

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

РЕЛІГІЙНА СВОБОДА

СВОБОДА РЕЛІГІЇ І НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ – СВІТОВИЙ ДОСВІД ТА УКРАЇНСЬКІ ПРОБЛЕМИ

**Науковий щорічник
№ 6**

Київ - 2002

Релігійна свобода: свобода релігії і національна ідентичність -- світовий досвід та українські проблеми Науковий щорічник. За загальною редакцією д.філос.н. А.Колодного і к.філос.н. М.Бабія.– Київ, 2002.– 157 с.

До цього числа щорічника ввійшли статті, в яких висвітлюється співвідношення свободи релігії і національної ідентичності в його міжнародному і українському контекстах вирішення, розглядаються теоретичні проблеми екуменізму, свободи совісті, розкриваються актуальні проблеми державно-церковних відносин демократичної України.

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

Редакційна колегія щорічника "Релігійна свобода":

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

Редакційну підготовку випуску 2002 р. здійснили:

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

Рекомендовано до друку Вченою Радою Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України. (протокол № 17 від 15 жовтня 2002 р.).

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

З М І С Т

РОЗДІЛ I. НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ В УМОВАХ СВОБОДИ РЕЛІГІЇ

<i>Кардинал Каспер</i>	Свобода віросповідання та національно-культурна ідентичність.	с. 5
<i>Дьюрем К.</i>	Релігійна свобода і національна ідентичність: нотатки про американський досвід	с. 8
<i>Єленський В. Колодний А.</i>	Релігійна свобода і національна ідентичність: Україна. Національна церква як вияв національної ідентичності: український контекст	с. 14
<i>Здіорук С.</i>	Проблеми оптимізації релігійної свободи і національної ідентифікації в Україні.	с. 21
<i>Филипович Л.</i>	Українські візії релігійної свободи і національної ідентичності.	с. 26
<i>Кулагіна Г.</i>	Релігія в сучасній Україні: роль, функції, значення для особистісного розвитку людини.	с. 30
		с. 34

РОЗДІЛ II. ЕКУМЕНІЗМ І ПРОБЛЕМИ МІЖКОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИН

<i>Яроцький П. Беах В.</i>	Екуменізм: стан, проблеми сучасного розвитку. Evangelism and proselytism – religious liberty and challenge of ecumenism.	с. 37
<i>Пчелінцев А.</i>	Поняття “традиційна релігія” і “секта”: їх сутність і правомірність вживання.	с. 41
<i>Кирило, Митрополит. Мариневич М.</i>	Обставини нового часу: лібералізм, традиціоналізм і моральні цінності Європи, яка об’єднується. Релігійна свобода і прозелітизм: до проблеми співвідношення і визначення.	с. 48
<i>Павленко П.</i>	Утопія єдиного християнства і конвергенції в християнстві.	с. 50
<i>Шадрін В.</i>	Релігійне: підґрунтя і прояви.	с. 55
		с. 58
		с. 63

РОЗДІЛ III. СВОБОДА РЕЛІГІЙ ЯК ВИЯВ ДЕМОКРАТИЧНОСТІ КРАЇНИ

<i>Бабій М.</i>	Свобода совісті: православна, католицька, протестантська та ісламська інтерпретації.	с. 66
<i>Кралуок П.</i>	Принцип свободи совісті в контексті націогенезу й національної ідентифікації.	с. 71
<i>Горкуша О.</i>	Особистісна свобода і свобода релігії (проблема самоідентифікації)	с. 73
<i>Недзельський К.</i>	Суперечності релігійного життя та проблеми національної ідентифікації українського народу.	с. 79
<i>Рабинович С.</i>	Проблеми богословського обґрунтування всезагального права на релігійну свободу (на матеріалі соціальної доктрини католицизму)	с. 84

<i>Недавніа О.</i>	“Свобода в релігії” та потенціал християнських Церков у вихованні українців -- будівничих громадянського суспільства	с. 87
<i>Решетніков Ю.</i>	Правове регулювання діяльності релігійних організацій в Україні: стан і перспективи.	с. 92
<i>Свистунов С.</i>	Проблеми мусульмансько-християнського діалогу?	с. 97
<i>Канах О.</i>	Зіткнення ісламської та християнської цивілізацій: чи є воно?	с.101
<i>Матвєєв В.</i>	Релігійна свобода в іудаїзмі і проблема національної самоідентифікації євреїв.	с.103
<i>Бучма О.</i>	Проблеми суспільно-правового забезпечення релігійної свободи.	с.109
<i>Личковах В.</i>	Сакральне мистецтво сучасної України як естетичний вияв етнокультурної ідентичності в умовах становлення релігійної свободи.	с.111
<i>Бубенщиков В.</i>	Проблеми свободи віросповідання та етнічної ідентичності в полемічному творі Мелетія Смотрицького “Верифікація невинності...”.	с.117
<i>Недзельська Н.</i>	Жіноче начало в суспільних і релігійних процесах в історії України.	с.120

РОЗДІЛ IV. ЗАКОНОДАВЧЕ ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ СВОБОДИ СОВІСТІ В УКРАЇНІ

<i>Бондаренко В.</i>	Актуальні проблеми законодавчого забезпечення свободи совісті.	с.124
<i>Климов В.</i>	Основні тенденції сучасної трансформації правових засад вітчизняного законодавства стосовно свободи совісті та релігійних організацій як відображення нового місця релігії та церкви в українському соціумі.	с.130
<i>Коваленко Л.</i>	Засади державно-церковних стосунків в контексті становлення українського віросповідного законодавства.	с.137
<i>Новиченко М.</i>	Релігійна свобода як визначальний аспект розвитку релігійно-церковного комплексу в сучасній Україні.	с.141
<i>Ярмол Л.</i>	Механізм і стадії юридичного забезпечення свободи віросповідання людини в Україні.	с.144
<i>Любчик В.</i>	Захист прав національних і релігійних меншин у Конституції та законодавстві України.	с.148
<i>Шуба О.</i>	Національне законодавство України про свободу совісті та релігійні організації: проблеми оновлення	с.151
<i>Уткін О.</i>	Державно-церковна політика та її реалізація в збройних формуваннях на території України.	с.155

Розділ I

НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ В УМОВАХ СВОБОДИ РЕЛІГІЙ

Вальтер Каспер, кардинал*
(Апостольська Столиця)

СВОБОДА ВІРОСПОВІДАННЯ ТА НАЦІОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНА ІДЕНТИЧНІСТЬ

Офіційна Заява на конференції
“Свобода віросповідання та національна ідентичність”

Шановні Пані та Панове!

Перш за все хочу висловити свою щирю вдячність за те, що Ви запросили мене на цю конференцію і надали мені честь звернутися до Вас з короткою промовою. Хочу привітати Вас з нагоди конференції і, в першу чергу, висловити задоволення темою цієї конференції. Оскільки темою “Свобода віросповідання та національна ідентичність”, ви вибрали дуже актуальні питання, точніше кажучи, надзвичайно актуальні спірні питання, якими ми займалися в останні місяці, і якими займаємося і досі. Мова йде про суперечності щодо місця католицької церкви в деяких посткомуністичних країнах, до історично зумовленої національної ідентичності до яких належить християнство в своєму східному, перш за все, православному вираженні. Я хотів би зробити до цього лише декілька основних зауважень з погляду католицької церкви, з яких, надіюсь, можна буде у взаємній повазі зробити конкретні висновки проведеного діалогу.

1. Найперше, я хочу сказати, що католицька церква в останні десятиріччя знову і знову виражає свою високу повагу до православної церкви і до її культурного значення.¹ Папа Іван Павло II під час свого візиту в Україну і, недавно, в Болгарію особливо підкреслив значення православ'я для культури Східної Європи. Він увесь час говорив про те, що обидва слов'янські апостоли Кирило та Мефодій принесли християнство народам Східної Європи і одночасно формували їх культуру².

В нинішній ситуації, коли йдеться про те, що необхідно заново й глибше усвідомити християнське коріння європейської культури у Східній, так само як у Західній Європі, після не лише матеріального, а й духовного спустошення ворожим до релігії атеїстичним матеріалізмом³, католицька церква аж ніяк не зацікавлена в тому, щоб послабити національну культуру Східної Європи, яку перш за все сформувала православна церква; навпаки, католицька церква дуже зацікавлена в тому, щоб знову укріпити цю культуру, і для цього вона пропонує православній церкві свою співпрацю. Ми робимо це, не втручаючись у внутрішні справи православної церкви. Тому наші офіційні контакти обмежуються канонічними церквами, тобто визнаними всіма іншими православними церквами.

2. Основним та найважливішим елементом кожної християнської культури є визнання гідності людської особистості. Тому свідомість національної релігійно-культурної ідентичності включає усвідомлення основних прав свободи особистості, до яких, в першу чергу належить свобода віросповідання. Це найважливіший внесок, який зробило християнство в європейську культуру і в культуру людства, і який робитиме і в майбутньому⁴. Мученики, яких в останньому десятилітті було найбільше, є найкращим

* Глава Папської Ради у справах сприяння християнської єдності.

1. II Ватиканський Собор, Декрет про Католицькі Східні Церкви “*Orientalium Ecclesiarum*”, 1;5; Декрет про Єкуменізм “*Unitatis Redintegratio*”, 15-18; Папа Іван Павло II, Апостольський лист “*Orientalis Lumen*” (1965).

2. Перш за все Енцикліка Папи Івана Павла II “*Slavorum Apostoli*” (1985), Промова до Його Святості Патріарха Максима та членів Святого Синоду 24.05.2002р. Промова до митців, 24.05. 2002 р.

та найправдивішим свідченням християнської свободи.

Тоталітарна система 20 ст. брутально розтоптала гідність особистості та її свободу і найбільше зневажила свободу віросповідання, яка базується на гідності особи. І це просто щастя, що двадцяте століття закінчилось тим, що сьогодні в усіх країнах Східної Європи разом з політичною свободою конституційно визнана і гарантована свобода віросповідання. Я щасливий, що так сталося і у Вашій країні, яка після хрещення Русі в 988 р. стала однією з колисок християнської європейської культури.

Між тим, ми наражемося на нові проблеми та виклики. У все більш взаємопов'язаному світі культури та релігії все більше вступають у зв'язок одне з одним. Люди різних віросповідань та культур, християни, які належать до різних церков сьогодні дуже часто живуть поряд один з одним, двері в двері. Наш все більш глобалізований світ став одночасно плюралістичним світом, в якому стає все менше самотніх культур. У цій ситуації криється шанс, але й небезпека. Дехто побоюється “зіткнення культур та релігій”.

Цій смертельній загрози ми, як християни, мусимо протистояти усіма можливими засобами. Оскільки ми, як християни, маємо повагу до всіх релігійних переконань⁵. В ім'я Господа не можна ні вбивати людей, ні принижувати їх, ні дискримінувати, ні обмежувати їхніх людських та релігійних прав на свободу. В ім'я Господа можна тільки виступати за толерантність, мир та прощення. Тому сам Папа Іван Павло II знову і знову піднімає свій голос за миролюбне, більш, ніж просто толерантне, співіснування людей та релігій у взаємоповазі⁶.

Найважливішою передумовою миру в нашому все більш взаємопов'язаному світі є мир між релігіями і, не в останню чергу, мир між Церквами. Це можливо лише тоді, коли всі визнають свободу відправлення культу і уникатимуть будь-якого примусу та дискримінації у справах релігії. Визнання прав людини, особливо, свободи віросповідання, є сьогодні найважливішою передумовою миру кожного народу та між народами⁷.

3. Свобода - це велике слово; ним можна, як і всім у світі, зловжити. Свободу віросповідання можна також хибно тлумачити і зловживати нею. Іноді під цим розуміють зовсім різне. У сучасному тлумаченні свобода віросповідання відокремлюється від питання правди і розуміється в ліберальному, індивідуалістичному, релятивістському та індиференційному смислі. Проти такого розуміння чітко висловила католицька церква в 19 ст.⁸

II Ватиканський Собор у своїй заяві про свободу віросповідання заново прийняв думки дебатів; він підтримав справедливе прагнення сучасних ідей, але він розвинув власне, специфічно християнське розуміння свободи віросповідання, яке не є ні лібералістичним, ні лайцистським. Воно має дві опори: особиста і соціальна природа людини.

До особистої гідності людини належить свобода, яка її рухає і веде, людина не діє тоді під сліпим тиском, чи зовнішнім примусом. Між тим, свобода не означає будь-що; вона знаходить своє наповнення в пізнанні й визнанні правди.⁹ Визнання свободи віросповідання ні в якому разі не дало церкві права стверджувати, що лише її

3. “Slavorum Apostoli” 27.

4. II Ватиканський Собор, Конституція Пасторальна про “Церква в сьогоднішньому світі”, “Gaudium et Spes”, 3; 12-22. Пояснення про свободу віросповідання “Dignitatis humane”, 1.

5. II Ватиканський Собор. Пояснення про відношення церкви до нехристиянських релігій “Nostra aetate”, 1.

6. Папа Іван Павло II. Послання до Всесвітнього дня миру 1 січня 2002: “Нема миру без справедливості, нема справедливості без прощення”; промова в день молитви за мир в місті Асич 24 січня 2002 р.

7. “Dignitatis humane”, 15.

8. Папа Григорій XVI, енцикліка “Mirari vos” (1832); Папа Пій IX, енцикліка “Quanta cura” (1864) та “Immortale Dei” (1885); Папа Лев XIII, енцикліка “Libertas praestantissimum” (1888).

9. “Gaudium et Spes”, 16 f.

віросповідання правильне, і що їй доручено проповідувати всім людям правду Євангелії. Але правда може бути визнана лише тоді, коли є свобода; вона може торкатися лише совісті; правда висуває свої вимоги не інакше, як самою силою істини.¹⁰ Тому Церква рішуче притримується того, що віра, по своїй суті, є вільним актом; нікого не можна примусити вірити чи переконати засобами та методами, які не відповідають суті віри.¹¹

Оскільки людська особа по своїй природі є істотою соціальною, свобода віросповідання стосується не лише індивідуального відправлення культу, а й права публічно здійснювати віросповідання у релігійній спільноті.¹² Християнство з самого початку розуміли не як приватну релігію чи приватний релігійний гурток, а як громадську, публічну релігію. З іншого боку: якщо релігія запроваджується в життя суспільства, вона повинна підтримувати правильно зрозумілий суспільний устрій і охороняти громадський мир.¹³ З цим звертається Собор проти зловживання, яке може мати місце під приводом свободи віросповідання.¹⁴

Держава, зі свого боку, не має ніякої компетентності у справах релігій; вона не може і не має права втручатися у сферу релігії. В розумінні католицької церкви це ні в якому разі не означає визнати себе прибічником лайцистичної держави. Зовсім навпаки, так, як держава повинна гарантувати і підтримувати порядок свободи, повинна вона гарантувати свободу віросповідання і підтримувати вільне відправлення культу.¹⁵ Держава повинна, так би мовити, цікавитися релігією, тому що вона залежить від людських та суспільних цінностей, які сама вона не може гарантувати. Навпаки, християнські церкви завжди визнавали і поважали державу як незалежний авторитет¹⁶. Тут мова йде ні про державну церкву, ні про церковну державу, а про вільну церкву у вільній державі.

