ратують за відродження імперії Миколи II, протестують проти входження України в Європу й агітують за якийсь «східнослов'янський союз» з Росією і Білоруссю. Незрозумілим є також запевнення Президентом Предстоятеля УПЦ МП в тому, що органи влади не будуть підтримувати ті громади цієї

¹⁰¹³ День. – 2012. – 15 лютого.

Церкви, які вирішили перейти у **власне** Українські Православні Церкви, зберігаючи при цьому за собою право на власність храму. Незрозумілим є те, як може Президент своєю байдужістю до процесу введення в навчальний план державних шкіл послухним йому табачниківським Міністерством освіти християнської етики порушувати цим Конституцією і законодавством України визначену світськість освіти й відокремлення школи від Церкви. Незрозумілими є також, при поліконфесійності країни, наявні подеколи в промовах Президента звернення до якихось «святих отців», вибіркоче запрошення на різні державні заходи лише представників деяких конфесій, вибіркоче участь його в ролі офіційної особи в заходах лише певних конфесій, переважно Московсько-Православної Церкви. Незрозумілим є також офіційне рекламування виявів релігійності Президента засобами масової інформації під час святкування Різдва чи Великодня, тоді як це має залишатися на рівні його особистого життя, чогось потаємного. Незрозумілою є також та клерикалізація суспільного життя, до якої вдаються нині владні органи різних рівнів, залучаючи при цьому в різних регіонах різні Церкви, тоді як в Європі, куди ми прагнемо ввійти, утверджується його світськість.

То ж складність релігійного феномену вимагає виваженості й делікатності і в ставленні до нього, і у своєму бутті в ньому. Не можна, маючи на рівні свого індивідуального світовідчуття якусь прихильність до певної релігійної течії чи інституції, державному чиновнику будь-якого рівня прагнути свою релігійність зробити спільнотою для всього суспільного буття, не рахуючись при цьому із свободою релігієвияву інших, а разом із тим і свободою на позавіросповідність, з міжнародно визнаною і вже утвердженою в Україні свободою віросповідань.

Бути українцем в релігійному житті – це не лише дотримуватися традиційних для нашого народу обрядів, не лише відвідувати традиційні для нього храми, а й вловити, що в цьому є **від роду нашого**, а що привнесено протягом століть колоніальної неволі від релігійних чужинців. Важливо добре знати (не тільки богословам чи науковцям, а й владним службовцям) особливості нашої української релігійної історії і релігійної традиції. Так, Українське Православ'я – це не стільки церковна організація із прикметником «українська», а складний і духовно багатий культурно-історичний феномен, що сформувався в період незалежного буття Київської митрополії в X-XVII століттях і зневажений в часи московсько-православної неволі так, що Тарас Шевченко влучно назвав це «Церквою-домовиною». Знаний митрополит Іларіон (Іван Огієнко), коли йшла мова про вибудову Української Церкви, мав цілу програму її деоросіянення й українізації, вдатися до чого або не здатні із-за своєї неосвіченості й невихованості на власне українській історії та ментальності, або ж не хочуть із-за історичного непам'ятства навіть владики тих Церков, які ми часто називаємо сутнісно українськими.

Нинішній Президент країни усвідомити це явно не може, бо ж за національністю він не українець, а відтак українські національні святині не є для нього цінністю, а якщо він подеколи й виявляє до них якусь зовнішню повагу, то робить це лише тому, що цього вимагає від нього його статус все таки Глави держави Україна.

Цей нюанс вловив навіть митрополит Черкаський Софроній із УПЦ МП, коли заявив, що цю Церкву обов'язково має очолювати українець, а не той же одеський митрополит-росіянин Агафангел, який на це, враховуючи критичний стан здоров'я Предстоятеля УПЦ МП митрополита Володимира, зорієнтувався. Ні Москва, ні Константинополь, ні Рим, наголошує владика Софроній, не мають визначати своїм «принципом визнаності» розвиток релігійного життя в Україні. Не хтось ззовні, а ми самі маємо і можемо узаконювати свій релігійно-організаційний статус у світі відповідно до того, що маємо одну з найбільших православних спільнот у світі. «Що стосується Української автокефалії, то слід заглянути в історію, щоб зрозуміти, якою має бути місце і статус Православної Церкви в Україні. Ще Москва не з'явилася, а була вже Київська Русь. І всі єпархії дивилися на Київ, - зазначає владика Софроній. - З часом митрополій стало дві – Київська і Московська... Потім ми ввійшли в одну імперію і стали нібито одним народом, тому для церковної організації нібито краще було, щоб була одна Церква... Але ж зараз у нас дві держави, які мають різні Конституції, різні системи влади, то чому тоді ми не маємо права думати, щоб самим керувати і церковним життям?» – запитує митрополит і далі наголошує: «Це неминуче: коли є дві держави - мають бути й окремі Церкви, з якими можна вирішувати всі проблеми державного характеру. Коли український парламент чи президент щось вирішують, вони ж вже не їздять за благословінням в Москву, вони ж мають одержати його тут, на місці».¹⁰¹⁴

Боляче спостерігати, як шляхом рейдерства проросійські сили, очолювані митрополитом-росіянином Агафангелом Савіним при схваленні того патріархом Московським Кирилом (а закулісно – і В.Путінім), мовчазній згоді вищої української влади і потуранні цьому малоросійського єпископату УПЦ МП фактично нахрапно захопили церковну владу у Церкві Московсько-Православної юрисдикції, перетворивши митрополита Володимира у «в'язня лікарні». Але в народі кажуть: «Бог палкою не б'є!». Він не хзабуває. Точно в такий же спосіб Володимир 20 року тому перебрав на себе владу в Українській Церкві на Харківському псевдособорі у тодішнього глави УПЦ митрополита Філарета. Можна сподівтися, що українство зрештою проснетися і в декого з єпископів, і в кліру й мирян УПЦ МП і вони повернуться до істинного Українського Православ'я. Бо ж в Харкові не Філарет був зрадником, а його зрадили ті, хто раніше підтримували ідею Патріархату УПЦ.

Перед УПЦ МП тепер нависла доля втрати самостійності в управлінні, поділу подібно до російських теренів на митрополії, а зрештою зникнення як

¹⁰¹⁴ НГ-Релігії. – 2012. – 18 январа.

церковної одиниці при паралельному набутті російської ставропігії святинями православних українців – Києво-Печерською і Почаївською Лаврами.

Відтак шлях до Православної Автокефалії лежить не через надання її Москвою, україноненависним Кирилом. Україна має свою Помісну Церкву – Київський Патріархат. Її не всі визнають в православному світі і в унісон з ними співаюча, як це не боляче для нас, Римо-Католицька Церква, Апостольська столиця - Ватикан, яка історично вже неодноразово відзначилася своєю недоброю щодо України. Але, як це слушно зауважував ще покійний Патріарх УПЦ КП Мстислав: визнаймо самі себе, а інші – визнають, куди вони дінуться. Скористаймося й порадою іншого Патріарха цієї ж Церкви – покійного вже Володимира (Романюка), який у своїй ідеї киевоцентризму відводив Києву з його багатою східнохристиянською традицією роль «другого Єрусалиму». Пора не лише Москві, а й Риму сказати стоп у їхніх гендлюваннях сферою українського релігійного життя, позаспинному підступництву, нищенню в Україні українського. Скажімо, не на Українську Церкву працювала Баламандська угода з підписами і Москви й Ватикану, але в УГКЦ чомусь сприйняли її надто спокійно, не згадали тих умов рівності, за яких було підписано Київською митрополією в 1596 році унію з Римом. Маємо і тут 100% малоросійство.

Президент В. Ющенко у своїх виступах неодноразово актуалізував питання об'єднання Православних Церков України, висловлював свою готовність прилучитися до вирішення проблеми утворення в країні Помісної Православної Церкви. З його противсіхівської підтримки обраний наступник В. Янукович так чітко не висловлюється з цього приводу. Він є вірянцем Церкви Московського Патріархату, а відтак певно й дивиться на проблеми Православ'я України з її точки зору, через її інтереси. При цьому він виявляє явну байдужість чи ж відстороненість до тих зовнішніх втручань в діяльність УПЦ МП, які виражає Патріарх Кирило, зачистивши із своїми візитами в Україну і переслідуючи при цьому явну мету - урізати ту самостійність УПЦ МП в управлінні, яку вона одержала від його попередника. Кирило ратує у своїх промовах в Україні за самодержну Московсько-Православну імперію без будь-яких натяків при цьому на автономність УПЦ МП. Він вдає з себе демократа у сфері релігійного життя, в той час коли його духовний син голова синодального відділу із взаємовідносин Церкви і суспільства протоієрей Всеволод Чаплін заявляє, що «потрібно подумати сьогодні про потужну військову присутність Росії в усіх регіонах, де люди просять захисту від помаранчевих експериментів, від різного роду «кольорових революцій»... Навіть якщо Росії знадобиться це, то росіяни братимуть участь у бойових діях. Цього не потрібно сьогодні боятися: армії потрібно нарешті дати справжню роботу... У цих діях має брати участь принаймні **весь (!!!)** чоловічий елемент нашого народу». Відтак із уст московського батюшки

звучить прямий заклик до війни проти сусідів, зрозуміло – й проти «помаранчевої України».

Але тут згадуються слова із виступу на засіданні Всесвітнього російського народного собору в Москві львівського архієпископа УПЦ МП Августина: «Ми очікуємо кроків з боку Росії як загін, що чекає команду в бій», заявив він тоді. То ж чи не такі «загони» готує в Українському війську владики Августин, одержавши від Синоду своєї Церкви (а водночас і згоду Міноборони України) право на його духовну опіку? Тепер, з призначенням міністром оборони України русака - вихідця із державних служб Росії, така опіка владики певне не тільки зростатиме, а й набере більш дієвих форм у паралелі з тією українофобською політикою, яку проводить міністр освіти Дмитро Табачник.

Автору цього Післяслова не один раз приходилося вступати в перепалку із цим фашиствующим цапинобородим улюбленцем Москви навіть на деяких закордонних конференціях. З'ясувалося, що протоієрей жив і свого часу закінчив школу у Львові. Як бачимо, тут влучними будуть слова українського прислів'я: скільки вовка не годуй – він все одно в ліс дивиться. То ж не українськими є неукраїнці в Україні! Приходьками! Те, що не може прямо сказати Патріарх, говорить його багаторічний вихованець Чаплін: «Пора и силу применить!».

Як бачимо, проблема з Православ'ям України не є простою. Багаторічне існування його роз'єднання засвідчує, що Православні Церкви країни не здатні самі вирішити питання свого об'єднання, а то й вже змирилися з існуючим станом речей, звично функціонуючи в конкуруючому між собою стані. Після утвердження при владі В.Януковича звучали заклики до неї вирішити питання єдності «болгарським шляхом», це б то ліквідацією спеціальним указом Президента УПЦ КП та УАПЦ і включення їх організаційних структур і майна до УПЦ МП. Але ті, хто пропонує таке, не враховують відмінність церковних розколів в Україні і Болгарії. Якщо в останній розкол відбувся на політичній основі – нова Церква відмовила у своєму підпорядкуванні тому патріарху, який був ставлеником комуністичної влади, то в Україні розкол відбувся насамперед на національній основі. На відміну від Московсько-Православної Церкви України, УПЦ КП і УАПЦ є **власне** українськими Церквами, а не Церквами лише за назвою «Українська». Адміністративна ліквідація їх – буде виявом насилля над духовністю корінної нації країни, над національною ідентичністю українців, глумлінням над їх історією. Тоді Православ'я України буде російським.

Об'єднанню в Україні православних Церков протидіють як внутрішні, так і зовнішні чинники. *Внутрішні* – українофобство як різних біляцерковних структур УПЦ Московського Патріархату, так і ряду її владик, переважно із Синоду Церкви; сформована негативна громадська думка щодо якоїсь вигаданої неканонічності Автокефальної Церкви і Церкви Київського Патріархату, анафемство щодо Патріарха Філарета; необ'єднаність Церков власне Українського Православ'я - УПЦ КП та УАПЦ; небажання УПЦ МП

вести хоч якийсь переговорний процес в присутності глави Київського Патріархату Філарета; відсутність української національної свідомості і московсько-православна виучка більшості священства (та й значною мірою парафіян) всіх Православних Церков України; нерозуміння навіть власне Українськими Церквами специфіки Українського Православ'я; зорієнтованість тих чи інших політичних сил на підтримку якоїсь однієї із Православних Церков як єдиноістинної й утвердження ними негативної думки щодо інших. *Зовнішні* – небажання Москви (і РПЦ, і російської влади), в сподіваннях на відродження (в тому числі й за допомогою Церкви) якогось нового Союзу, зокрема Путінівського Євразійського Союзу, надати Українському Православ'ю його законну автокефальну визначеність; відплата українцям за той непослух, до якого вдався владика Філарет у прагненнях, всупереч інтересам Росії, здобути для Української Православної Церкви незалежність; подвійна гра Церкви-Матері Київського Православ'я Константинопольського Патріархату; негласне невизнання Апостольською столицею права на існування в Україні свого Патріархату, своєї Автокефальної Церкви, на поєднання з якою, зрештою, налаштоване греко-католицьке мирянство; підтримка (навіть матеріальна) Російською державою, зокрема її Президентом В. Путіним, як він сказав, «Російської Православної Церкви в Росії» та ін.