4. На основі цих загальних принципів можна дещо сказати на закінчення про відношення свободи віросповідання до національної ідентичності. З усього сказаного вище, надіюсь, стало зрозуміло, що якби свободу віросповідання, як її розуміє католицька церква згідно II Ватиканського собору, поставили в протиріччя до національної культурної та релігійної ідентичності це було б зловживанням і хибним її трактуванням. Повага, на яку може претендувати кожне релігійне переконання і релігійна спільнота, має гарантуватися також кожному іншому релігійному переконанню та релігійній спільноті. Право на власну свободу віросповідання не може тоді бути приводом для нетерпимого, зухвалого та агресивного ставлення до інших релігій та церков. Це стосується особливо історично зумовленого релігійного переконання більшості. Релігійній меншості повинна, звичайно, належати свобода віросповідання, і спосіб, у який поводить державу з меншістю є тестом, перевіркою стану свободи в державі; але це стосується і того, що релігійна меншість повинна поважати історично й культурно зумовлену релігійну більшість.

Собор робить навіть крок уперед і визнає, що за умови визнання і збереження права на вільне публічне відправлення культу для всіх громадян та всіх релігійних спільнот, беручи до уваги особливі історичні умови, в народі певної релігійної спільноти може бути висловлене спеціальне громадянське схвалення.¹⁷ Ми й сьогодні знаходимо

10. "Dignitatis humane", 1-3.

11. Там само. 9-12, СІС канон 748.

12. Там само. 4.

13. Поняття суспільного порядку може зловживатися і трактуватися хибно. Про це велася детальна дискусія на II Ватиканському Соборі, для того, щоб захистити від зловживання і уточнити це поняття. Його не можна розуміти хто як хоче, його потрібно розуміти як суспільне благо, як чесний, суспільний мир, суспільну мораль і справедливість. Втім, повинен бути визнаним якомога ширший простір миру. Не свобода, а її обмеження потребує оправдання. Пор. LThK Eränzugsbände Vat.II, Том 3 (1967) 729.

14. Там само. 7.

15. Там само. 6.

16. Мт. 22,21; Рим. 13,1; "Dignitatis humane", 11.

17. "Dignitatis humane", 6.

це в такій класичній демократичній країні, як Англія, де англіканська церква визнана як “державна церква”, не зашкоджуючи цим сьогодні свободі віросповідання католицької церкви чи добрим екуменічним відносинам між англіканською та католицькою церквами.

Комісія “Про Русія” висловила у 1992 р. за те, що в православних країнах Східної Європи в однаковій мірі повинно бути зрівноважене право на свободу віросповідання для католицької церкви та її права на вільне відправлення культу з визнанням традиційної ролі православної церкви в цих країнах.¹⁸

Цей принцип, як і раніше, має силу, і тому не важко буде узгодити на основі цих принципів конкретні правила для взаємних відносин. Католицька церква готова до цього. Але цю готовність ми зможемо реалізувати, звичайно, лише тоді, коли і православні церкви будуть готові до розмови. Уникнення розмови не вирішує проблеми, а лише загострює. Таку ситуацію не можна залишати в світі та у Східній Європі. Примирення між свободою віросповідання та національною культурною і релігійною ідентичністю є, на нашу думку, можливим, і воно потрібне для прагнення миру.

Дорога до цього веде через відкритий, чесний та конструктивний діалог з метою відновити повну єдність між розділеними церквами, так, як це було ще в 988 р. При цьому йдеться про єдність, яка “не є ні поглинанням, ні злиттям, а зустріччю в правді і в любові”.¹⁹ Завдяки зближенню і, нарешті, єднанню церков найкраще служитиме й національна і культурна ідентичність.

Я дякую Вам за Вашу співпрацю в цьому великому завданні і дякую за увагу.

Коул Дьюрэм* (Прово, США)

РЕЛИГИОЗНАЯ СВОБОДА И НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ: ЗАМЕТКИ ОБ АМЕРИКАНСКОМ ОПЫТЕ

Америка родилась в Европе. Но Атлантический переход и неожиданная встреча с новым континентом переплели ткань европейского наследства в ходе построения новой нации. Раскроем значение одного аспекта "морской перемены": роль религиозной свободы в становлении американской национальной идентичности. На самом деле это обширная и запутанная тема, которая буквально заполняет библиотеки в Соединенных Штатах. Все, что я надеюсь осуществить здесь, это - предоставить несколько замечаний по американскому опыту, проследив появление религиозной свободы как фундаментального права человека и очертить путь, по которому религиозная свобода, а не сама религия стала источником национальной идентичности.

1. Религиозное основание “государства”.

Описания основания Америки почти всегда сводится к религии. Есть доля правды в циничной карикатуре, которую я часто привожу в материалах моего курса по церкви и государству. Два странника стоят на палубе корабля, и один говорит другому: "Религиозная свобода - моя ближайшая цель, но мой долгосрочный план - заполучить настоящее состояние". Иными словами, часто имелась экономическая подоплека в во внешне религиозной мотивации эмиграции и колонизации. В то же время есть что-то существенно ложное в учебниках, увязавших в чрезмерном уважении к отделению церкви и государства в учебном заведении, которые интегрируют историю основания государства таким образом, что роль, сыгранная религией, игнорируется или преуменьшается. История отцов-пилигримов и коммун, которые они строили, глубоко

18. Папська комісія “Про Русія”: “Основні принципи та практичні норми для координування євангелізаційної діяльності і зобов’язання католицьких церков в Росії і в інших країнах Спільноти Незалежних Держав” (1 червня 1992).

19. “Slavorum Apostoli”, 27.

* Професор Бігам Янгського університету.

религиозная. Они были не просто “скитальцами в чужой земле”, во что пытаются заставить поверить будущее поколение учебники. (По мнению автора статьи, очищение исторического сознания от якобы устаревших и окостеневших концепций исторического развития носит негативный характер).

Ошибочно полагать, что все британские колонии, выросшие вдоль американского побережья, были одинаковыми. Они были примерно равны европейским странам по своим размерам и каждая развивала свою собственную культуру и национальную идентичность. Верно, что сурова печать протестантизма, известного как пуританизм, сыграла ключевую роль в колонизации фактически всех британских колоний. В особенности, решающую роль это сыграло в северных штатах Новой Англии. Ко времени Революции 75% американцев выросли в семьях, поддерживающих одну из форм пуританства. Большинство остальных имело корни в соответствующих традициях европейского кальвинизма. Тем не менее, характер религиозных групп в каждой из колоний придавал каждому из зарождающихся штатов различно культурное содержание.

Штат на Заливе (имеется в виду штат Массачусетс - *прим. перев.*), колонизированный в 1630 году, с самого начала был пуританской колонией, которая рассматривала себя в терминах библейского образа "города на холме". Эта группа до сих пор не рассматривает себя "отдельно" от Англиканской церкви. Говорят, что Францис Хиггинсон, один из основателей этой группы, воскликнул, когда корабль с его партией на борту проплывал Лэндз Энд (Край Земли): "Мы не отправляемся в Новую Англию как сепаратисты от Англиканской церкви, хотя мы не можем не отделиться от коррупции в ней: но мы отправляемся осуществлять позитивную часть церковной реформации и проповедовать Евангелие в Америке". Колония на Заливе управлялась религиозной элитой, которая несомненно не отличалась своей толерантностью и потому о ней можно сказать мало хорошего. "Толерантность", писал Джон Коттон, один из ведущих священнослужителей, - "сделала мир атихристианским". Энн Хатчинсон была изгнана из Массачусетса за поддержку антиномической ереси (первого массового социального движения в Новой Англии, которое выступило прогив пуританской ортодоксии. Энн Хатчинсон вместе с Роджером Уильямсом стала основателем колонии Род-Айленд. О Р. Уильямсе и Род-Айленд см. ниже - *прим. перев.*). Она позже была убита индейцами в 1643 году, после нескольких лет странствий вдоль границ Новой Англии. Баптисты, квакеры и меннониты также подвергались различного рода преследованиям. От налогоплательщиков в Массачусетсе требовали поддерживать "способного, ортодоксального и эрудированного священнослужителя", что породило немалый страх у верующих, не являющихся конгрегационалистами, но несших на себе **свое** собственное клеймо ортодоксальности. Неудивительно, что штат Массачусетс был последним штатом, отказавшимся от своей государственной церкви, и не провозгласил отделение церкви от государства на протяжении 40 лет после ратификации Конституции и образования Соединенных Штатов.

Колония Массачусетс была достаточно широко мыслящей, чтобы ассимилировать первых отцов-пилигримов, колонизировавших в 1620 году Плимут. Это была сепаратистская группа, отражающая более набожную часть Реформации. Однако Роджер Уильямс, один из святых-покровителей религиозной свободы в Америке, оказался вынужденным покинуть Массачусетс в 1636 году из-за разногласия с руководителями колонии в вопросах доктрины (Роджер Уильямс - священник, известный богослов. Он прибыл на континент в 1631 году; его пророчили в пасторы Бостона - столицы Массачусетса. Религиозный диссидент, выступивший против руководителей колонии - бостонского магистрата, который проводил политику принудительного религиозного однообразия. Защитник интересов местного населения. Родоначальник движения в защиту свободы совести. Многократно изгонялся и преследовался - *прим. перев.*). Он взял небольшую группу своих последователей и основал то, что известно сейчас как Род-Айленд (а в то время - колония южнее Нового Плимута, первоначально называлась Провиденс. Среди основателей Р. Уильямс и Энн Хатчинсон. Это первое английское владение, где официально была провозглашена свобода совести и поддерживалась веротерпимость. - *прим. перев.*). Со дня основания Род-Айленд был убежищем для

религиозных диссидентов. В этой колонии было создано несколько плодотворных документов по религиозной свободе, и здесь была гарантирована полная религиозная свобода для всех со времени первой колониальной Хартии в 1663 году. Историк Перри Миллер пришел к выводу о том, что, частично по причине небольшого размера колонии и заметного радикального отклонения ее правительства от пуританской политической теории, Уильямс и его колония "оказали небольшое или вообще не оказали непосредственного влияния на теоретиков Революции и Конституции, которые пытались из совершенно иных интеллектуальных источников". В некотором смысле Уильямс был открыт позже как покровитель традиции религиозной свободы, которая выросла на самостоятельном основании.

В южных штатах, где господствовал принцип рабовладельческого равного раздела земли, преобладал англиканский истеблишмент. Возможно, у Вирджинии был наиболее нетерпимый истеблишмент, что способствовало миграции в островные области Северной и Южной Каролины. Борьба за I разрушение англиканизма (т.е., отделение англиканской церкви от государства - прим. перев.) была связана с антибританскими настроениями революции и обеспечила Джефферсону и Мэдисону право претендовать на имя апостолов религиозной свободы в Америке. Эта борьба завершилась джефферсоновским Биллем Религиозной Свободы, принятом в 1785 году.

Мэриленд первоначально был колонизирован согласно хартии, дарованной лорду Балтимору, которая истолковывалась таким образом, чтобы обеспечивать убежище для его римо-католических религиозных собратьев. Однако, ко времени Революции Мэриленд эволюционировал в штат, который был непревзойденным в своей враждебности к католикам. В 1704 году законодательная ассамблея запретила публичные отправления Мессы и на протяжении 18-го столетия на "папистов" были наложены налоги.

Подобно Род-Айленду Пенсильвания была колонизирована преследуемой группой меньшинства, квакерами. Уильям Пенн, по имени которого назван штат, твердо подчеркивал важность религиозной свободы. "Мы должны дать свободу, о которой просим",- писал он. - Мы не можем фальшивить в наших принципах. У нас не должно быть ни одного, кто страдал бы за какое бы то ни было инакомыслие". Соответственно Пенсильвания распространила основную гражданскую свободу на иудеев и римо-католиков. Она также осудила и запретила принудительную финансовую поддержку религии, рассматривая ее как часть свободы совести. Пенсильвания не допускала "ругательств, выпивок, игр в карты, инсценировок и петушиных боев", так как все это имело тенденцию к тому, чтобы "возбуждать у людей грубость, жестокость ... и безрелигиозность", а подобная "дикость и слабость людей вызывает негодование Бога". В Пенсильвании, как и повсюду, религиозная свобода никогда не понималась как санкционированное свободомыслие. Делавэр по существу был ответвлением Пенсильвании и придерживался существенным образом того же подхода.

У штата Нью-Джерси никогда не было никакой правящей элиты, он был прибежищем для беженцев от узкого консерватизма Новой Англии. В продолжение всей колониальной эпохи у Нью-Джерси было весьма разнородное, хотя и преимущественно протестантское, население. Первоначальные владельцы, лорд Джон Беркли и сэр Джордж Картерст, учредили в 1664 году систему государственного управления, которую они называли "уступками" (концессиями), среди которых была гарантия религиозной свободы всем, "кто фактически не нарушает гражданского мира в провинции".

Нью-Йорк был таким же, как другие средние штаты, в том смысле, что их географическое расположение способствовало целям коммерции и доступа к глубинке, что привело к раннему появлению разнородного населения. В нем было значительное немецкое и датское население вдобавок к британскому. Англикане насчитывали не более 10% населения. Нью-Йорк в дальнейшем стал еще более разнообразным отчасти потому, что он контролировался датчанами. Конституция штата 1777 г. уже провозгласила принципы религиозной свободы и отделила Англиканскую церковь от государства.

Вкратце, у каждой из колоний была своя собственная особая история церковно-

государственных отношений, в большой степени зависящая от религиозных истоков поселенцев. Характер миграции как из Европы, так и внутри колоний повсюду способствовал развитию плюрализации религиозной ситуации, хотя протестантское преобладание было очевидным. Традиция разделения церкви и государства, установленная сначала в Род-Айленде, постепенно распространилась на другие колонии, но этот процесс оказался не завершенным вплоть до 19-го столетия. Федеральное конституционное запрещение законов "относительно учреждения религии" первоначально воспринималось как запрет на федеральное вмешательство в оставшиеся государственные церкви в штатах и как запрещение на учреждение общенациональной церкви; это, очевидно, не налагало запрет учреждения на уровне штатов. Частью того, что делало жизнь в каждой из колоний отличающейся друг от друга, были именно уникальные и меняющиеся подходы, которые они принимали по церковно-государственным вопросам.

II. Возникновение религиозной свободы как ядра национальной идентичности

На протяжении большей части человеческой истории считалось, что религиозное единство было жизненно важным для единства нации. На религиозных раскольников смотрели соответственно как на угрозу минимальному единству, необходимому для выживания нации. Опыт религиозных войн вследствие Реформации (как внутри страны, так и среди стран) еще больше усилил страхи в отношении того, что религия могла быть опасным источником политической нестабильности. Традиционная государственная церковь рассматривалась как крайне необходимая опора нравственности граждан, как стабилизатор общественного порядка, как источник легитимности режима и как носитель общей культуры нации. В таком видении мира религиозные различия представлялись угрозой существующему порядку и казалось совершенно разумным мобилизовать государственную машину к попытке устранить угрозу. Религиозное инакомыслие рассматривалось государством как признак по меньшей мере нелояльности и, возможно, предательства.