Історія засвідчує, що, маючи таку обойму супротиву нормальному розгортанню релігійного процесу, Церкви самі не в змозі прийти у вирішенні проблем своїх взаємовідносин до якоїсь злагоди і порозуміння. Прямо скажемо – без держави тут їм не обійтися. І при тому **власне української держави** (а не тієї, яку маємо). Згадаймо, хто здолав суперечки в християнстві III-IV століть й організував і провів I-й Вселенський Собор в Нікеї в 325 році, що прийняв Символ віри християнства? Імператор Костянтин, який навіть не був на той час християнином. Хто здолав релігійні протистояння в Київській Русі і прийняв із цією метою християнство? Князь Володимир. Можна тут звертатися й до інших прикладів історії. Але всі вона свідчать про те, що у своїх взаємних відносинах християнські Церкви часто далекі від Христової заповіді любові. Вони подеколи виявляли повну нездатність вирішити гострі проблеми своїх взаємних відносин, ворогували між собою навіть гірше, ніж з представниками нехристиянських релігій.

З другого боку, розколоте Православ'я – розколота країна. Комуś це вигідно і треба. Он вже (не без зовнішньої підтримки) добралися й до розколу Української Греко-Католицької Церкви, недавній монолітності якої заздрили інші конфесійні спільноти. Формують якусь Візантійську Католицьку Патріархію (а по-іншому – Українську Правовірну Греко-Католицьку Церкву). В громадській оцінці світу із-за цього внутрішньоправославного протистояння про Україну існує негативна думка як країну скандалістів. До того ж, в міжнародному духовному полі із-за цих розколів і знаходження центрів діючих у нас Церков десь в зарубіжжі нас не може презентувати якась єдина національна християнська спільнота. Тому в ролі презентанта

України за цих умов виступає часто Церква країни її колишнього колонізатора - Росії. Інколи приходить (зокрема на Парламенті релігій світу) перебирати це представництво нам – українській релігієзнавчій спільноті.

Той факт, що Українська влада налагоджує контакти із Церквою Константинопольського Патріархату з питання проголошення православної помісності в Україні, не є чимось неприродним, адже остання, а не Московська, є Церквою-Матір'ю щодо Київської Церкви. Саме вона має церковно-законне право визначати статус останньої - автономія чи автокефалія - в православному світі, а не Російська Православна Церква, яка, як наступниця Московської митрополії, неканонічно виниклої в 1448 році, є похідною від Київської митрополії, її донькою. Донька не може давати автокефалію матері. До того ж, не існує якихось кимось схвалених загальноприйнятих міжнародних стандартів церковно-державних й інституційно-церковних відносин. Ті стандарти, які із-за своїх імперських інтересів обстоює Московський Патріархат (раніше – Константинопольська Церква), є власне російськими стандартами і переслідують вони насамперед мету збереження існуючої нині Російсько-Православної імперії. Політичний Радянський Союз розпався – збереглася ще названа церковна імперія, очолювана нині монархом – Патріархом Кирилом.

Відтак ми ще раз наголошуємо на тому, що сфера релігійного життя є надто складною і делікатною. Подібне маємо і в греко-католицизмі, і в протестантизмі, і в ісламі й іудаїзмі, але про це чомусь мало відкрито говорять. Тут дещо релігійно мислячий Президент мав би вирішувати проблеми цієї сфери не на рівні буденних міркувань, а виважених і обґрунтованих висновків певних наукових експертних колективів, шляхом наукового вивчення конфесійного різноманіття України. Цьому міг би сприяти створений на основі нашого Відділення релігієзнавства в структурі Національної Академії наук Інститут чи Центр наукового релігієзнавства.

Говорячи про утворення в країні Єдиної Української Православної Церкви, завжди наголошуємо на тому, що це має бути не простий організаційний процес вивершення такої церковної структури. Вона має сформуватися на основі відродження (наголосимо: саме *відродження*) Київських Православних традицій, тих особливостей, які мало Православ'я X-XVII століть Київської митрополії. Зрозуміло, що воно – не для росіян України. Для них, враховуючи чисельну російську діаспору в нашій країні і значний відсоток зросійщених і неросіян, і мав би діяти Український екзархат Російської Православної Церкви. Як і з Ватиканом, який має в Україні свого посла-нунція, з Московським Патріархатом наша держава мала б укласти спеціальний договір-конкордат, який би визначав сферу і можливі форми його діяльності.

Водночас визнаємо наявність в країні політичного протистояння різних Церков, зокрема, з одного боку, Православна Церква Московського Патріархату, яка відкрито закликала голосувати за В.Януковича і активно

підтримує на місцях його владні структури, і практично всіх інших Церков, які відкрито або мовчазливо (а мовчання – це також ознака згоди) виступають тепер на боці національно-демократичних процесів, виборення і утвердження незалежності Української держави.

Релігійні спільноти українсько-національної орієнтації, а це УПЦ КП, УГКЦ, РКЦУ, УЛЦ і деякі інші, зрештою виявляють в тій чи іншій формі свою підтримку національно-демократичного процесу. В цьому вони знайшли одностайність і в ряді протестантських спільнот та харизматичних Церков, серед окремих об'єднань іудейської релігії, в Духовного Управління мусульман Криму та ін. До такого кроку їх спонукало, з одного боку, відкрита взаємна симпатія В.Януковича і Церкви Московського Патріархату (згадаймо, півтора року свого президентства він спілкувався лише з нею), яка прагне набути завдяки цій співпраці домінуючий статус в релігійному житті України, подібний тому, який має її матірня інституція в Росії. А з другого боку – заяви Президента про рівність свого ставлення до всіх конфесій країни, а відтак і протестантських, і нових, цебто сприйнята ним свобода віросповідань, а не підтримка орієнтованих на українську незалежність релігійних течій.

Проте, одержавши і приймаючи підтримку з боку певних московсько-православних церковних структур, В.Янукович цим самим порушував на державному рівні Закон України про відокремлення Церкви від держави, зокрема законодавчий принцип ненадання переваг з боку держави якійсь конфесії. Передача історично значимих приміщень і комплексів (Харків, Севастополь-Херсонес, Київ, Почаїв та ін.) лише одній Церкві, запрошення на акції державної ваги лише представників цієї ж Церкви, присутність в якості державної особи на різних урочистостях лише однієї Церкви, а нею є УПЦ МП, Президент цим порушує статтю 35 Конституції України, яка гласить, що “жодна релігія не може бути визнана Державою як обов’язкова”. Ніхто не заперечує права В.Януковича, як вірянина цієї Церкви, задовольняти свої релігійні потреби саме в її храмах, але ж не слід свої особисті симпатії і переконання піднімати до державного рівня. Подібне було і при В.Ющенку, але об’єкт симпатій тут був інший – Церква Київського Патріархату.

Якщо при адміністраціях попередніх Президентів України діяла Науково-експертна Рада з питань релігійного життя, то при нинішньому вона відсутня. Серед тих, кого залучають до написання матеріалів із релігійних питань для В.Януковича, ми не знаходимо **жодного** науково кваліфікованого релігієзнавця. Більше того, фактично ліквідовано передбачений Законом України державний орган з релігійних питань. Замість раніше самостійно діючого авторитетного в релігійних колах Держкому релігій чи Держдепу національностей і релігій, утворено в структурі Міністерства культури невеличкий департамент-відділ з питань національностей і релігії. Можливо, що цим переслідувалася мета введення проблем державно-церковних і міжконфесійних відносин в рамки правового поля, що має місце в демократичних країнах Заходу, але Україна має іншу історичну традицію

державно-церковних відносин, іншу загальну релігійну ситуацію і з цим варто було б рахуватися. Тим більше, що й самі найбільші конфесії країни наголошували на потрібності збереження такого державного органу.