Этот способ видения мира наглядно представлен в жизни штата на заливе - Массачусетс, где преследуемые верующие, покинувшие Европу ради большей свободы в отправлении религиозных обрядов, вскоре перешли к нападению на инаковерцев и религиозных диссидентов, таких, как Анна Хатчисон и Роджер Уильямс. Но по мере того, как развертывалась колониальная история и быстро увеличивался диапазон религиозных верующих, прибывших в Соединенные Штаты, чтобы избежать даже еще большего преследования в Европе, становилось все труднее и труднее сохранять режим нетерпимости в качестве практической политики. Граница продвижения поселенцев в США была весьма протяженной и было просто слишком легко переместиться куда-нибудь еще тем, кто верил по-иному. Более того, слишком очевидным стало лицемерное провозглашения религиозной свободы для своих собственных верований, но недозволенности ее для других.

Политическая теория постепенно изменялась к тому, чтобы приспособливаться к этим новым реальностям. К концу 17-го столетия философ Джон Локк, который среди многих своих свершений оказал помощь в создании проекта конституции для штата Каролина, указал на иной образ мышления относительно движущих сил в религии и политике. В отрывке, преданном забвению в конце его знаменитого "Письма о толерантности", Локк выдвинул следующие тезисы.

Итак, если церковь, которая находится по вопросам религии в согласии с государем, пользуется важнейшей поддержкой любого гражданского правительства, и это происходит ни по какой иной причине, как было уже показано, кроме как по причине доброты государя и благосклонности к ней законов, то **насколько большей будет безопасность правительства, где все добропорядочные подданные, к какой бы церкви они ни принадлежали, не подвергаясь различению по причине религии, пользуясь одинаковой склонностью государя и одинаковыми привилегиями законов, станут общей опорой для него и защитой;** и где не будет страха перед суровостью законов ни у кого, кроме тех, кто действительно вредит соседям и нарушает

гражданский мир!

Утверждение Локка в этом отрывке сводилось к тому, что толерантность и уважение имели бы совершенно обратный эффект, далекий от дестабилизации режима. В контексте плюралистического общества режим, уважающий различающиеся убеждения, завоеует поддержку тех, кого он уважает. Результатом станет гораздо большую стабильность, чем та, которая может быть достигнута за счет благосклонности к доминирующей группе. Идея состоит в том, что группы меньшинств будут настолько благодарны за это уважение, что вместо того, чтобы становиться центрами разлада и потенциальной социальной дезинтеграции, они будут глубоко чувствовать себя обязанными быть лояльными по отношению к режиму. Это обеспечивает гораздо большую социальную стабильность, чем та, которую можно извлечь из усиления гегемонии более могущественных элементов в обществе. Эта пронизательность заложила основы понимания религиозной свободы в частности и для плюрализма вообще в современных обществах.

Американский колониальный опыт обеспечил достаточное подтверждение правильности этой пронизательности, чтобы включить ее в одну из аксиом американской политической жизни. Что касается Род-Айленда, то нет оснований заявлять, что религиозная свобода подвергла опасности его общество, хотя сам Род-Айленд иногда и недооценивался из-за сильного баптистского представительства в его населении и сравнительного невежества баптистских непрофессиональных проповедников, а также в силу иных экономических проблем в колонии. Тем более, опыт в сильных средних колониях, от Вирджинии до Нью-Йорка, подтвердил, что устойчивое государственное устройство могло процветать без государственной церкви и что действительно беженцы от наиболее деспотических режимов за границей или в других колониях, становились наиболее лояльными гражданами штата.

Не все штаты абсорбировали положение Локка ко времени революции и оформления Конституции. Как отмечалось выше, Массачусетс не отделял свою церковь до 1830 года. Хотя многие штаты продолжали допускать уместность сохранения общественной поддержки религии как до революции, так и после нее, ощущение того, что свободу совести следует защищать, было широко распространено и пустило уже корни. Отсутствие явно сформулированной защиты свободы совести во время дебатов при ратификации Конституции зачастую критикуется как недостаток самой Конституции и поэтому неудивительно, что Билль о Правах перечисляет религиозную свободу в качестве своей первой свободы. Таким образом, неудивительно, что вместо учреждения какой-либо религии как обязательной Основатели нашего государства учредили религиозную свободу.

Вполне законно сказать, что через два столетия со времени принятия Конституции Соединенных Штатов, религиозная свобода представляется стержневым элементом американской национальной идентичности. В 40-ых годах Верховный Суд США смог вынести решение о том, что как свободное осуществление права на исповедание религии, так и отсутствие учреждения религии были неотъемлемой частью регламентированной свободы, допускаемой 14-ой Поправкой к Конституции США, и что, соответственно, эти принципы были обязывающими для штатов. Аргументация Верховного Суда по поводу того, намеревались ли первые основатели применять клаузулу относительно учреждения (обязательной религии – Ред.) к штатам, была неясной, но как суть национального опыта, она согласовывалась с доминирующими исходными положениями о важности разделения церкви и государства как оплота религиозной свободы. В Национальном гимне США говорится о "стране свободных", а важнейшей составляющей этой свободы является религиозная свобода. Трудно сослаться на речь, посвященную Дню Независимости (4 июля), которая не вспоминала бы религиозную свободу среди ключевых черт американского общества. У религиозной свободы всегда был высокий приоритет для американцев, когда они действовали ради защиты международных прав человека.

Демонстрация важности религиозной свободы в национальном сознании относится к недавнему опыту в связи с Актом о восстановлении религиозной свободы

(Religious Freedom Restoration Act - RFRA). Когда Верховный Суд США сузил в 1990 г. свое толкование пределов защиты свободного вероисповедания, вынося решение о том, что любой нейтральный и общий закон мог бы превысить религиозную свободу, собралась чрезвычайно широкая коалиция, представляющая поистине все сферы американского общества, чтобы потребовать и гарантировать по существу единодушное утверждение Акта о восстановлении религиозной свободы в 1993 г. Тот акт подвергся бойкоту прошлым летом на основании недостатка относящейся к Конгрессу силы и коалиция RFRA отыскивает сейчас альтернативные подходы к обеспечению усиленной защиты религиозной свободы. Соль этого рассказа в том, чтобы подчеркнуть, что Локк был прав не только в том, что мыслил религиозную свободу как способную обеспечить фундамент стабильного общества, фундамент куда более устойчивый, чем тот, который обеспечивается государственной церковью, но, кроме того, его проницательность предлагает новую возможность для национально-государственного строительства в современную эпоху. Там, где в прошлом национальные религии служили как связующее вещество в определении национальной идентичности, в современном мире религиозная *свобода* может обеспечить траекторию, вокруг которой может быть построена национальная идентичность. Таким образом, сила документа Конституция Германии от 1949 г. является траекторией национальной идентичности, которая вытесняет прошлое. Новая Испанская Конституция с ее одновременным признанием испанской истории и ее приверженностью религиозной свободе для всех сдвинула Испанию в аналогичном направлении. Европейская Конвенция по защите прав человека и основных свобод предоставляет аналогичный объединяющий принцип европейской идентичности. Как свободное передвижение труда и общая мобильность общества продолжают вносить вклад во взаимодействие обществ и людей, так и религиозная свобода сама не только может, но и служит ключевым элементом идентичности любого справедливого общества.

III. Добродетельное разделение церкви и государства

Нужно привести одну заключительную деталь в отношении американского опыта религиозной свободы. В Европе американский опыт всегда видится аномальным как по причине степени плюрализации в американском обществе, так и по причине строгости, с которой принцип разделения церкви и государства осуществляется в Соединенных Штатах. Я хочу сделать два замечания по поводу такого восприятия.

Во-первых, если плюрализация была аргументом против уместности американских моделей в прошлые годы, то увеличивающаяся плюрализация общества в Европе, особенно в главных урбанизированных зонах, наводит на мысль о том, что американские модели могут оказаться уместными во всевозрастающей степени. Волны иммиграции, свободное передвижение труда и множество иных факторов повсюду плюрализируют городские центры. Моя мысль заключается здесь не настолько в том, что мы нуждаемся во всеобщей гармонизации церковно-государственных отношений повсюду, а скорее в том, что есть ценность в коллективном рассуждении об общих проблемах охраны религиозных прав во все более усложняющемся и взаимозависимом мире и что произвольное отрицание необходимости вдумчивого рассуждения по этим вопросам просто потому, что это является зарубежным, больше не несет в себе смысла. Я являюсь твердым представителем убеждения в том, что мы нуждаемся в возросшем двустороннем взаимодействии между Европой и Соединенными Штатами по трудным вопросам религиозной свободы. Я верю, что Организация по Безопасности и Сотрудничеству в Европе (Хельсинский процесс) может обеспечить важный контекст для постановки и глобализации рассуждений по вопросам религиозной свободы.

Во-вторых, и, это возможно более существенно, жизненно важно понимать основное различие между принципом разделения в том виде, в каком он осуществлялся в Европе и Америке. Вполне справедливо сказать, что по большей части политическое побуждение к разделению церкви и государства исходило в Европе главным образом от антиклерикальных источников. Как результат, побуждение к разделению церкви и государства почти всегда воспринималось в Европе как враждебное по отношению к

религії, в особенности організованої релігії. В Соединенних Штатах картина намого різноманітніша. Немає ніякого сумніву в тому, що по крайній мірі деякі захисники принципу розділення церкви і держави погоджувалися з антиклерикальними європейцями по приводу того, що не слід дозволити релігії стати занадто могутньою. Безумовно, Джефферсон був обеспокоєний цим ризиком, коли вимагав "стіну розділення" між церквою і державою і немало тих хто вірить, що слід уникати всякого посягання на принцип розділення з-за ризику, що це призводить до домінування релігії більшості.

Тем не менше те, що залишається важливим в американському досвіді, так це те, що "антиклерикальне" крило сепаратистів зовсім не настільки значуще, як інше крило, асоційоване в американському свідомості з Роджером Уільямсом - засновником Род-Айленда. Головною метою політики розділення Уільямса була захист церкви від корупції і витончених спокус світу. По думці Уільямса, коли люди продилювали брешу в огорожу або стіну розділення між садом церкви і пустелею світу, Бог завжди руйнував саму стіну, видаляв підсвічники і перетворював Свій сад в пустелю. Як описав це Джеймс Рейхлі, для Уільямса стіна розділення була в тому, щоб ізолювати сад церкви від пустели мирських справ - суттєво інше намір, ніж те, яке Томас Джефферсон пізніше висловив той же метафорою.

Говорячи по-іншому, питання про нестворення церкви в Соединенних Штатах має набагато більше загального з тим, що європейці розуміють під правом церкви на автономію в своїх внутрішніх справах. Тревога по приводу надмірної релігійної влади зрівноважується таким чином в американському національному свідомості турботою про те, щоб гарантувати повну автономію релігійних інститутів. В результаті можна говорити про "доброжелателі" розділення церкви і держави в Америці. Іншими словами, головною метою розділення є не стримати релігію, а звільнити її: звільнити її як від прямого державного втручання і надлишкового тягару з боку контролюючих органів, але і від більш витончених перегибів в релігійній політиці, які завжди ймовірні, коли релігія стає занадто залежною від щедрості держави. Ці тривоги не є тільки американськими: вони є такими тривогами, які привели Швецію до того, щоб вибрати відокремлення своєї церкви від держави після багатьох століть, і які привели церкви во багатьох інших країнах до необхідності зайнятися захистом своєї автономії.

В.Сленський* (Київ, Україна)

РЕЛІГІЙНА СВОБОДА І НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ: УКРАЇНА

I.

Передбачення, згідно з якими релігія ще наприкінці ХХ ст. мала б стати цілком маргінальним явищем, а релігійні символи і мислення втратити не лише суспільне, але й особистісне значення, не справилися. Релігія не тільки інтегрує спільноти, але й лишається інтегратором індивідуальності, робить людське буття фінально осмисленим, конституює його моральну архітектуру, дозволяє "перевищити біологічну даність" (Т.Лукман), ритуалізує оптимізм, підтримує віру в перемогу надії над страхом (Б. Малиновський).

Не справилися також прогнози щодо залишення релігією публічної арени внаслідок процесів модернізації, урбанізації, індустріалізації та інформатизації. Суспільно-політичний і культурний розвиток другої половини ХХ ст. не дозволяє говорити про остаточне зміщення релігії у приватну сферу, вона виявляє достатню життєвість на політичній і громадській сцені, в мобілізації великих людських спільнот,

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

збереженні старих і наданні нових ідентичностей цим спільнотам.

З іншого боку, міркування, що нібито зв'язки особи зі спільністю, яку ми називаємо нацією, у глобалізованому світі слабштимуть, також не справджуються. Кінець прогнозованого кінця “єри націоналізму” навіть не маячить на виднокраї (за словами Дж.Армстронга), націоналізм натомість лишається однією з найбільш універсальних легітимізуючих цінностей модерності.

Насправді ж в сучасному світі зовсім небагато осіб, які б не відчували своєї належності ані до жодної релігії, ані до жодної нації. Ця належність лишається дуже важливою складовою особистісної ідентичності мільярдів мешканців планети.

Водночас, в умовах глобалізації нації і релігії вже не існують у цілковитій ізоляції, вони дедалі більшою мірою функціонують в режимі зростаючої множинності виборів. Зв'язок з вірою, “землею і кров'ю” батьків втратив свій фатальний характер. В найширшому контексті ареал, чий культури питомі іудео-християнській традиції, стає свідком поступового - звісно, не лінійного й не всеохоплюючого руху - від Церкви національної до Церкви вільного вибору, в якій не народжуються, але до якої приєднуються внаслідок власного рішення. Наприкінці ХХ ст. суспільства цього ареалу можуть по-різному визначати межі релігійної свободи, але більше не здатні заперечувати її цінність.

II.

Впродовж другої половини 90-х рр. минулого століття релігійна свобода в Україні кристалізується як практично єдина свобода, дотримання якої є цілком реальним (що не спростовує наявності її порушень), а не великою мірою декларативним. Це стає особливо очевидним у контексті употужнення авторитарних тенденцій в керівництві різними галузями державно-суспільного розвитку, серйозного і масштабного наступу на свободу слова, інші свободи й права громадян України. Україна отримує серйозні зауваження з боку спостерігачів Ради Європи щодо недотримання зобов'язань, взятих нею при вступі до цієї міжнародної організації.

Водночас додержання Україною гарантованих Конституцією релігійних свобод отримує відносно непогану оцінку. Оглядаючи стан релігійної свободи в Україні, західні оглядачі вказують на змагання між церквами за майно й будівлі, яке не може не позначитися на загальній ситуації [Див.: *Juviler Peter. Current Threats to Religions Freedom: Former and Current Communist Countries// Religion and Human Rights in International and Cjmparative Perspective (ed. P/Dunchin & D.Shriver) – Vol.1 – N.–Y., 1998.- P.267.*], а також на лімітацію діяльності іноземних проповідників згідно з доповненням до Закону “Про свободу совісті та релігійні організації” від 23 грудня 1993 р. [Див.: *Howard L.Biddulph. Religions Liberty and Ukrainian State Nationalism versus Equal Protection // Brigham Young Review.– №2.– 1995.-P.345-346.*]. У доповіді Держдепартаменту США “Про релігійну свободу: фокус на християнах” відзначається, що українська Конституція й законодавство забезпечують відокремлення церкви й Держави і дозволяють релігійним організаціям встановлювати місця богослужінь і навчання духовенства. Підкреслюється, що уряд поважає ці права на практиці. Критику стану релігійної свободи в Україні тут зосереджено навколо двох проблем: обмеження, які накладаються на діяльність іноземних релігійних проповідників законом, і обмеження, які накладаються на них місцевими органами влади [Див.: *Report on Religions Freedom: Focus on Christians. – Ukraine//http://www.state.gov/www/global/hu...ts/970722_relig_rpt_Christian.html*].

У першій щорічній доповіді Держдепартаменту США з релігійної свободи, підготовленому на виконання положень Міжнародного акту про релігійну свободу 1998 р., також вказується, що український уряд в цілому поважає релігійні свободи на практиці (виняток при цьому становлять лише деякі нетрадиційні релігії, які відчують труднощі з реєстрацією, купівлею майна або орендою нерухомості). Зазначається, що приклади, коли б релігійним організаціям постійно відмовляли в реєстрації, невідомі. Однак підкреслюється, що деяким новітнім релігіям відмовляють в реєстрації на регіональному рівні і труднощі з реєстрацією відбуваються через бюрократичні зволікання. Також йдеться про тиск, який чинять православні церкви в центральному,

східному й південному регіоні та Греко-Католицька – в західному, на місцеві власті для блокування процесу легалізації новітніх релігій [U.S. Department of State Annual Report on International Religious Freedom for 1999: Ukraine Released by the Bureau for Democracy, Human Rights, and Labor. – Washington, DC, September 9, 1999].

У третьому щорічному звіті Держдепартаменту США серед чинників, які здатні загрожувати релігійній свободі в Україні, названо спроби християн встановити хрести неподалік від місць іудейських та ісламських поховань. [2001 Annual Report on International Religious Freedom: Ukraine / Released by the Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor U.S. Department of State, October 26, 2001 // http://www.uscirf.gov/dos01Pages/irf_ukraine.php3].

Очевидно досягнення відносно пристойних стандартів у сфері релігійної свободи в Україні є наслідком взаємодії відразу декількох чинників, серед яких не так просто виокремити головний. Як вже доводилося вище, релігійно-суспільний розвиток посткомуністичних країн є дуже великою мірою відтворенням типів релігійних культур, які формувалися впродовж тривалого історичного періоду і різною мірою були піддані руйнуванню з боку комуністичних режимів. Український тип релігійної культури (хоча, можливо, коректніше говорити про типи) є загалом достатньо толерантним до іновіріців.

В цьому контексті слід ще вказати на відносну слабкість українського націоналізму і відсутність в ньому жорсткої конфесійної ідентифікації, що серйозно підриває можливості встановлення релігійної монополії. Український національний міф значно меншою мірою пов'язаний з релігією; коли йдеться про українця, це зовсім не означає тієї релігійної визначеності як тоді, коли ми говоримо про “сукупного” серба, поляка, грузина або хорвата. Конкретно-історичні обставини формування української нації вимагали від українських інтелектуалів-патріотів якщо не усвідомленої, то, принаймні, підсвідомої нівеляції церковного чинника. Як доводить Р.Шпорлюк, “український проект” постав великою мірою з наміру Галичини, яка вирішила “не бути Польщею” і зуміла подолати москвофільство, стати частиною великої української нації. Цей намір означав набуття більших культурних ресурсів яких не вистачало збіднілим і соціально приниженим русинам, перспективу стати членами більшої, ніж поляки нації, але й, водночас, союз з православними проти католиків. Водночас це означало свідоме абстрагування від релігійних відмінностей: не випадково М.Грушевський попереджав 1906 р. українців від повторення долі саме сербів і хорватів – двох народів, які постали на єдиному етнічному фундаменті, але різнилися релігійно [Див.: Грушевський Михайло. Галичина і Україна (З біжучої хвилі) // Літературно-науковий вісник. – Львів. – 1906. – Том. XXXVI. Річник IX. Книжка XII. За грудень. – С.494].

Далі ми, поза сумнівом, маємо взяти до уваги конфесійну конфігурацію країни. Присутність на ній відразу кількох центрів сили, які взаємодіють в режимі конкуренції, не дозволяє жодному з них домінувати в загальноукраїнському масштабі і дискримінувати релігійні меншини. Унітарність Української держави не убезпечує від особливого регіонального статусу однієї з “Церков більшості”, але не спричинюється до специфічних “тернопільського” чи “херсонського” законодавств. (Як це є в Росії, де наприкінці 1990-х законодавчі положення в сфері свободи совісті майже третини суб'єктів РФ суперечили федеральній Конституції).

Насамкінець, релігійна свобода впродовж 1990-х рр. суттєво не загрожувала центральним владним структурам у тій мірі, в якій їй може загрожувати свобода слова або зборів. У кожному разі, влада не вдавалася до масованих акцій з обмеження релігійної свободи.

Але, з іншого боку, як законодавча, так і виконавча влада в Україні не вдавалися і до масштабного наступу на релігійні меншини, який (наступ), отримав би певну підтримку в суспільстві, хоча і викликав би негативний міжнародний резонанс.

III.

Принциповим, однак, лишається питання про те, наскільки незворотними є досягнення посткомуністичної України в сфері релігійних прав людини і релігійних свобод. Коул Дьюрем, виокремлює чотири передумови, необхідних для існування й розвитку релігійної свободи. Це, насамперед, мінімальний плюралізм. Дотоді, поки в

суспільстві відсутні принаймні елементи релігійного плюралізму, питання про релігійну свободу є практично безпідставними. Суспільство може сприймати носіїв “інших”, не мажоритарних релігійних поглядів як інородні елементи і лишатися однорідним, таким, котре не розглядає проблему свободи для меншості як соціальну проблему. І лише тоді, коли різниця в світоглядах починає сприйматися серйозно, як неминуча даність, виникає проблема релігійної свободи.

Іншою передумовою існування релігійної свободи Коул Дьюрем вважає економічну стабільність. Щоправда він припускає, що за певних історичних, соціально-політичних обставин ця передумова не є конче важливою. Але, безперечно, незадоволення елементарних економічних потреб і зuboжіння населення вимагає від нього зосередження на цих питаннях набагато більшою мірою, ніж релігійній свободі. При цьому економічна криза унеможливорює стабільність будь-якого політичного режиму, а відтак, лишає його можливостей надати необхідні гарантії релігійної свободи.

Наступна передумова стосується політичної легітимності того чи іншого режиму. Слабкі режими схильні до експлуатації панівної релігії (а відтак, – релігійні меншини ризикують бути дискримінованими), або ж можуть розглядати релігійну інституцію, що має потужний суспільний потенціал як загрозу власному пануванню. В кожному разі релігійна свобода виглядає zagrożеною. До того ж, брак політичної легітимності ставить під серйозний сумнів стабільність режиму, створює загрозу виникнення екстремальних ситуацій, що також негативно позначається на стані релігійної свободи.

Нарешті, остання передумова існування релігійної свободи стосується бажання однієї релігійної спільноти (як правило, релігії більшості) співіснувати з іншими релігійними групами в толерантному режимі. Така спрямованість до толерантного співіснування в переважній більшості випадків постає не як іманентна даність, а радше як результат доволі тривалої еволюції, розвитку богослов'я і релігійної культури [Див.: *W. Cole Durham, Jr. Perspectives on Religions Liberty: A Comparative Framework // Religions Human Rights in Global Perspective. Legal Perspectives. – P.12-15*].

Як бачимо, жодна з перелічених передумов сама по собі, взята окремо, не гарантує релігійної свободи в скільки-небудь помітному наближенні. Економічна стабільність в деяких країнах, наприклад, Перської затоки, де відсутній релігійний плюралізм, не тільки не забезпечує, але й дозволяє тут режимам увічнювати стан несвободи. Політичні паттерни здійснення і підкріплення владних інституцій в цьому регіоні планети також не дозволяють говорити про недостатню легітимність панівних тут режимів. Вона має досить надійне коріння в ісламі, історії країни, відданості монархії тощо. Між тим, саме цей регіон належить до групи країн, де релігійні свободи нехтуються особливо брутально.

З іншого боку, бажання релігійної спільноти співіснувати з носіями інших вірувань виявляється не достатнім для утвердження релігійної свободи, якщо режим вбачає в релігії наявність загроз утримання ним всієї повноти влади (як, наприклад, у Китаї). Так само, зрозуміло, як і реальний релігійний плюралізм, якщо він існує тільки на рівні присутності в певних політичних кордонах якоїсь кількості релігійних спільнот, тільки цим фактом не створює умови для розвитку релігійної свободи.

Отже, навіть як передумови для висхідного існування релігійної свободи перелічені чинники повинні функціонувати в динамічній взаємодоповнюваності.

IV.

Зрозуміло, що навіть абстрагувавшись від політичних і правових проблем України, нерозвиненості громадянського суспільства тощо, стверджувати, що в країні наявні всі перелічені передумови релігійної свободи, було б некоректним. В країні відсутня і економічна, і політична стабільність, а гострота конфліктів на релігійному ґрунті хоча дуже часто й перебільшується, але, в кожному разі, розвитку релігійної свободи не сприяє.

Поруч із вже згаданим політичним спротивом релігійній свободі існує і її концептуальне заперечення. В інтегрованому вигляді обґрунтування цього заперечення виглядає таким чином. Віра не повинна бути прохолодною, вона палка, вона не знає

сумнівів у свої правоті і не знає меж, їй “всього світу замало”. Носій віри не може байдуже спостерігати, як гинуть не просвітлені правдою люди, як вони наполягають на своїх помилкових переконаннях і, що зовсім нестерпно – прагнуть поширити їх, збити на манівці тих, хто дотепер простував до спасіння. Ця хвиля, чиї витoki слід шукати в спротиві процесам глобалізації й уніфікації, в розгубленості перед складністю сучасного світу, становить дійсно серйозну загрозу для прав і свобод людини.

Навіть українське релігійне різноманіття, яке дійсно створює мінімально необхідні передумови для розвитку релігійної свободи – це ще не релігійний плюралізм в тому сенсі, як його розуміють соціологи. Плюралізм – це визнання багатоманітності всіма її складовими (або хоча б переважною більшістю) і встановлення ними певних умов мирного співіснування. Цього в релігійному житті України все ще не досягнуто; далеко не всі його суб'єкти визнають реальність конфесійної конфігурації країни і демонструють виразні домінуючі тенденції.

V.

Після падіння “залізного занавісу” Центрально-Східна Європа стає об'єктом посиленої уваги з боку закордонних релігійних місій, чия присутність досягає кульмінації в середині 1990-х рр. Конкуренція з боку добре фінансованих, мобілізованих і досвідчених місіонерських структур викликало серйозну тривогу з боку ієрархів і кліриків традиційних Церков регіону. Вони почали дедалі голосніше висловлювати занепокоєність можливою втратою власних вірних, зміною культурного обличчя своїх суспільств і руйнуванням їхньої ідентичності. Ситуація релігійної свободи і вільного поширення ідей та переконань, у тому числі і в сфері релігії, поставило Церкви і релігійні общини Центрально-Східної Європи перед необхідністю брати участь у вільному змаганні релігійних традицій. Послабленість традиційних Церков регіону, відсутність у них досвіду функціонування в умовах політичного, культурного і релігійного плюралізму спровокувала низку інцидентів і створило напругу в регіоні. Церковна ієрархія починає апелювати до державної влади з вимогою обмежити присутність іноземних місіонерів і новітніх релігійних рухів та їхню свободу на території відповідних країн, а також свободу релігійного виразу для членів створених іноземцями громад. На Всеправославній конференції уповноважених Православних церков і святих митрополій з тем сект й псевдорелігій в Фівах (Греція) восени 1998 р. була навіть висунута пропозиція щодо “повного захисту антиеретичної діяльності Церкви з боку закону”; підкреслювалося, що не лише активність “псевдорелігій”, але й деякі їхні терміни – “карма”, “перевтілення” – “псувають хриstopодібне лице людини, плямують кожну моральну цінність й загрожують громадським та демократичним засадам”. Фактично прагнення витіснення конкурентів постає одним з найчільніших напрямків соціальної діяльності Церков. Про це постійно йдеться у виступах, статтях, інтерв'ю православних ієрархів. Православні ієрархи безпосередньо звертаються до урядових структур, громадської думки з проханням захистити їх від іноземних місіонерів та новітніх релігійних рухів. [Див. наприклад: *Українська ментальність передусім православна // Урядовий кур'єр.- 27 травня 1995 р.; Митрополит Київський й всея України Владимир. "Речь идет о купле и продаже душ украинцев" // Киевские ведомости - 20 сентября 1995 г. та ін.].*

Православні ієрархи стверджують, що “ціль усіх цих західних місіонерів полягає в тому, що вони хочуть змінити духовний етнофонд України. Тобто, замість православної духовності в Україні насадити отаку зовнішню, не тільки віру, але і зовнішнє християнське життя. І тоді майбутнє покоління, яке прийде за нами – буде протестантське.” [Виступ Блаженішого митрополита Філарета у Київському Будинку вчителя 6 жовтня 1994]

“Православні прохають захисту від тоталітарності цих західних сект, які беруть нахабством, купують ефір і наших людей, “ – стверджує митрополит Київський і всієї України Володимир (Сабодан) [Митрополит Владимир: *период испытаний – период гонений // Регион. – 8 февраля 1997].*

Вимоги подібного роду висувалися православними ієрархами під час зустрічей релігійних лідерів із Президентом України Л.Кравчуком (червень 1994 р.) та Л.Кучмою

(липень 1994 р., березень 1996 р.) а також із Головою Верховної Ради України О.Морозом (грудень 1994 р.) та ін.

2 квітня 1999 р. голова Верховної Ради України О.Ткаченко, який взяв участь у 13-му засіданні Міжпарламентської Асамблеї країн СНД у Санкт-Петербурзі, відповідаючи на запитання “Інтерфаксу”, сказав буквально таке: “У християнстві є православна, католицька і греко-католицька церкви; інше є наносним, тим, що губить православ’я, яке несе моральність і милосердя... Не повинно такого бути, щоб на території наших держав сьогодні понад 50 сектантських організацій проводили свої шабаші” [Сообщение Интерфакс от 2 апреля 1999 г].