Якщо сказати мовою законів, то мала внаслідок цього відбутися заміна «відокремлення Церкви **ВІД** держави» на «відокремлення Церкви **І** держави». Проте це, як засвідчують наші бесіди з конфесійними діячами, не відбулося. Держава знову стоїть над конфесіями - і не так в загальноукраїнському, як в обласних своїх виявах. Чинovníки при вирішенні питань релігійного життя ще часто діють «по поняттям», а не у відповідності із законом. Не передають релігійним спільнотам їм належне майно, зокрема культові будівлі, не виділяють землю під храмову забудову, фаворизують одні конфесійні інституції і водночас всіляко обмежують в діяльності інші, протидіють їх утвердженню, окрім, зрозуміло, московсько-православних спільнот, та ін.

А між тим хотілося б підказати владі ряд проблем, які варто актуалізувати, хотілося б водночас висловити і свої міркування щодо їх вирішення в контексті розбудови Української держави і нашого духовного відродження. Це, зокрема, політизація релігійного життя і клерикалізація світського, участь релігійних спільнот в духовному і національному відродженні України, втручання зарубіжних релігійних центрів в конфесійне життя України, міжнародне релігійне представництво України, доля і роль української релігійної діаспори, зокрема у збереженні закордонного українства, розвиток і характер функціонування релігійно-національних меншин, збереження сакральної культурної спадщини, поширення окультизму, збереження і відтворення саме української релігійної традиції тощо.

Маємо зростаюче втручання у сферу релігійного життя України не тільки зарубіжних релігійних центрів чи релігієзованих держав (зокрема Московського Патріархату, Ватикану, ісламських центрів), а й деяких посольств тих країн, що мають в Україні свою релігійно й національно налаштовану діаспору. Це - Росія, Ізраїль, Румунія, Угорщина, Польща, Вірменія, Німеччина. Релігійно-національні меншини починають діяти як своєрідні острівки цих держав на українських теренах. Верховній Раді варто було б прийняти спеціальні закони і про відносини з українською релігійною діаспорою, і про правові основи діяльності етноконфесійних спільнот в Україні.

Держава ще жодного разу не висловлювала свою позицію щодо набуття статусу Патріархату Українською Греко-Католицькою Церквою, чому всіляко протягом півстоліття активно протистоїть Апостольська столиця, діючи при цьому в злуці із Московським Патріархатом. А між тим це не тільки церковна проблема, а й суспільна. Саме Патріархат надасть УГКЦ можливість повного опікуваннн українців на їх поселеннях в діаспорі, усунути ті відцентрові тенденції, які наявні в єпископських греко-католицьких структурах закордоннн. Варте уваги влади також питання

організації в українському греко-католицькому світі ще однієї церковної структури, прихованих мотивів її формування і джерел фінансування. Маємо явні сліди зарубіжного втручання при чомусь незрозумілому потуранні цього розколу з боку українських владних структур. Комусь потрібна Україна конфесійно розколота, розшматована.

В 2011 році ми відзначили 20-річчя з дня прийняття Верховною Радою Української РСР Закону про свободу совісті і релігійні організації. Незважаючи на те, що він був прийнятий в комуністичні часи, редакція Закону виявилася такою, що він міжнародними експертами визнається одним із найдемократичніших у світі.

В чому основна перевага цього Закону перед раніше діючим законодавством років тоталітаризму? По-1, він пішов далі наявної в соціалістичних країнах свободи совісті (право вірити або не вірити), надавши свободу у сфері вибору віросповідань і свободу діяльності конфесійних спільнот навіть без обов'язкової офіційної реєстрації останніх. По-2, Закон гарантував свободу утворення релігійних організацій і свободу різноманіття діяльності релігійних організацій, в тому числі й позакультової, зокрема благодійності, спонсорства, видавництва тощо. По-3, Закон утвердив світськість державного життя, заборонивши політичну діяльність релігійних організацій, відокремив Церкву від держави і школу від Церкви. По-4, він надав статус юридичної особи релігійним організаціям, надав їм право мати майно, займатися виробничою і господарською діяльністю, мати міжнародні зв'язки із центрами і спільнотами одновірців тощо. Проте не все в діючому нині в Україні Законі про свободу совісті вже й так добре. Саме тому мали місце вже неодноразові спроби замінити його новим або ж внести в нього помітні корективи.

Що автора Післяслова особисто не влаштовує в діючому Законі?

Перше. Хоч цей Закон у свою назву включає слова «про свободу совісті», але права і можливості невіруючих громадян у ньому не розписані, вони (а їх до 25-30 відсотка в країні) не захищені від ворожості до них спільнот протилежної світоглядної орієнтації. **Друге.** Закон цей однобічний, бо ж він в деталях розписує право постановля релігійних спільнот, їх діяльності, але нічого не говорить про покарання в разі порушення розписаних в ньому прав і релігійних організацій, і державних органів. **Третє.** Закон не визначає, що є Церква і яку відповідальність за її діяльність несе її керівництво. Якщо Церква є спільнотою кліру і мирян, то за протиправну, політичну діяльність мирянських організацій, біляцерковних спільнот певних конфесій (наприклад, тих в УПЦ МП, які, пропагуючи російські монархічні настрої, обстоюючи ідею «русского мира», цим самим виступають проти державної незалежності України, проти її суверенності) має відповідати і керівництво певної Церкви). **Четверте.** Закон фіксує відокремлення Церкви (релігійних організацій) від держави і водночас не надає статус юридичної особи Церкві, а надає його лише релігійним організаціям. Тому Закон фіксує не рівних у своїх правових виявах суб'єктів:

держава виступає в Законі як всезагальний суб'єкт права, а Церква – на рівні своїх складових, а не на рівні самої себе як суспільної інституції. Скоріше Закон мав би надати право юридичної особи і Церкві, і релігійним організаціям. **П'яте.** Закон не врахував те, що відокремлення Церкви від держави не означає відокремлення її від суспільства. Як суспільна інституція, вона діє, а відтак слід розписати правові можливості її діяльності в соціумі у цьому статусі. Водночас тут же слід засвідчити чітко світськість української держави. **Шосте.** Закон говорить про відокремлення Церкви від держави, але майже нічого про відокремлення держави від Церкви, чим залишає певні можливості для неї втручатися навіть у власне релігійні сфери церковного життя. В Законі мусить звучати не ВІД, а І – відокремлення Церкви і держави. **Сьоме.** Закон забороняє політичну діяльність релігійних організацій і водночас дозволяє участь в політичному житті священнослужителям. Ця суперечність і призвела до того, що маємо нині «партійних батюшок (пасторів, рабинів, монашок тощо)», навіть «православних комуністів». **Восьме.** Закон застерігає ворожість одних релігійних спільнот щодо інших, але водночас він не говорить про форми покарання тих, хто на релігійному ґрунті розпалює міжконфесійну ворожнечу, формує нетолерантність міжконфесійних відносин. **Дев'яте.** Закон не передбачає покарання для тих релігійних спільнот, які виявляють антидержавну діяльність, працюють на ідеї сепаратизму, ліквідації державної незалежності України, є ворогами української України. **Десяте.** Потрібно узаконити правом комплексну експертизу новітніх як для України релігійних спільнот – соціологічну, світоглядну (чи то є релігійна течія), історичну, психологічну, етичну, правову.

Можна назвати ще ряд положень діючого Закону, які потребують зміни або доповнення, низку сфер релігійного життя, які потребують правового оформлення. Зокрема, варто чіткіше зафіксувати сферу міжнародного підпорядкування і зв'язків діючих в Україні релігійних спільнот, застерегти конфесійні спільноти від втручання в їх діяльність політичних партій, визначити право релігійних організацій на відкриття своїх конфесійних світських навчальних закладів різного рівня, передбачити державне фінансування суспільно значимої діяльності релігійних організацій та інше.

Закон мав би відвернути ту тенденцію до політизації релігійного життя і клерикалізації – державного, що має яскравий вияв в Україні в останні роки. Нехтуючи статтями Конституції і Законів, які відокремлюють Церкву від держави і гарантують світськість освіти, Президенти – і В.Ющенко, і В.Янукович - своїми розпорядженнями і практичними діями (про це вже говорилося вище) включає релігійний чинник у сферу державної діяльності, в діяльність державних інституцій (освячення приміщень державних установ, капеланство – в Армії, християнська етика – в державній школі та ін.). Більше того, має місце пряме втручання влади (навіть підміна) у сферу конфесійного життя (вирішення зверху питань організаційного життя релігійних спільнот,

перебирання на себе виконання деяких обрядових дійств, зокрема одержання великоднього вогню, та інше).

Детальний аналіз того, що відбувається у практичній сфері державно-церковних відносин України і у сфері практичної діяльності домінуючих в країні конфесійних чи церковних спільнот, дає підставу для висновку, що ми *рухаємося в напрямку ліквідації свободи совісті і навіть свободи віросповідань*, бо ж в офіційних відносинах держави і Церкви серед конфесійних організацій останньої вже з'являються її «любимчики».

Відтак хоч діючий Закон України про свободу совісті та релігійні організації загалом не викликає особливих застережень, все ж в ньому є ряд статей, які потребують доопрацювання і доповнення. Чому я наголошую на останньому – доопрацюванні і доповненні, а не заміні, бо ж боюся, що якщо попаде до Верховної Ради підготовлений новий проект Закону, то зрештою з нього залишаться, як кажуть, «рожки та ножки». Таке мало місце у нашого сусіда: після обговорення і прийняття нового закону Російською Думою маємо тепер такий його текст, який піддається критиці різними міжнародними правовими інституціями, а в самій Росії він діє із значними роз'ясненнями щодо його застосування. Депутати мають бути освіченими в проблемах релігійного життя, знати міжнародний досвід його правового забезпечення, перш ніж братися за формування законів, які його регламентують. Цього поки що в Україні не маємо, а влада ще часто в цій сфері діє «по поняттям», нехтуючи науковим опрацюванням проблем сфери державно-церковних відносин і приймаючи далекоглядні рішення щодо їх вирішення часто ситуативно, на буденному рівні, за принципом «я так думаю, а то є всезагальна і незаперечна істина». Тут доречно було нашому Відділенню підготувати й передати до Верховної Ради збірник міжнародних і українських правових документів з питань свободи совісті й релігійної діяльності, питань міжконфесійних і державно-церковних відносин.

Особливістю України є те, що на її теренах з'явився й активно діє громадський рух за свободу суспільного буття релігії. Зародився він насамперед в середовищі науковців-релігієзнавців, що придало йому відразу належну обґрунтованість, суспільну вагу і велику привабливість навіть в різних конфесійних колах. Прагнення й активні дії носіїв цього руху з утвердження в країні повної свободи віросповідань, толерантності міжконфесійних відносин, дотримання законності (зокрема міжнародних правових норм) у ставленні держави до релігійних спільнот і у виявах діяльності релігійних організацій сприяло тому, що Україна стала для інших країн взірцем того, як слід організовувати державно-церковні відносини, утверджувати свободу совісті. Про наш досвід українським релігієзнавцям приходилося говорити на багатьох міжнародних наукових конференціях, зустрічах релігійних і громадських діячів світу, в структурах Європарламенту і Парламенту релігій світу, писати про нього у своїх видруках в різних закордонних виданнях.

Особливістю вільнорелігійного руху України є те, що він виявився

співзвучним з демократизмом української держави у її ставленні до релігійної сфери, в активному підключенні різних конфесійних спільнот до діяльності світських рухів за релігійні свободи, в набутті системності діяльністю цього руху, в широкому запозиченні Україною міжнародних стандартів демократизму свободи совісті тощо. Багата видавнича діяльність українських науковців, що досліджують проблеми релігійної свободи, зокрема видрук шістнадцяти чисел щорічника «Релігійна свобода», біля 130 чисел місячника «Релігійна панорама», сприяла запозиченню і впровадженню в реалії життя міжнародного і регіонального досвіду ефективних форм роботи із утвердження свободного буття релігії.

Україну відзначає не голе декларування свободи віросповідань у своїх правових документах і промовах на конференціях, а наявність великого різноманіття форм роботи у сфері гарантування свободи віросповідань, толерантності їх взаємовідносин, наукової обґрунтованості державно-церковних взаємин, формування толерантності міжконфесійних відносин. Окрім традиційних науково-практичних конференцій з питань свободи суспільного буття релігії і її спільнот (а таких лише міжнародного масштабу при участі у їх роботі не одного десятка зарубіжних фахівців), ми ще маємо регіональні Дні релігійної свободи, щолітні молодіжні школи толерантності міжконфесійних відносин, міжконфесійні фестивалі художніх колективів, зацікавлені зустрічі з певних питань керівних діячів різних конфесій, написання інформативних праць про різні конфесії, тематично спеціалізовані радіо- і телепередачі, роботу міжконфесійної бібліотеки тощо.

Роль організатора роботи з утвердження свободи совісті в українському суспільстві перебрав на себе на декілька років Центр релігійної інформації і свободи Української Асоціації релігієзнавців. Саме він ініціює разом із закордонними, скажемо так, свободорелігійними центрами і проводить саме на теренах України (переважно в Києві) низку вагомих, за присутності на них десятка зарубіжних гостей-фахівців, міжнародних науково-практичних конференцій з проблем свободи буття релігії і віросповідань, толерантизації міжконфесійних відносин. Утвердженню свободного буття релігії в Україні у великому різноманітті її конфесій сприяють також видрукувані УАР щорічник «Релігійна свобода» і щомісячник «Релігійна панорама», чисельні наукові збірники з теми, біля десяти щорічних наукових конференцій на теренах України з питань міжконфесійного порозуміння в різних областях країни.