Громадсько-політичні угруповання, причому діаметрально протилежних спрямувань, також дуже рішуче налаштовані на витіснення новітніх для України іноземних місіонерів. Так, провід об’єднання “Державна самостійність України” вимагає від Верховної Ради “законодавчо обмежити на території нашої Батьківщини місіонерську діяльність та заборонити релігійні організації, центри яких розташовані за межами України. Єдиним винятком повинно стати мусульманство – релігія репресованого кримсько-татарського народу...” [“Про свободу віросповідання в контексті державних інтересів України”. Заява ДСУ // Нескорена нація. – 1996. – №6].

Регіональні цивілізації ґрунтовані на релігійних цінностях, - йдеться в статті лідера українських комуністів [Симоненко П. Комуністи про церкву та її роль у житті сучасної України // Голос України. - 26 травня 1999 р.], підґрунтям духовності східнослов’янських народів є “канонічне православ’я”; протиборство Заходу й Сходу на зламі 80-90-х років повернулося до своєї за давньої форми – протистояння православ’я й католицизму; католицький Захід тотально ворожий православному геокультурному просторові; ціна входження до Європи – відмова від православ’я, національної самобутності і рідної мови; “католицька загроза... - пряма загроза самому існуванню наших народів”.

Занепокоєння можливою втратою ідентичності призводить до прямого заперечення релігійної свободи. “...Поява принципу свободи совісті, – пише протоієрей Димитрій Сидор, – свідчення не якогось прогресу, а того, що в теперішньому світі релігія цілеспрямовано з “загальної справи” перетворюється ніби в “приватну справу” людини, а реально – істинна релігія урівнюється в правах з усім псевдо-релігійним збродом” [Сидор Димитрій, протоієрей. Православна Церква і нова Українська держава. Історичні здобутки, сьогоденні реалії та політичні міфи // Регіональні студії. Науковий збірник. – Ужгород, 2001. – С.72.].

VI.

Між тим, ситуація напруги між релігійною свободою, яка передбачає беззастережне право на зміну релігії та правом на збереження власної ідентичності, важливою складовою якої релігія дуже часто постає, дійсно існує. Однак ідентичність не є чимось увічненим і незмінним. Її формування постає з виокремлення особи або спільноти з більш широкого докільця, розрізнення її від значущих для власного функціонування “інших” та самовизначення, ґрунтованого на відчутті внутрішньої єдності з подібними собі за значущими характеристиками [Вважається, що поняття “ідентифікація” вперше було запроваджено до наукового обігу З. Фрейдом в 1921 р. в есе “Психологія мас та аналіз Я”, а всебічний і послідовний розвиток концепт ідентичності отримав у праці Е.Еріксона “Проникнення і відповідальність” - Erikson E. *Insight and Responsibility*. – N.Y., 1964.].

Ідентичність – це претензія на те, чим особа чи спільнота себе вважає і ця претензія може відрізнитися від якихось об’єктивно чи суб’єктивно (в очах інших осіб чи колективів) притаманних їм характеристик. Дж. Бреслауер, зокрема, наводить такий приклад: людина може просто не знати про своє єврейське походження, або заперечувати його, хоча за законом рабинату він вважатиметься саме євреєм [Див.: George W. Breslauer *Identities In Transition: An Introduction // Identities in Transition: Eastern Europe and Russia After the Collapse of Communism*, edited by Victoria E. Bonnell. University of California Press/University of California International and Area Studies Digital Collection, Edited Volume №93. – P. 2.].

Суб'єктивний чинник у формуванні національної ідентичності взагалі є дуже значним. Декотрі дослідники навіть вважають його вирішальним [*“Існування нації, - підкреслював Е.Ренан, - це щоденний плебісцит.” – Див.: Ренан Е. Що таке нація?*].

Якщо погодитися, що ідентичність – це “цінності, категорії, символи, знаки і світогляди, конструйовані людьми для усвідомлення і визначення ними свого місця у світі” (за визначенням В.Боннел), то можна припустити, що не тільки особа, але й колектив щось додає до вже існуючих нових значень і час від часу переглядає старі. Поза сумнівом, серед “старих” є такі, що належать до сутнісної серцевини особистісного чи колективного “Я”, такі, котрі від цього “Я” невідокремні, бо формувалися разом із ним. У рамках цієї статті ми не дискутуватимемо з приводу того, наскільки належить усвідомлення православної або католицької східного обряду (чи іншого віровизнання) до серцевини української ідентичності. (Визнаємо лише, що таке усвідомлення не виглядає цілковито периферійним: кількість тих, хто вважає себе православними, до прикладу, перевищує, згідно з результатами багатьох досліджень, кількість тих, хто вважає себе віруючим. І це, крім очевидної номінальності таких православних, означає також, що православність лишається важливим когерентним чинником.)

Але в даному випадку суттєвішим є питання: чи дійсно релігійна свобода руйнує сутнісну серцевину колективного “Я”? А, якщо так, то в який спосіб цього можна уникнути?

По суті справи, питання про співвідношення релігійної свободи і національної та релігійної ідентичності не могло бути важливим до ХХ ст. Християнська місія до того ніколи не була пропонуванням вільного вибору -релігійний вибір дуже й дуже великої кількості народів не був ані усвідомленим, ані добровільним. Він часто був результатом колонізації, війн та геополітичної експансії. Світові потуги, які намагались закріпити свій вплив у різних куточках планети, водночас з військовим і фінансовим тиском змінювали релігійний ландшафт підкорених територій. “У багатьох випадках замість християнського місіонерства людям нав'язували християнство без жодного зв'язку з їхньою культурою”, - констатує православний митрополит Пергамський Іван (Зізіулас) [*Иоанн (Зизиулас), митрополит Пергамский. Православная Церковь и третье тысячелетие // Русская мысль. – 2000. – №4343.*].

Отже, полюс напруги існує не між релігійною свободою і національною (культурною, релігійною) ідентичністю, а між релігійною свободою і способом її реалізації. Очевидно, що релігійний вибір, який не пропонується, а нав'язується силою, визивно суперечить релігійній свободі за визначенням. Ця очевидність зафіксована і в екуменічних документах: “Ми поважаємо право всіх християн переходити в іншу конфесію, але це ніколи не повинно відбуватися під тиском або через маніпулювання” [*Обґрунтування рекомендації до дії // Примирення. Україна в Граці . – Львів, 1999. – С.91.*], - підкреслюється у прикінцевому документі Другої Європейської Екуменічної Асамблеї в Граці (1997 р.)

Видається, що свобода – настільки, наскільки вона є свободою, не може бути інструментом руйнації культур, радше – їхнього збагачення і актуалізації. Елемент деструкції перетворює свободу на її протилежність.

Природно, що держава, як продукт колективної угоди членів суспільства, яких об'єднують певні цінності, що належать до числа особливо значущих для більшості його (суспільства) членів, зобов'язана піклуватися про захист цих цінностей. Але оборона власної духовної ідентичності, духовних складових української традиції (у нашому випадку), - мало б означати, видається, ефективну підтримку розвитку богословської науки, іконопису чи церковного співу, але не репресії держави стосовно новітніх і закордонних релігійних угруповань.

Природно також, що церкви, які внесли вирішальний внесок у формування культурного обличчя нації, пройшли з нею через століття випробувань і до яких належить більшість віруючих країни, реально не можуть не перебувати в особливому суспільно-культурному статусі. Навряд чи багато хто розцінює як тиск на власну совість той факт, що президенти України відвідують великодні відправи у київських православних і греко-католицькому храмі, а не, припустимо, лютеранській кірсі. Але

самі історичні церкви вже не можуть (точніше, - не мали б) вдаватися до репресивного державного апарату і вже не можуть (тут вже точно – не можуть) розраховувати на “службовий” (за словами М.Вебера) характер своєї проповіді [Див.: Вебер М. "Церкви" і "секти" у Північній Америці // Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. – К., Основи, 1998. – С. 388-390].

А.Колодний* (Київ, Україна)

НАЦІОНАЛЬНА ЦЕРКВА ЯК ВИЯВ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

Будучи присутньою в людській історії насамперед через її національний контекст, що підтверджує насамперед Біблія, релігія покликана формувати у представників певних етносів осмислене уявлення про їх національну ідентичність, захищати її, бо ж ігнорування останньої веде до дезорієнтації особи в її суспільному бутті, а то й до суспільної нестабільності.

Національне відродження будь-якого етносу, як це засвідчує історія, не лише стимулює активізацію релігійної і суспільної діяльності різних конфесій на його національному ґрунті, а й зумовлює появу питання про національну релігію цієї соціальної спільноти, її інституалізацію. Актуалізація цього питання за нинішніх українських реалій зумовлена рядом факторів.

По-перше, політика гомогенізації українського народу щодо тих чи інших національно-релігійних ідей, яку проводять нині деякі представники творчої інтелігенції, спрямована на формування уявлення про християнство (в тій чи іншій його конфесійній визначеності) як єдиного носія національної самобутності та національних традицій. Саме тому й робиться спроба національно орієнтованих сил в Україні використати релігію як засіб духовного відродження українського етносу. При сприянні певних конфесій чи церков, оголошених національними, вони прагнуть здолати ті фактори, які протягом століть слугували денаціоналізації українців.

По-друге, проблема національної релігії постала ще й тому, що відродити всеціло українську культуру можна лише за умови включення до неї всіх складових духовності нашого етносу, в тому числі й тих, які тривалий час розглядалися як щось акультурне, чуже для нього. Це було у нас з релігією, яку всіляко прагнули вивести за сферу складових української культури.

Відтак розбудова Української державності, відродження занедбаної і всіляко гонимої української культури тісно пов'язані з реалізацією ідеї розбудови Української Національної Церкви. Оскільки в сучасному світі релігія має надто вагоме значення, то ані політичні чи економічні, ані духовні чи культурологічні проблеми не можуть бути вирішені позитивно і цивілізовано без її участі. Етноконфесійна специфіка релігії придає цим процесам особливого духовно-емоційного забарвлення, збагачуючи їх своїм колосальним історичним досвідом, усталеною віками традицією.

По-третє, лише наявність своїх релігійних інституцій дає можливість нації входити в різні міжнародні релігійні центри і виражати там інтереси своєї національної держави і водночас обороняти свій національний духовний простір від зовнішньої агресії на нього з боку чужоземних конфесій і церков. Але самостійні національні церковні інститути може мати лише незалежна держава. Ступінь їх розвитку, як це добре засвідчено в ряді праць українських релігієзнавців, є також ознакою цивілізованості нації та її держави, бо ж саме за цих умов релігійні інститути постають в ролі дієвого засобу входження нації у світове співтовариство.

По-четверте, в наш час політичні сили одіозного комуністичного стану змикаються з ортодоксальним обскурантизмом релігійних діячів Російського

* Заступник директора-керівник Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАНУ, президент Української Асоціації релігієзнавців, професор.

Православ'я, загрожуючи не лише демократії в Росії, а й суверенності будь-якого народу (в тому числі й українського), що не скорився й не хоче стати "під високу руку Москви". Україні слід звикати до цього і відповідно вести свою політику із стратегією максимально можливої інтеграції у світове співтовариство і щонайперше - в Європу. Особливу роль в цьому мають зіграти якраз власне Українські Церкви, включаючи православні – Київського Патріархату і Автокефальну та Греко-Католицьку, а також протестантські, які в своїй діяльності за цих умов мають чітко обстоювати свою організаційну відмежованість від Росії.

Релігійні ідеї, навіть маючи понадетнічний характер, що характерно зокрема для християнства, все одно реалізуються в національній формі, бо ж носії релігійності з необхідністю належать до певного етносу. Етноконфесійна специфіка релігії, яка формується через взаємодію її з етнічними чинниками, суттєво допомагає усвідомленню нацією саме своєї самоцінності й самодостатності.

Українська нація, розбудовуючи свою державність, відроджуючи свої поруйновані і вибудовуючи ще ненабуті національні структури, з необхідністю має відтворити всі неодмінні свої атрибути. Не останню роль серед них має зайняти Єдина Православна Помісна Церква. Саме тому вибори першого Президента незалежної України пройшли під гаслом: незалежній Державі – незалежну Церкву.

Проте становлення незалежних національних церков в Україні викликає неоднозначну оцінку, навіть занепокоєння, у деякого. Вбачається в цьому і порушення східнослов'янської православної єдності, і загроза перетворення (на зразок Росії) національної церкви в фактично державну, і можливе насильницьке навернення з часом до цієї церкви всіх українців, і обмеження релігійних свобод інших релігійних течій і церков, бо ж нібито цим ставляться в нерівний статус наявні в Україні спільноти інших конфесій.

Православна Церква України Московської юрисдикції, входячи складовою у структуру чітко національно визначеної Російської Патріархії, поширює думку про неблагодатність національних церков, що подеколи деким, на жаль, сприймається за істину. Відзначимо, що сама РПЦ при цьому за своєю природою і характером діяльності постає як суто національний, російський феномен, навіть певною мірою як державна церква Росії.

Визнаємо те, що релігії взагалі не існує. Це лише філософи і теологи дають узагальнююче її визначення і характеристику. Релігії поділяються на природні, національно-державні і світові. Але всі вони, функціонуючи в певному географічному, соціальному, побутовому та культурному середовищі, здобувають специфічне етнічне забарвлення, етнізуються. Так, немає православ'я взагалі. Догматично воно єдине, але у всьому іншому - національно самобутнє. Обстоюване Москвою так зване "руське православ'я" є по суті російським. Останнє було перейменоване на руське в сталінську добу, коли влада вирішила використати Московський Патріархат як засіб утвердження ідеї єдиної і неподільної Радянської держави, яка дещо почала розпадатися. З цією ж метою сталінськими спецслужбами в тридцятих роках було організовано "саморозпуск" Української Автокефальної Православної Церкви, а в 1946 році - "входження" українських греко-католиків в лоно нібито "матірної Руської Православної Церкви".

Поняття "національна церква" не вживалося в науковій літературі радянської доби. Владні комуністичні структури його навіть боялися, розглядаючи як можливий чинник формування свідомості національного сепаратизму. Але хоч це поняття нині й вживається як в наукових виданнях, так і в побутовому мовленні, проте чітке визначення його все ж важко десь знайти. Діячі українських церков частіше всього розкривають зміст поняття "національна церква" через функціональність таких церков у суспільній сфері. Так, митрополит Іларіон (Огієнко) відзначав, що "ідеологічна основа Української Православної Церкви - служити народові".

Сучасне піднесення національно-релігійних рухів зумовлює широке використання поняття "національна церква" в найрізноманітніших політичних і літературних жанрах. Одночасно це породжує певні складнощі, а нерідко – й відверті спекуляції, особливо в публіцистиці й політичних змаганнях громадських та й церковних діячів.