При цьому ми, науковці, прагнемо наголошувати не на тому, що різнить релігії, а на тому, що їх єднає. Єднає всі релігії насамперед любов до людини, їх всеохопний гуманізм. Здолати міжконфесійну упередженість може слідування обґрунтованому Папою Іваном Павлом II принципу «Вибачаймо!» і главою УГКЦ Любомиром Гузарем принципу «Забудьмо!».

Об'єднати всіх людей в одну релігію не можна. Історичні умови їх буття, культурна і конфесійна традиція, етнічна ментальність різних народів зумовили особливості їх релігійності. Її слід сприймати як даність і не

зневажати. Релігії, навіть конфесійно споріднені, можна єднати духовно, а не організаційно, як це дехто сподівається, породжуючи відтак міжрелігійну упередженість, а то й ворожнечу. Конфесійну упередженість більшості не можна вгамовувати якоюсь правовою заборонаю діяльності певних конфесій, частіше релігійних меншин. Історія засвідчила те, що такий спосіб боротьби держави з деякими діючими на її теренах конфесіями не призводить до їх зникнення, а заганяє їх у підпілля, виключає будь-які знання про діяльність цих спільнот, окрім оприлюднених про них вигадок релігієзнавчо і правово недоосвічених журналістів.

В принципі якихось псевдорелігій не існує. **Будь-яка з наявних конфесій, релігійних течій у своїй формі, суті й компонуванні віроповчальних положень є людським витвором, а відтак має надто багато суб'єктивного.** Бог не є антропоморфною істотою. Відносини з ним не мають уподібнюватися діловим відносинам між людьми. Релігійність, як мудро зауважив наш Григорій Сковорода, це насамперед Богомисліє, а не рукомахання, бо ж Бог не десь інде, а в тобі. Ми ж маємо нині, особливо в традиційних формах християнства, таке його обрядове заземлення, якого навіть не було в давніх релігіях Греції чи Риму. Прокручуються з року в рік одні й ті ж тисячолітньої давності обрядові форми, які вже сприймаються освіченим християнином не інакше як залишками язичництва в християнстві. Маємо невинувдане роздвоєння Церкви на мирян і клір при гіпертрофованій сакралізації останнього, якомусь лакейському благоговінні перед ним.

Відтак поява нових течій в християнстві є не якоюсь випадковістю, як зазначає у своєму прараграфі в нашій книзі Л.Филипович, а своєрідною реакцією на консерватизм традиційних його течій, виявом пошуків у тому ж християнстві того, що було в нього до нововведень Вселенських Соборів і Отців Церкви й що часто страждає далекою від Істини суб'єктивністю. Причин і мотивів іншого від традиційного сприйняття християнства є багато. Якщо богослов якоїсь конкретної конфесії це сприймає за ересь, то релігієзнавець в цьому вбачає, з одного боку, подальший розвиток конфесії, а з іншого – право кожного на свободу в релігії. А оскільки в громадянському суспільстві кожна людина є суверен, то ми допускаємо і по-своєму обстоюємо цю її суверенність і у сфері релігійного життя.

Зміст Українського Закону про свободу совісті, правові положення інших наших документів з питань релігійних свобод повністю відповідають міжнародним документам з права релігії на вільне функціонування в суспільстві, з права особи на вільний релігієвибір. Міжнародні експерти завжди відзначають високий демократизм нашого Закону. Як вже зазначалося вище, він насамперед гарантує суверенність особи в суспільстві, повноту її прав незалежно від її ставлення до релігії, від її світогляду і віровизнання. «*Ніхто* не може встановлювати обов'язкових переконань і релігії, сказано в ст.2 Закону. - Не допускається будь-яке примушування при визначенні громадянином свого ставлення до релігії, до сповідання або відмови від сповідання релігії...».

В цитованій статті Закону я виділив слово *ніхто*. Відтак особа є абсолютно незалежною у своєму світоглядвиборі, виборі релігії. Навіть держава не може, більше того – не має права офіційно не визнавати окремою особою, спільнотою її громадян вибрану релігієналежність, зрозуміло, якщо обрана релігійна організація не порушує у своїх зовнішніх виявах громадську безпеку і порядок, не посягає на життя, здоров'я і цивілізовану мораль, не обмежує права і свободи інших.

Тому дисонансом установці Закону «ніхто не може», як зазначалося вже вище, звучить його п'ята стаття, яка говорить про «відокремлення Церкви (релігійних організацій) від держави» і не відокремлює останню від Церкви, дає можливість їй втручатися в релігійне життя. Це подеколи ми й маємо, коли із-за особистих симпатій чи антипатій державного службовця, шляхом реєстрації чи не реєстрації відповідним державним органом виявляється прагнення втрутитися в релігієвибір громадян, яким Закон гарантує право на свободу мати, приймати і змінювати релігію або переконання за своїм вибором, відповідно до статті 2, «сповідувати або не сповідувати будь-яку релігію, або не сповідувати ніякої».

З цих обставин і маємо факти офіційного невизнання права на релігієвибір окремих громадян, абсолютизацію права лише на релігійність (і до того ж певної конфесійності). Особи, які є державними службовцями різних посадових рівнів, свою релігієналежність виявляють не як свій духовний інтим, а як один з обов'язків своєї державної служби, спонукаючи священнослужителів при цьому їх сприймати не як рядового парафіянина, а як світського владику, від якого залежить твоя суспільна функціональність. Відтак невідокремленість держави від Церкви створює простір для зловживань, правового волюнтаризму при реєстрації релігійних громад чи конфесійних спільнот, вирішенні питань релігійного буття.

Якщо й треба удосконалювати діючий Закон, то, на мою думку, не на шляхах подальшого зміцнення його ВІД, як цього прагнуть, а встановлення І, тобто має бути відокремлення *Церкви І держави*. Ось тоді наш Закон буде повністю демократичним. За нинішньої його редакції він утримує можливість вільних діянь держави на релігійних теренах.

Як відомо, підпис України стоїть під прийнятою Генеральною Асамблеєю ООН у грудні 1948 року «Загальною декларацією прав людини» Тому її положення є правовим документом і для нас. Декларація фіксує насамперед рівність всіх людей, а відтак закликає до життя в душі братерства. Відмінність між людьми, в тому числі і в їх релігійній належності, не дає підстав для позбавлення когось якихось прав і свобод (ст. 1 та 2).