То ж для визначеності та ефективності аналізу конфесійно-церковного життя в Україні і його впливу на соціально-політичні, духовні й етнокультурні процеси української нації все ж необхідно прийняти певну дефініцію поняття "національна церква". Досліджуючи цю проблему разом із С.І.Здіоруком, ми насамперед прийшли до висновку, що вона має охопити принаймні сім визначальних параметрів свого буття - історичний, географічний, етнокультурний, політичний, лінгвістичний, демографічний та праксеологічний (Див.: Історія релігії в Україні. – К., 1999).

Відтак націоноальною церквою є церква будь-якої конфесії, яка (1) функціонує в певний історичний період й, (2) опираючись на певну національну традицію і набувши при цьому етноконфесійної специфіки, (3) сприяє поступові етнокультури, самосвідомості й державницького менталітету визначеної нації, (4) користується національною мовою як богослужбовою та (5) має значний рівень поширення серед населення певної країни чи території. Поняття "національна церква" фіксує інституалізоване й ієрархізоване певним чином об'єднання послідовників певної національної релігії, через яку вона виражає свою сакральну, етноінтегративну функціональність. Відтак в ролі національних церков виступають конфесійні об'єднання певного етносу, які, функціонуючи в певний часовий проміжок історії, опираючись на свою етноконфесійну традицію, використовуючи мову свого народу як богослужбову й маючи масове поширення серед населення певної країни чи території, сприяють розвитку етнокультури, національної самосвідомості й державності своєї нації, утвердженню її національної ідентичності.

Формування і функціонування національних церков в наш час не має нічого спільного з якоюсь конфесійно-церковною автаркією чи релігійним шовінізмом, на що подеколи натякають церковні й світські політики, стверджуючи, що це приведе до обмеження свободи віровизнань. Ми живемо в такий історичний час, коли обстоювання ідеї "єдино справедливої віри", якоїсь вигаданої "канонічної території" зримо відходять в минуле, а поліконфесійність держав та націй, їх різноцерковність є об'єктивною реальністю, з чим слід рахуватися.

Велика кількість канонічно-правних джерел засвідчує неспроможність і облудливість різних упереджених заяв та виступів щодо права на конституювання Української Національної Церкви. "Національна" за умов давньої поліконфесійності українського етносу зовсім не означає, що на перспективу вона стане "єдиною" для всієї нації. Вона не є також аналогом національно-державної релігії (на кшталт Росії, Греції чи Грузії), хоч остання, природно, може формувати національну Церкву.

При цьому не слід ототожнювати поняття "національної церкви" і "церкви (чи конфесії) національної зорієнтованості". Нація в один і той же час може мати будь-яку іманентно можливу і необхідну їй кількість конфесій, які, інститууючись, об'єктивно сприяють її збереженню та поступові, але не всі вони постають як національні церкви.

При цьому національною в Україні постає не та церква, яка використовує у своїй назві щось від корінного етносу, функціонує на його рідній землі чи має порівняно тривалу тут історію. Якщо церква ігнорує в своїй діяльності національну мову корінного етносу, всеціло підпорядкована в ній зарубіжному центру, що нехтує наші національні інтереси, а то й працює проти української суверенності, то вона не є українською національною навіть за умови належності значної кількості її парафіян до українського етносу. Більше того, вона у своєму функціонуванні постає як церква центру своєї юрисдикції, зрештою – українофобською інституцією.

В наших нинішніх складних і важких умовах національного відродження в ролі національної постає та церква, яка несе національну ідею - незалежність країни, сприяє розвитку і збереженню нашої національної культури, зокрема української мови, репрезентує в різних релігійних центрах та інституціях, в т.ч. й в центрі своєї юрисдикції, нашу суверенну державу. Нині в Україні до національних релігійних об'єднань можна віднести лише Церкву Київського Патріархату, Автокефальну православну, Українську греко-католицьку, Українську лютеранську, а також рідновірські течії. Певну національну зорієнтованість виявляють в Україні окремі протестантські церкви, зокрема Церква Адвентистів сьомого дня, Християн віри

Євангельської, деякі інші.

Складною є проблема буття на українських теренах нових релігійних течій. В переважній більшості своїй вони не зорієнтовані на національну визначеність українців. Для них національний інтерес України практично не існує. Нехтуючи в своїй богослужбовій і видавничій діяльності державною мовою нашої країни, пропагуючи подеколи богомвизначеність якогось чужеземного народу чи країни, оспівуючи їх традиції чи навіть географічні простори, підпорядковуючись в своїй діяльності всеціло зарубіжним релігійним лідерам чи гуру, вони в такий спосіб працюють не на наш, український, а на чужий інтерес. І якихось зрушень до кращого в цьому немає. Хіба що в деяких нових конфесіях останнім часом з'явилися видання і періодика українською мовою. Почута мною декілька років одного з лідерів харизматів Генріха Мадави сентенція, що він переходить в богослужінні на українську мову, так і зависла в повітрі.

Певній консолідації національних меншин в Україні, розвитку національної самосвідомості членів різних неавтохтонних етносів служать їх національні релігійні течії, зокрема німецького - лютеранська церква, польського і чеського - католицька, грецького - греко-православна, єврейського - іудейська. Помітний вплив в житті деяких національних меншин в Україні має іслам. Це особливо стосується етносу-автохтона – кримських татар. Своя релігія допомагає єднанню караїмів і кримчаків. Активно працює на утвердження російської самосвідомості у своїх вірних (і не лише російської національності) Православна Церква Московського Патріархату.

Поняття "національна церква" не тотожне поняттю "державна церква". Якщо перша постає складовою духовно-культурного розвитку нації, то друга - складовою соціально-політичного процесу. Для цього їй не обов'язково мати чільну історію в контексті автохтонно-національного розвитку. Якщо в одній державі може бути декілька національних церков чи течій, то державною в країні водночас постає переважно одна церковна інституція.

Україна із-за своєї складної історії і поліконфесійності не може мати свою державну церкву, хоч на це й претендують деякі з у нас наявних. Але якщо таке прагнення в цьому УПЦ КП певною мірою можна виправдати (вона дійсно є національною церквою з далеко ще невикористаною глибокою традицією) і можна зрозуміти (тривала колоніальна залежність мінімізувала її захисні можливості в протистоянні з іншими релігійними течіями), то негласна підтримка з боку деяких державних інституцій різного рівня або вищих державних чиновників Православної церкви України Московської юрисдикції, яка схильна до ідеї нового праслов'янського єднання, явно не йде в руслі процесу суверенізації нашої країни.

Не можна також виправдати (і це є порушенням Закону про свободу совісті) надання державного статусу певним церквам на регіональному рівні. Так, одержують певну підтримку державних органів в західному регіоні греко-католики, а у східному і південному - Церква Московської юрисдикції.

Якщо говорити про національні церкви, то їх інституалізація в країні має богословське, канонічне, етнічне та правове обґрунтування. Розглянемо їх коротко.

1. Богословське обґрунтування. Інколи можна чути застереження, що християнство - це вселенське, космополітичне явище, а тому надання йому національних рис - не виправданий акт. За умов України такого роду судження, особливо заяви про єдине світове православ'я, мають явно українофобський підтекст. Вселенськість християнства, як це засвідчують Дії апостолів, не в тому, що Церква Ісуса Христа має "одну мову і слово одне", а в тому, що його вчення завдяки місії апостолів серед різних народів у формах їх етнічного самовияву стало надбанням всіх, незалежно від кордонів, і на "мові кожного народу" (Дії 2:11). А мова кожного народу - це не лише рідні слова, а й рідні обрядові дії. Останні, як і слова, постають в ролі символічних знаків "справ Божих".

2. Канонічне обґрунтування. 34-те правило Святих Апостолів говорить: "Єпископам будь-якого народу належить знати першого серед них і визнавати його за главу". Наголосимо: "будь-якого народу". Отже, для повноти свого буття кожному з народів необхідно мати свою національну церкву, а відтак і свого першого єпископа при загальній кількості - не менше трьох.

3. Етнічне обґрунтування. Кожна нація має право на задоволення своїх релігійних потреб відповідно до своєї традиції і своєю рідною мовою. В 1-му Посланні до коринтян зазначається, що від проповіді в церкві чужою мовою ніякої користі не буде. "В Церкві волю п'ять слів зрозумілих сказати, щоб і інших навчити, аніж десять тисяч слів чужою мовою!" (I Кор. 14:19). Всі з нині діючих в світі автокефальних і автономних православних церков пішли на проголошення своєї незалежності саме в контексті самостійного політичного й соціально-економічного розвитку своїх країн. Навіть Московська Церква виникла в 1448 р. в період формування Московської держави і російського етносу. Дивним є лише те, що ця Церква чомусь схвалює самочинний шлях постання своєї самостійності і водночас відмовляє в праві на це церквам інших народів, в т.ч. й українському.

4. Правове обґрунтування. Кожна національна спільнота, згідно Паризької хартії для нової Європи (1990 р.), інших міжнародних правових документів, має право на свою релігійну самобутність, вираження, збереження і розвиток своїх особливих традицій і звичаїв. Держава повинна створювати умови для такого розвитку. Але наші національні церкви - Українська православна і Греко-католицька - переслідувалися і закривалися в роки царизму й тоталітаризму. Відбувалася насильницька асиміляція українців в чужу для них церковну традицію. Тому відродження нашої релігійної самобутності, навіть шляхом прийняття певних державних рішень-сприянь в цьому контексті, цілком відповідає міжнародним правовим нормам. Відбувається виправлення допущеного раніше правового перекосу.

Вважаємо, що до тих пір, поки широкі маси українського народу не стануть свідомими своїх національних і державних інтересів і доки український народ не змінить своє економічне становище на краще, національні релігії і церкви України (а при цьому слід враховувати і ті руйнації у всьому, яких вони зазнали від соціалістичної влади) мають право на певне сприяння в своєму становленні і утвердженні з боку держави. Але це сприяння не повинне порушувати зафіксований Конституцією країни принцип рівності конфесій, свободи віросповідань.

Відзначимо принагідно, що процес формування національних церков в Україні аж ніскільки не порушує гуманістичний зміст принципів свободи совісті. По-перше, тому, що входження віруючих в якусь національну церкву не регламентується державою. По-друге, статус національної у нас можуть здобути церкви різних конфесійних визначеностей, які, згідно законів країни, не мають із-за цього якихось привілеїв і сприянь. По-третє, національні церкви формуються і функціонують скоріше на звичаєвому праві, а не складаються на основі силового поля якихось спеціальних правових актів, ухвалених державою. По-четверте, національна ідентичність є данністю природного порядку людського існування, а відтак національна церква як один з її виявів складається не на основі якихось силових чи правових рішень, а на основі національно-релігійної самосвідомості.

Проведене в травні 2001 року в Україні інтернет-опитування показало, що 39,9% респондентів висловилися за необхідність утворення Єдиної Помісної Православної Церкви і лише 19,6% не бачуть потреби в об'єднанні Церков. Існує декілька схем молитовного поєднання церков. Проте аналіз історії релігії в Україні, а також нинішня релігійна ситуація дають підстави для висновку, що утворення об'єднаної національної церкви на підставі визнання винятковості якоїсь однієї релігійної спільноти і згуртування навколо неї інших християнських течій практично і теоретично неможливе.

Водночас об'єднання наявних конфесій на якихось паритетних началах також не може відбутися з багатьох причин: 1) жодна з християнських конфесій в Україні не є витоковою, оскільки Володимир Великий прийняв ще конфесійно не поділене християнство; 2) час існування кожної з християнських конфесій зовсім не співпадає з часом існування християнства в Україні; 3) поява тієї чи іншої християнської конфесії -- це не плід якоїсь суб'єктивної примхи, а відображення об'єктивного процесу історичного розвитку, тому й зникнення їх чи об'єднання можуть відбутися лише на такій же основі; 4) послідовники кожної конфесії сприймають її як єдино істинну національну релігію, тому це, а також сформована міжконфесійна упередженість, відкидають можливість

масового переходу послідовників однієї конфесії до іншої; 5) денаціоналізовані українці, а також росіяни та віруючі інших національностей сприймають як свою національно незорієнтовану УПЦ Московської юрисдикції, а тому загроза втрати серед них своїх послідовників перешкоджає останній повернутися до витокового Українського православ'я; 6) якщо греко-католицизм і український автокефалізм зберегли вірність Українському православному обряду й організаційним формам життя Володимирівського християнства, то УПЦ діє на основі оросіяненого православ'я і є українською не завдяки своїй суті, а відповідно до свого територіального розміщення; 7) непоступливість у визначенні ідентичності ідеї вселенського християнства, яке нібито прийняв Володимир Великий, служить перешкодою у віднайденні шляхів зближення християнських конфесій країни; 8) небажання керівництва християнських конфесій в Україні втратити свої позиції в організаційній структурі та відповідні привілеї й почесті.

Але це внутрішні чинники, які стають перешкодою процесу утворення єдиної національної християнської церкви в Україні. Є ще й зовнішні чинники і серед них насамперед протидія цьому процесу з боку Апостольської столиці й Московського та Константинопольського Патріархатів.

Відтак, як на нас, ідея об'єднання християнських церков України в одну церковну інституцію нині не на часі і навряд чи можливе в наступному. Як-то кажуть, де об'єднується дві, з'являється три. Держава, має сприяти тепер, з одного боку, забезпеченню насамперед толерантних відносин між традиційними церквами, визнанню ними права на існування в країні інших конфесій, церковних утворень, а з другого – включенню їх в різні види спільної соціальної діяльності, значимої для національного і духовного відродження, процесу українського державотворення. Утворення єдиної православної церкви України, а тим більше Української християнської церкви, якщо реально оцінювати ситуацію, стане можливим лише тоді, коли весь народ України буде зорієнтований на вибудову суверенної держави, прийматиме за своє процес національного відродження в ній, знехтує вірою в необхідність жити в повному підпорядкуванні зарубіжним релігійним центрам, ставитиме в основу своєї віри витокову суть християнства, а не його пізніші організаційні чи обрядові нашарування і форми.

Проведений вище аналіз природи національної церкви, проблем її становлення в українському контексті засвідчує те, що саме завдяки своїм зв'язкам з ідентичністю людини, структурами її спільнотного життя релігія надає цілісність і осмисленість нашій національній самосвідомості. Ігнорування останніх веде до роз'єднання людей, руйнації тих структур людського співжиття, через які і в яких формується ідентичність особи, до неукоріненості останньої в різних сферах суспільної ідентичності, однією з яких є національна церква.

С.Здіорук* (Київ, Україна)

ПРОБЛЕМИ ОПТИМІЗАЦІЇ РЕЛІГІЙНОЇ СВОБОДИ І НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИФІКАЦІЇ В УКРАЇНІ

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

Тому цілком закономірно, що в сучасних умовах функціонування Української

* Завідувач відділу політичних і гуманітарних досліджень Національного Інституту стратегічних досліджень, к.філос.н.