Для нас в Україні важливими є статті 18 та 19 «Загальної декларації з прав людини», прийнятої Генеральною Асамблеєю ООН ще в 1948 році. Згідно цього міжнародного документу урівнюються в правах люди різних світоглядних орієнтацій, релігійних і нерелігійних, засвідчується право людини обирати не тільки релігію, а й атеїзм. Свободу релігії Декларація чітко розбудовує до свободи віросповідань, що передбачає «свободу міняти

свою релігію чи переконання”. Цим самим застерігається нав’язування якихось конфесійних поглядів, перетворення якоїсь релігії і її організації в державну. Декларація гарантує сповідування кожним своїх вірувань “як одноосібно, так і разом з іншими, публічно або приватно в ученні, богослужінні та здійсненні релігійних та ритуальних обрядів”. Ця стаття є гарантом права на вільне об’єднання одновірців у свої релігійні організації, створення ними своїх церков, а відтак обов’язку офіційного визнання їх державою.

Декларація не лише гарантує право на свободу переконання, пошук, одержання безперешкодне дотримання їх, а й право на вільне вираження своїх переконань та ідей, поширення інформації про них. І що важливо, “будь-якими засобами і незалежно від державних кордонів”. На останньому слід наголосити, а то часом, особливо з боку історичних церков, звучать докори на адресу держави, що вона повідкривала кордони і понавпускала в Україну різних місіонерів і сектантів. А між тим держава тут діє в нормах міжнародного права і порушувати його, як суб’єкт міжнародних відносин, не може. Відокремивши Церкву від себе, держава не повинна фаворизувати одну чи декілька конфесій, а до інших виявляти свою неприязнь. Тут вже справа за самими Церквами так налагодити духовну відпорність у своїх вірних, щоб вони сприймали іноконфесійну пропаганду як щось чуже, далеке від духовності українця. Живий приклад цього. Якщо в галичанському регіоні надто успішно організована конфесійна просвітницька робота традиційних Церков, то й маємо, що новотвори тут становлять лише 1% від загальної кількості релігійних організацій. Там, де її немає, зокрема у східних областях України, новотвори складають до 20%. То ж не держава має захищати історичні Церкви, а вони самі себе.

Своєю 26 статтею Декларація вимагає від освіти всебічного розвитку людини, сприяння взаєморозумінню, дружбі між народами і релігійними групами. Відтак тут маємо застереження від наявної нині в Україні конфесіоналізації (у нас – християнізації) освіти, бо ж це аж ніяк не сприяє порозумінню і толерантності, а тим більше – всебічному розвитку.

Документ чітко визначає ті мотиви, які можна застосувати при обмеженні релігійної діяльності. В цьому українські значною мірою співзвучні з ним. Ними є відсутність в умовах демократичного суспільства належного визнання й поваги прав і свобод інших, недотримання справедливих вимог моралі, нехтування нормами громадського порядку і прагненнями людей до загального добробуту. Шкода лише, що ці міжнародні правові норми свободи совісті, релігії та віровизнань не стали реаліями в багатьох країнах світу, що дехто і в нас прагне прийняти такі окремі положення в Законі “Про свободу совісті та релігійні організації”, які явно дисонують із чіткими й зрозумілими положеннями “Загальної Декларації прав людини” ООН.

Всі положення важливого документу ООН – Декларації з прав людини мають пряму правову силу й на українських теренах, а відтак вони мають враховуватися при формуванні і прийнятті українських законодавчих актів,

що стосуються прав людини. Це хотілося б наголосити особливо нині, коли ми спостерігаємо прагнення влади всупереч міжнародним й українським правовим нормам і здоровому глузду, всупереч Європейським нормам, до яких прагне ввійти Україна, клерикалізувати країну, Конституцією якої Церква відокремлена від держави. При цьому, в угоду саморекламі й сумнівному самоутвердженню, нехтується традиція цивілізованих країн, факт поліконфесійності й полісвітоглядності України, можливі інші думки. У світській державі не може бути державної чи офіційної релігії або Церкви. Нині ж маємо прагнення з використанням державних на те коштів знехтувати цим принципом. Та й певне це нині не на часі при всіх економічних тяготах країни, при наявному в ній поділі на Схід і Захід, протистоянні Церков і навіть релігій. Декларація чітко наголошує на тому, що всі люди народжуються рівними, що кожному належать рівні права, незалежно від раси, кольору шкіри, статі, мови, релігій та ін. То ж ті, хто творить державну Церкву чи релігію, в такий спосіб утверджує в країні нерівність, ділить людей за їх віросповіданням на державницьких і недержавницьких (а то й навіть антидержавницьких).

Найважливішими статтями, які стосуються сфери нашого зацікавлення, є 18 і 19 Декларації. Тут насамперед говориться про те, що кожна людина має право на свободу думки, свободу совісті. Відтак не є чимось антизаконним, якщо в суспільстві будуть люди, які не дотримуються релігійних поглядів (а таких у світі нині більше мільярда), будуть існувати об'єднання атеїстів. Нині в громадській думці України чомусь наявність в людей атеїстичних поглядів розглядається як якась крамола, навіть злочин. Дивним є те, що домінування таких і всілякі перешкоди релігійності в комуністичні роки розглядається нині як вияв злочину, а прагнення тепер клерикалізувати всі сфери суспільного життя (при цьому надто примітивно, на рівні середньовіччя), антизаконно просунути релігію в освіту й культуру постає чомусь як благо. Хоч при цьому мусимо констатувати, що в нинішньому нашому суспільстві, де релігійними постають понад 70% громадян, вияви аморальності не йдуть ні в які порівняння з наявністю таких в комуністичні часи. Проглядається така закономірність: чим більше суспільство стає релігійним, тим більше воно морально деградує.

Декларація проголошує право кожної людини не тільки на свій релігійсвибір, а й на її свободу в зміні своєї віросповідності, релігійного переконання. Чомусь останнє у нас викликає особливу тривогу. Наявне прагнення утвердити якусь моноконфесійність, зміну віросповідань подати навіть як злочин. При цьому не враховується те, що молодь не сприймає застарілі, архаїчні, сформовані десь півтора тисячі років тому форми богослужіння, прагне виступати активним учасником богослужбового дійства, хоче знати релігію, а не тільки бачити її у священничому виконанні, бажає його сприймати по-сучасному музично оформленим. Не враховується також і те, що сучасно мислячу віруючу людину цікавлять не стільки її есхатологічні, потойбічні перспективи, а питання «тут і тепер» - міцне

здоров'я, сімейне благополуччя, духовна самореалізація та ін. Ще одне. Основна парадигма християнства – вчення про своєрідну відплату при визначенні питань буття кожного в потойбіччі - розрахована на людей старшого віку. Молодь, якій ще далеко до межі життя, ці питання є нецікавими й неактуальними. Відтак зміна віросповідань, особливо тих, які несвідомо визначені батьками, постає як цілком природне явище. З цим не рахуються, особливо конфесійно заангажовані деякі журналісти й захмільовані релігієзнавці, вони прагнуть подати поліконфесійність як вияв якоїсь суспільної трагедії. А між тим це є ознакою того громадянського суспільства, яке розбудовує також і Україна, і в якому кожна людина є сувереном своєї долі. А оскільки сповідування релігії передбачає поєднання її вірних в певні спільноти, то Декларація гарантує «свободу сповідувати свою релігію чи переконання як одноосібно, так і разом з іншими, публічно або приватно в ученні, богослужінні та здійсненні релігійних та ритуальних обрядів». Отже, ніхто не має права забороняти тій чи іншій спільноті дотримуватися її традицією визначених обрядових форм. «Кожна людина має право на свободу переконань і вільне вираження їх».