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

У сучасній науковій літературі поняття «національна церква» і «національна релігія» хоча і набули значного поширення, однак не мають якогось уніфікованого смислового наповнення. Вони вирізняються досить різноманітним спектром семантичних значень. Звернемо увагу на деякі з них. В країнах, де традиційно вкорінені національні релігії (синтоїзм – в Японії, конфуціанство та даосизм – у Китаї, іудаїзм – в Ізраїлі, індуїзм та джайнізм – в Індії) церкви відповідної конфесійної приналежності також є національними. Інколи поняття «національна церква» і «національна релігія» вживають як синоніми домінуючих у тому чи іншому регіоні релігійних напрямків, що за тривалий період історичного розвитку адаптувалися до місцевої культури й стали в подальшому фундаментом її поступу (католицизм – в Італії, православ'я – в Болгарії, іслам – в Туреччині, Ірані, Саудівській Аравії тощо). З точки зору православної еkleзіології, національними називають переважну більшість помісних православних церков. У політико-правовому аспекті вищенаведені концепти часто фігурують як аналоги найбільш прийнятної для певної нації духовної ідеології, яку конкретна держава залучає до арсеналу засобів розв'язання стратегічно важливих завдань. Власне, на основі такого розуміння постав давній принцип: окрема нація (в європейському розумінні як нація-держава) – окрема Церква.

В деяких відомих випадках поняття «національна церква» абсорбує в себе й поняття «державна церква». До речі, таке розуміння живе й нині та навіть взяте “на озброєння” окремими сучасними популяризаторами ідеї фундації національних церковних структур в Україні. Але ось тут і постає питання: чи відповідає таке бачення перспектив розвитку релігійної ситуації в Україні реаліям сьогодення?

Наскільки перекоонує історичний досвід попередніх століть, усі спроби утворити на українських землях єдину християнську національну Церкву зазнали краху. В 988 році Володимир Великий приймає сам і запроваджує християнство на Русі. Православ'я проголошується державною релігією русичів. Але воно так і не змогло стати єдиним віросповіданням Українського народу. Попри всілякі езекуційні заходи Київського князя, спрямовані на викорінення язичництва, останнє збереглося, продовжуючи впливати на розвиток народної культури. Отже, фактично процес християнізації продовжується і сьогодні. Й не лише тому, що народжуються нові покоління.

Інший приклад — Берестейська унія 1596 року. Багато дослідників вважають, що бажаного результату вона не дала. Об'єднання частини православних парафій з Римсько-католицькою церквою не тільки не стерло (як сподівалися на це деякі її сучасники з обох сторін) відмінностей між православ'ям і католицизмом, а й зумовило з'явлення поряд з двома зазначеними релігійними напрямками третього — греко-католицизму. В подальшому розшарування на конфесійному ґрунті поглибилися і навіть призвели до певної регіональної протидії церков [Берестейська унія (1596-1996). *Статті й матеріали.* - 1996.- 276 с.]. Очевидно, на основі цього ряд і сучасних вчених підтримують традиційну (принаймні на теренах колишніх Російської імперії та її модифікації ХХ століття – Радянського Союзу) тезу про унію як першопричину поділу української нації. Вони визнають, що укладення Берестейської унії «*поклато початок* (курсив мій – С. З.) розділенню українського суспільства на дві духовно-культурні зони, які тривалий час протистояли одна одній. Релігійне розмежування посилювалося різними політичними системами, адміністративним підпорядкуванням територій, наявністю певних регіональних відмінностей у культурі, мові, звичаях та традиціях українців» [Шуба О. В. *Релігія в етнонаціональному розвитку України (політологічний аналіз).* – К., 1999. – С. 243].

В даній статті не місце вдаватися з цього приводу до детального аналізу. Але тут

все майже навпаки! Чвари і розділення, що тривали на українських землях кілька попередніх століть якраз і призвели до укладення Берестейських угод.

Саме в цьому контексті можна навести й інші характерні приклади. Болісно зреагувавши на укладення унійної угоди в Берестечку, православні спробували утворити союз з протестантами. У Вільно під керівництвом князя К. Острозького православне духовенство зібрало з'їзд спільно з представниками лютеран, кальвіністів і чеських братів, де утворили конфедерацію. Однак об'єднання не сталося із-за непорозуміння з приводу деяких догматичних положень, звичаїв та обрядів. Православна церква не допускала протестантів до активного впливу на формування національної свідомості українців. Ця сфера була монополізована нею.

Відомі й інші зусилля, спрямовані на створення національної Церкви в Україні. Зокрема, у першій половині XVIII ст. в контексті загострення міжцерковних суперечок митрополити Йосип Рутський та Петро Могила (відповідно з боку Греко-католицької та Православної церков) спрямували свою енергію на пошук шляхів досягнення компромісу між означеними церковними структурами. Ієрархи виходили передусім з того, що відмінності між православ'ям і греко-католицизмом не такі вже й глибокі, а відтак поставили собі за мету привести обидві церкви до так званого «генерального примирення». В результаті нової унії передбачалося утворити Київський патріархат, незалежний від Константинополя. Але наявні віроповчальні розбіжності і неузгодженість у вирішенні організаційних питань після смерті Йосипа Рутського, а потім і Петра Могили, звели нанівець ідею церковного єднання у проголошений ними спосіб.

Свій варіант стимулювання національного поступу Українського народу шляхом об'єднання православних і греко-католиків запропонував М. Смотрицький. Але і його ідея «справедливої унії» не була сприйнята широкими колами віруючих і не знайшла свого укорінення в релігійно-церковному житті України.

Як бачимо, робилося немало реальних спроб об'єднання церков, проте більшість із них були невдалими. Головна причина їхньої невдачі — бездержавницьке існування Українського народу протягом багатьох століть та підпорядкування його території різним загарбникам. Нерідко поспішні, непідготовлені церковні утворення, які формувалися переважно з політичною метою, не витримували випробувань часом і розпадалися. Але найчастіше їх удушували «в братерських обіймах» держави тих сусідніх народів, які господарювали в ті чи інші часи на українських землях.

Незважаючи на невдалі попередні історичні спроби, ідея створення національної релігійної організації в Україні й нині користується помітним авторитетом. Більше того, деякі церковні діячі висловлювались навіть за статус не просто національної, а державної Церкви. Ось лише кілька офіційних заяв нині покійного предстоятеля Української Православної Церкви Київського Патріархату Патріарха Володимира (Романюка): «Будь-які тлумачення, що, мовляв, усі конфесії мають бути рівними, що нам не потрібна державна Церква, мені просто не зрозумілі. Я, наприклад, вважаю, що повинна бути Церква державною, якщо вже не де-юре, то де-факто... Наша державна влада не повинна реєструвати все підряд і казати: будьмо всі однакові, рівні перед законом... Немає такого у світі, щоб всюди були релігії рівні» [*Релігія і суспільство в Україні: фактори змін.* – К., 1998. – С. 118.]. І далі: «Я — за державну Церкву. Це необхідно, коли нація будується. Має бути фундамент, і в Україні ним має бути православ'я» [*Релігія і суспільство в Україні: фактори змін.* – К., 1998. – С. 118.].

Дійсно, останнє має глибоке коріння на українських теренах, його духом проникнуті національна культура, свідомість, традиції значної частини українського народу. Проте через складну та суперечливу роль в історії України православної церкві важко стати загальнонаціональною. Адже в одні часи вона певною мірою гуртувала націю, в інші — ставала фактором національної дезінтеграції. Особливо це проявилось, коли Київська Митрополія перестала бути Екзархатом Вселенського (Константинопольського) Патріархату й загарбана була до складу Російської Православної Церкви.

Окрім того, сьогодні Українське Православ'я переживає не кращі часи. Хоча воно і зберігає за собою провідні позиції серед інших конфесій, однак його вплив на

населення поступово зменшується. На думку дослідників, цьому, окрім іншого, сприяє надмірний консерватизм, що здавна був характерним для православної Церкви, а це не дозволяє їй крокувати в ногу з часом. Ось як це означає професор А. Колодний: «Визнаємо те, що якщо у вітчизняному православ'ї не відбудеться докорінна зміна у всьому на подобу аджорнаменто в католицизмі, якщо воно не знайде внутрішні чинники вирішення своїх колізій і здолання своїх доцентричних прагнень, не навчиться жити в умовах демократичного суспільства, то за два-три покоління на теренах України воно стане тупиковою конфесією» [*Релігія і суспільство в Україні: фактори змін. Матеріали міжнародної конференції 15-16 травня 1998 р. – К., 1998. – С. 118*].

Особливо варто відзначити те, що гострою проблемою для сучасного Українського Православ'я залишається його внутрішня диференційованість на кілька гілок (одну – Московську і дві – Київські). Звичайно, у такому стані воно нездатне виступати духовним інтегратором соціуму, а відтак — претендувати на роль Помісної Православної Церкви в Україні. Природно, що більш значимі перспективи очікують його на шляхах консолідації. Але навіть об'єднавшись, православ'я матиме ряд проблем. Це пов'язане як з неоднорідністю православного середовища України, так і з тим, що дана конфесія не охоплює всього населення. Адже не всі громадяни України є релігійними і не всі віруючі — православними.

У західних областях України, наприклад, досить потужними є позиції УГКЦ. Українська Греко-Католицька Церква в новітній час виявляє неабияку активність у процесі творення незалежної Української Держави, всіляко сприяє духовному і культурному відродженню України, водночас прагне поширювати свій вплив на всі її регіони. Чималий відсоток її вірних підтримує ідею міжцерковного єднання, пропонуючи, щоправда, як основу для нього свою Церкву. Але чітко виявлений регіональний характер поширення громад УГКЦ неспроможний забезпечити останній статус безперечного національного духовного лідера. Та й сама вона має проблеми з обстоюванням власних прав, викладених ще в «Артикулах, що належать до з'єднання з Римською Церквою» [*Релігія і суспільство в Україні: фактори змін. Матеріали міжнародної конференції 15-16 травня 1998 р. – К., 1998. – С. 118*].

Не варто забувати і той факт, що поширення поліконфесійності в сучасній Україні зумовило інтенсивний поступ багатьох релігійних рухів та течій як традиційного, так і новітнього спрямування. Активно йдуть процеси поширення на українських землях римо-католицизму, ісламу, котрий, зокрема, поступово відновлює свої форпости в Криму. У геометричній прогресії зростають протестантські організації та різноманітні неорелігійні згуртованості. Всі зазначені конфесії мають численних послідовників, власні сфери впливу та переслідують певні інтереси.

Об'єктивно оцінюючи релігійну ситуацію в Українській Державі, необхідно зазначити, що переважна більшість церков активно підтримує справу поступу української нації. Однак жодна з них не охоплює своїм впливом переважні маси населення, що є по суті однією з головних перешкод для того, щоб претендувати на роль превалюючої національної Церкви.

Треба також враховувати, що в Українській Державі свобода совісті, а відтак і поліконфесійність та поліцерковність закріплені політико-правовими нормами згідно з міжнародною практикою. Конституція України та Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» гарантують рівноправність усіх конфесій, право громадянина на сповідання будь-якої віри. Стаття 35 Основного Закону зазначає: «Кожен має право на свободу світогляду і віросповідання. Це право включає свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культу і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність... Жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова» [*Релігія і суспільство в Україні: фактори змін. Матеріали міжнародної конференції 15-16 травня 1998 р. – К., 1998. – С. 118*].

Сучасна Українська держава впевнено бере курс на розвиток демократії, складовою якої з необхідністю є плюралізм – політичний, ідеологічний, релігійний. Поліконфесійність в Україні стала об'єктивною реальністю, з якою не можна не рахуватися.

УКРАЇНСЬКІ ВІЗІ РЕЛІГІЙНОЇ СВОБОДИ І НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Останнє десятиліття привнесло в науковий обіг і у звичайний вжиток багато нових понять, а з ними - і нових феноменів. Ще донедавна такі словосполучення, як релігійна свобода чи свобода релігій, національна чи релігійна ідентичність були відсутні в нашій лексиці. Сьогодні ж суспільство оговорює проблеми, що виникають в лоні цих модернових, соціально та індивідуально значимих для українців, явищ. Однією із актуальних серед них виявилася проблема співвідношення свободи релігії і національної ідентичності.

Треба сказати, що для країн Заходу вона не є новою. Зацікавлення людства своєю ідентичністю, уособлене в іменах багатьох філософів, політологів, культурологів і представлене в багаточисельних теоріях і концепціях, - давнє і стале, особливо для європейських народів. Не байдужими до проблеми історичних коренів і культурної тяглості виявилися й американці. А сучасний сплеск пошуків своєї культурної ідентичності народів так званого третього світу довів важливість і необхідність усвідомлення людьми витоків свого походження, унікальності кожного етноіснування, відчуття спільності з іншими, важливості їх присутності для спілкування, постійного обміну, підпитку, перетікання гуманістичних цінностей.

Сформульовані наприкінці ХХ століття ідеї культурного плюралізму (Умберто Еко), незамкненості культурного простору, в якому діють капілярно пов'язані один з одним народи, вилилися в теорію гармонійного спілкування різних культур – елітарних і масових, розвинутих і нерозвинутих, материкових і острівних (провінційних). Вражаючи за своїми масштабами картина всього різноманіття культурних, етнорелігійних, політичних і т.ін. ідентичностей, яка з'явилася в результаті зведення окремих фрагментів людської культури, різних локальних культурних явищ до певної цілісності, довершувалася принципом безконфліктного існування, що моделювало радужні перспективи щасливого життя всього людства. Створена рівновага між усталеним і новим, між канонем і новаторством, між минулим і теперішнім виявилася дуже привабливою для втомленого від протистояння світу, однак реальність того ж ХХ ст. – Югославська та арабо-ізраїльська війни, а особливо події 11 вересня 2001 р. – свідчить про інше, а саме: про кризу, яку переживають всі ідентичності, про складність, а інколи і нездатність протистояти їхній стандартизації і уніфікації, американізації та глобалізації.

Тому різні народи уважно придивляються до проблеми самовизначення, протестують проти спроб знищення або послаблення статусу своєї унікальності, втрати відчуття етнічної самототожності. Населення країн, яке на загальнодержавних референдумах щодо вступу до Об'єднаної Європи проголосували “проти”, не без підстав переживали про збереження своєї ідентичності. Людина і як особистість, і як етнічний носій, і як віруючий певної конфесії протистоїть загрозі втратити свою многоліку ідентичність, не бажає приносити свою етнорелігійну специфіку в жертву європейськості чи вселюдськості. Грецький архієпископ Хрістодоулос в одній із своїх промов підкреслював: “Ми перш за все і насамперед є греками і православними, і лише потім – європейцями”. Греки точно знають, з чим пов'язати свою ідентичність – із національністю і вірою, а от що означатиме для них належність до європейців – це ще невідомо, якщо вони формулюють свої вимоги до влади у такий спосіб: “Краще бути бідними з Христом, ніж багатими із Сатаною”.