Водночас певно що треба рахуватися з тим, що вже не одне покоління не є мешканцем села і нагадування їм селянських традицій, згадка про них постає вже як етнографізм, а не світоглядно виховний чинник. Тут варто згадати цікавий спомин главою УГКЦ Святославом Шевчуком його бесіди з одним молодим мирянином. Останній порівняв оздоблення богослужінь в Східних Церквах із етнографічними витворами, що експонуються в музеях. При цьому наголосив, що в музеї ходять не щодня, а принаймні раз-два на рік, бо ж інакше все те надоїсть. Сама згадка владикою цієї розмови засвідчує визнання ним необхідності змін культової практики, богослужбових храмових вистав, якщо Церква прагне вижити в умовах нинішнього секуляризованого світу.

Тут варто звернути увагу ще на один аспект християнської дійсності. Релігія християнства постає як релігія смерті, діяльної підготовки вірянина до життя в потойбіччі, життя як праведника після Божого суду. Тоді стає зрозумілим те, чому молодь в масі своїй ігнорує храмове життя, де її принижують гріхом і водночас радять жити смертю, а не радістю сьогодення. Зауниверний спів за упокій, а не за щасливе, діяльне життя на Землі, молодь не захоплює. Вона ногами протестує проти так зорієнтованого християнства, християнства, яке своїм змістом живе ще в перших століттях нашої ери, оповідями про християнське життя, з різними його виявами і чудесами, що подаються в християнських першоджерелах. Для самозбереження християнству треба переорієнтуватися на життя його вірянина тут і тепер, а не на його минуле, а чи ж фантазійно описане майбутнє, що наступить десь і колись.

В Декларації ООН про права людини наявне ще одне положення, яке чомусь при оцінках виявів релігійного життя залишається непоміченим. Це право на «свободу шукати, одержувати і поширювати інформацію та ідеї

будь-якими засобами і незалежно від державних кордонів». Наголосимо на цих останніх положеннях 19 статті Декларації: «будь-якими засобами» і «незалежно від державних кордонів». Відтак ті форми місіонерства, до яких вдаються протестантські і деякі нові релігійні течії (зокрема, відвідини свідками Єгови громадян на дому, поширення ними своїх видань, проведення протестантами різних молодіжних заходів, зустрічі мормонських місіонерів з молоддю тощо), не є антизаконними. Вони мають проснути традиційні конфесії від обмеження своєї євангелізаційної діяльності лише огорожено храму, до встановлення фіксованого членства вірних своєї парафії, а відтак і до постійної затурбованості щоденням своїх парафіян.

Часто ще можна почути докори державі: відкрили кордони, понапускали різних проповідників і т.п. А на якій підставі держава має їх закривати? Церква відокремлена від держави і остання не має вирішувати ваші проблеми з відсутності в храмах вірних, із навернення молоді. ООНівська декларація прав людини чітко забороняє це робити. Відтак традиційні Церкви мають вчитися жити за умов свободи віросповідань, самі створювати таку духовну екологію, яка захистить її вірних від місіонерства різних прийшлих місіонерів, проводити своє місіонерство, а не чекати, коли держава закриє кордони, заборонить всі, навіть не тільки нові, а й нетрадиційні конфесії, й цим нібито всіх зорієнтує у відкриті двері храмів. Якщо на цей час хтось не зайшов туди, то й потім не зайде. Бідую буде, якщо за цих обмежень, ця особа піде, як ми кажемо, «в трубу» на Майдані Незалежності, морально збочиться. Я тут пошлюся ще раз на досвід тернопільців. В них лише 11 громад нових релігійних течій з понад 1700. Це засвідчує вміння тернопільських священників працювати з вірними, бути з ними не лише в храмі, а й поза ним.

Декларація наголошує на необхідності спрямування освіти на всебічний розвиток людської особистості, на сприяння її «взаємопорозумінню, терпимості й дружбі між усіма народами, расовими й релігійними групами». Проте ця 26 стаття Декларації в Україні не знаходить свого повного виявлення. З волі В.Ющенка, а то його місцевих державних адміністрацій, всупереч Конституції і законам про свободу совісті й освіти до навчальних планів шкіл вводять уроки з християнської етики, не рахуючись при цьому з полісвітоглядною і поліконфесійною належністю батьків дітей, які тільки одні мають право, а не Президент, визначати те, будуть їх діти одержувати релігійну чи світську, ґрунтовану на підвалинах науки, а не міфів і різних тисячолітньої давності оповідей, освіту. Дітей, які не вивчають християнську етику, на той час відправляють в коридор чи кудись ще. Сам факт такого розділення, зрозуміло, формує міжконфесійну відчуженість і стовідсотково сумнівно, що робить дітей моральними, не упередженими. Не годинний урок із моралізаторським змістом, а сім'я, батьки, література, спосіб і умови суспільного життя й міжособистісних взаємин постають основними чинниками формування морально здорової людини. Для релігійного навчання і виховання конфесійні організації мають (і мають на це

право) належно організувати роботу своїх недільних шкіл, а не прагнути за допомогою держави лінивим від цього священослужителям збирати дітей. Вони мають налагодити написання і видрук підручної літератури для цих шкіл, виготовлення унаочнення тощо. Цього, наскільки знаємо, немає. В цьому активнішими є протестантські і неохристиянські конфесії, а так звані історичні Церкви хочуть без зусиль одержати собі аудиторію. Але це ж є явним виявом прозелітизму, який вони засуджують з наявності в інших, але не у себе. Згідно Конституції в країні має бути наявною рівність віросповідань. Держава не має права забезпечувати освітянський процес якійсь одній із офіційно зареєстрованих нею конфесій.

Декларація визначає ті обставини, на які можна посылатися при обмеженні релігійної діяльності. Ними є: необхідність забезпечення належного визнання й поваги прав і свобод інших; необхідність задоволення справедливих вимог моралі, громадського порядку й добробуту людей.

Загальна декларація прав людини ООН послужила тією засадичною основою, на якій опісля розроблялися й приймалися інші міжнародні документи з питань свободи релігії, зокрема «Декларація про права осіб, які належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин», «Європейська конвенція з прав людини», Рекомендація ПАРЄ «Релігія та демократія» та ін. Оскільки Україна є членом низки світових організацій, насамперед ООН, то цією Декларацією й іншими міжнародними правовими документам з релігійних питань слід керуватися при розробці відповідних статей Конституції, закону про свободу совісті та релігійних організацій, інших національних правових ухвал.