Міжнародні експерти фіксують глибокі ідентифікаційні кризи сучасного суспільства, які пов'язані із етнічністю і релігійністю. І це зрозуміло, бо релігія прагне придати сенс цілі і місце нашого існування, яке, як правило, проходить в етнічно окресленому середовищі. Релігія виявляється взаємозв'язаною із усіма рівнями людських відносин – від найменшого, яким є сім'я, і до вищого, тобто все людство. Ці рівні, на думку Давіда Розена (Национализм и религиозный фундаментализм в современном секлярном обществе), визначають нашу

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

ідентичність, і не тільки як особистостей, а як соціальних істот. Але очевидно одне, що усвідомлення своєї загальнолюдської чи європейської належності не можливе без відчуття в собі етнічного начала. Ні поляк, ні німець, ні француз не ідентифікує себе з європейцем поза національною визначеністю. Європа в етнічному розумінні – це і не якась надетнічна спільність, і не сума існуючих на її території народів, а єдність, яка пов'язана спільною історією, із такими загальнолюдськими цінностями, як демократія, християнськість, повага до людини.

Велике бажання бути європейцями існує і серед українців. Про свій європейський вибір заявляє більш, ніж 60% українського населення. Але українське розуміння своєї ідентичності і шляхів досягнення європейської обмежене земним бажанням позбутися життєвих тягот, бідності, невлаштованості, невпевненості за рахунок європейських ресурсів, а не своїх власних. Європейство не перебирається як одяг, а в даному разі – секонд-хендовський. Воно нарощується як м'язи на кістки, воно твориться самими претендентами на європейськість, а не іждівенцями європейської спадщини. Тільки через усвідомлення глибини власної традиції, пошани до неї і здатності відстояти її при спробах нівеляції чи асиміляції, через активне формування власної ідентичності, яка сприймається більшістю як дуже конкретний перелік певних рис та ознак, а не як розмита, без-образна якась позаетнічна, космополітична на кшталт радянської невизначеність, Україна може сподіватися стати цікавою Європі.

Що ж може привернути увагу європейців в Україні?

Без сумніву, її історія, яка тісно переплетена із релігією. Не сучасні манежі для богослужінь, а стародавні церкви, не есперантські молитви, а українське “Отець наш Небесний!”, не одноманітність масового громогласного вшанування Бога, а внутрішній зосереджений стан спілкування з Богом, тобто все те, що складає феномен української традиції. Виходячи із її інтересів, поява поруч іншого, неукраїнського, правове існування якого забезпечується законодавством і таким поняттям, як релігійна свобода, сприймається як загрозна, непотрібна, ворожа.

Для багатьох країн цінність релігійної свободи є очевидною, оскільки визнана однією із базових гуманітарних свобод, найпершим правом людини на свободу переконань та їх маніфестацію. Вона лежить в основі багатьох конституцій, декларацій, свято чтимих в демократичних суспільствах. В Україні ж - свобода релігії утверджувалася як складова або похідна свободи совісті – норми ще радянського законодавства, тому вона не стала результатом усвідомленої необхідності (як на Заході), не виступила наслідком довготривалої боротьби за право сповідувати обрану релігію. Релігійна свобода, як і незалежність держави, настала дещо несподівано для більшості українців і особливо для тих, хто вперше звернувся до релігії, не мав до цього ніякого духовного досвіду, майже не знайомий із релігійною та церковною історією України. Тому й досі релігійна свобода часто сприймається як курйоз, як випадковість, як недосмотр і слабкість влади, як хаос в освіті та вихованні.

Традиції свободи релігії в Україні, і це треба визнати, не мають такого історичного підґрунтя, як в США чи окремих європейських країнах (Німеччина, Австрія, Швейцарія та ін.). Вся релігійна історія українського народу характеризується переважно її гомогенністю, спочатку язичницькою, потім – православно-християнською. І хоча нам відомі в історії факти, коли релігійне та етнічне не збігалися, конфліктували між собою, що виразилося, наприклад, в народному супротиву введенню християнства на Русі, однак ці випадки масового неприйняття християнства, довготривале існування двовірства кваліфікуються не стільки як протистояння світоглядних чи навіть віросповідних систем, а як боротьба соціальних інтересів. Релігійне життя пересічного українця протікало нібито у двох площинах – офіциозу і приватності. Офіційно більшість врешті-решт була православною. Але чи можна вважати православними християнами тих, хто поруч із вірою в Ісуса Христа культивує віру в духів, мавок, лісовиків, чортів тощо. Така перенаселеність духовного світу явно нехристиянськими істотами робила українця терпимим, а скоріше байдужим до правдивості як своєї, так і чужої. Навряд чи до українця можна використати вираз “борець за віру”, “лицар Христа” і т.ін.

Перебування України у складі імперських держав, які щодо іновірців проводили

заборонну політику, сформувало в українця бажання захисту скривдженого, бо українець ніколи не ідентифікував себе із правлячою нацією та їхньою релігією.

Українці в цілому із розумінням (жалістю) ставилися до упосліджених за віросповідною ознакою. Це стосувалося і російських старовірів, молокан, духоборів, істинно-православних, і польських соцініан, антитринітаріїв, і німецьких меннонітів та шведських лютеран, які знайшли собі притулок в Україні. Зрозуміло, що співжиття з іновірцями не завжди було мирним і безконфліктним. Але протистояння між народами і всередині українців ніколи в своїй основі не мали вимог релігійної свободи. Виступаючи під лозунгами “за православну віру”, козаки відстоювали свою соціальну і майнову, виборчу і культурну рівність із польською шляхтою. Вони виборювали не свободу, а рівність віри, вони боролися за права лише своєї релігії, а не кожної, їх цікавив не сам принцип свободи будь-якої релігії, а урівняння православної віри в правах із католицькою.

Власне і зараз, коли йдеться про свободу релігій, то її захист, як правило, завершується виборювання рівності своїй церкві. Як тільки упосліджена релігія урівнюється в правах із домінуючими, офіційними вірами, борці за свободу релігії покидають “поле битви”. І часто їх зовсім не цікавить право на сповідання власноруч вибраної системи релігійних поглядів, а можливість свого власного існування в даному релігійному полі.

Тобто, свобода релігій розуміється не як невід’ємне право будь-якої людини на будь-які вірування, не як свобода вибору і самоствердження індивіда в системі релігійних координат (М.Бабій), не як свобода віросповідання, а як дозвіл на існування якоїсь релігійної громади. Таким чином, свобода релігії обмежується свободою церкви. Іншими словами, в українському розумінні релігійної свободи переважає не персоналістський, а колективістський принцип. Клективна ідентичність виступає первинною і домінує над індивідуальними визначеностями як етнічними, так і релігійними. Вихідним є не права та інтереси окремої особистості, яка добровільно об’єднується із совірниками для релігійної діяльності, а інтереси громади, яка об’єднує совірників (добровільно чи як традиція або звичка) для проведення спільного богослужіння, молитви, вшанування Бога тощо. Ніхто і досі не бере до уваги право особистості на релігійне самовизначення, ніхто не думає, коли говорить про свободу релігії, про право і здатність людини обирати будь-яку релігію, про можливості дотримуватися обраного вчення, здійснювати відповідні обряди, відправляти відповідний культ. А тим більше не йдеться про право змінювати – вільно, без тиску, без примусу, внутрішнього чи зовнішнього, свої релігійні переконання. Віруюча людина як така відсутня для правового поля. Так, скажімо, за українським законодавством, ви не можете проходити альтернативну службу як громадянин, чії переконання не дозволяють боати зброю в руки, а лише як член релігійної громади, віровченням якої це забороняється, і яка внесена у спеціальний перелік-додаток до Закону про альтернативну службу. В цьому проявляється неповага до особистості, неврахування її як самодостатньої і самодіючої істоти, а сприймання тільки як члена якогось колектива. Але будь-які колективні ідентичності є похідними від особистісних самовизначеностей, в т.ч. і етнічних, і релігійних. І хоча останні відрізняються за своєю природою (перша – онтологічно дана в самому факті народження в межах якогось народу і у тебе майже немає можливості вибору чи зміни національності, друга – обов’язковість належання до якоїсь релігії стосується лише національних її форм, і то – не мертво визначених, а сповідником будь-якої світової, позаетнічної релігії ви стаєте в результаті добровільного вибору), вони народжуються в самому суб’єкті, в “Я”.

Людина перш за все ідентифікує себе з самою собою. Ідентифікуючи себе, людина визначає свою належність собі самій як цілісності. Це те, що Хайдеггер і Еріксон називали тотожністю або самототожністю. Тобто в першу чергу ідентичність виступає як его-ідентичність і є атрибутом особистості.

Іншими словами, релігійна свобода – це дар і право кожної людини, це можливість бути вільним в свідомому виборі шляху свого духовного розвитку, це відповідальність за себе перш за все, а вже потім – за всіх інших.

Якщо ж свободу релігій розглядати в першу чергу як свободу віросповідання, як

свідоме ставлення до свого вибору, до своїх і прав, і обов'язків, тоді стає зрозумілим, що межі релігійної свободи в українському розумінні урізані до мінімуму, а те, що дозволено свідомістю, страждає на поверховість.

На відміну від оптимістів, які вважають, що наша держава належить до країн, де свобода релігій досягла свого максимуму порівнюючи з іншими, особливо з пострадянського блоку, вважаю, що Україна далека від міжнародних стандартів як за розумінням, так і за реалізацією принципів релігійної свободи. Тому як тільки виникає щось таке, що не було промислено раніше, не продумано, не відповідає нинішньому розумінню, виникає конфлікт, як це сталося із національною ідентичністю.

В суспільстві панує думка про несумісність утвердження принципів релігійної свободи із захистом і збереженням національної ідентичності. Традиційно вважається, що релігійне і національне визначення має збігатися, а отже і підтримувати одне одного. Якщо ти українець, то мусиш належати до православ'я, якщо поляк – то до католиків, якщо німець – то до лютеран. Але ідеал тотожності національності і релігійності в реальному житті ніколи не здійснювався, а тим більше не здійснюватиметься в нових умовах. Конфлікт існує лише в тому разі, якщо свободу релігій сприймати як свободу церкви, яка виражає сукупний інтерес її членів.

Будь-яка свобода не є всюдозволеністю, а тим більше релігійна свобода не передбачає існування всяких вір і вчень. Сьогодні важко уявити, що людське жертвоприношення може розглядатися як дозволена до існування релігійна система, хоча зовсім недавно таке й існувало. Без сумніву, та чи інша релігія детермінована конкретною соціо-культурною ситуацією, яка враховує і час, і місце, і специфіку традиції, і особливості її сприйняття тою чи іншою спільнотою. Тому говорячи про свободу релігій, ми маємо на увазі, що існують обмеження для всякого і будь-якого. Мова може йти про конкретну віру, якщо й добре не знану, але таку, яку є можливість пізнати. Стверджуючи право на сповідання будь-якої релігії, ми вклали в це право сповідувати лише прийнятні в даному суспільстві релігійні цінності.

Для християн релігійна свобода, як правило, означає право бути християнином будь-якої конфесії. Для пояснення своєї позиції вони виходять з того, що людина наділена Богом свободою для того, щоб мати право обирати, яку релігію їй сповідувати, і Бог не може примусити людину стати на істинний шлях. Тому принципи релігійної свободи – це християнські принципи. І якщо не прив'язуватися до земних коренів, зокрема свого етнічного чи соціального походження, а робити ставку на духовне наповнення свого життя, то перспектива спасіння стає одразу більш надійною.

Зрозуміло, що пошуки своєї ідентичності не завершуються індивідуальним самовизначенням. На його наступному етапі людина прагне проектувати свою ідентичність і пропонує світові через саморозповіді різноманітні проекти свого "Я". І тут ідентичність зустрічається з іншою ідентичністю, і на зміну тотожності приходять вирізнення, спочатку індивідуальне, а згодом групове. Ідентичність, що зазнала розрізнення, не може замкнутися на собі, вона не може бути его- або моноідентичністю. Ідентичність потребує спілкування, яке забезпечить їй діалог, відкритість, а отже й розвиток. Множинність існуючих ідентичностей, як видових (політична, національна, культурна, гендерна, релігійна тощо), так і індивідуальних, всередині кожного класу, які формувалися в результаті пошуку соціокультурної приналежності індивіда якомусь колективу, якійсь спільноті, - це вже реальність. Боротися з ними не має ніякого сенсу. І скільки б невідповідними не виглядали з точки зору колективу чи спільноти ті чи інші ідентичності, наприклад, українець-даос чи китаєць-греко-католик, треба прагнути, щоб такі ідентичності теж існували. Для формування відчуття належності і глибокого усвідомлення його необхідності.

РЕЛІГІЯ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ: РОЛЬ, ФУНКЦІЇ, ЗНАЧЕННЯ ДЛЯ ОСОБИСТІСНОГО РОЗВИТКУ ЛЮДИНИ

Характерним показником сучасного релігійного життя постає прогресуюча динаміка збільшення віруючих в Україні. В зв'язку з цим активізується значення і роль релігії в нашому суспільстві, з'являється необхідність наголосити на тих соціальних її функціях, виконання яких веде до узгодженості позицій церковних ієрархів, державних службовців, рядових віруючих.

Протягом історії свого становлення релігійні системи переживали часи розвитку, піднесення і занепаду. Подеколи занепад не означав повного зникнення релігії, а лише її трансформацію, переосмислення догматів, нове прочитання канонів. Результатом такої трансформації ставали невідомі раніше релігійні течії. При поєднанні релігійних систем виникали оригінальні культури, синкретичні релігії, релігійні рухи тощо. Проекцією постійного розвитку релігій умовно можна вважати синусоїду, крайні точки якої вказують на можливе “відпочування” й самостійне існування нових релігійних систем.

Проте підвищений інтерес до релігії завжди визначається кризовою ситуацією в суспільстві, коли останнє “шукає відповіді на питання”, звертаючись в тому числі до релігійної ідеології. З цієї точки зору важливо з'ясувати, який характер мають ці питання і які відповіді мусять задовольнити конкретне суспільство, іншими словами, якого типу вакуум повинна заповнити релігійна ідеологія?

За соціалістичних часів ідеологія визначалась надбудовою над базисом, в ролі якого виступали матеріальні, економічні відносини в суспільстві. Зруйнування попередніх економічних відносин зумовило кризу і занепад співвідносно з ними ідеологічної системи, а також морально-духовних традицій. В такій ситуації релігії стала надаватися роль не лише національного ідентифікатора українського народу, але й чинника його культурної перебудови. Все частіше лунають заклики поєднати поняття “релігійна духовність” і “духовність”. Внаслідок цього постає кілька проблем. По-перше, чи можливе взагалі вказане ототожнення? По-друге, в якому правовому, законодавчому полі відносин “держава-церква” таке ототожнення може відбутися?

Першу поставлену нами проблему можна розглядати значно ширше, а саме – в контексті співвідношення культури і релігії.

За будь-яких часів культура відігравала роль морального регулятора поведінки людей в суспільстві. Однак не можна розцінювати процес секуляризації останніх як культурну деградацію. Термін “культура” включає в себе багато складових. Однією з таких складових постає релігія.

Під культурою ми розуміємо процес відтворення і розвитку самої людини в безперервному потоці змін поколінь. Історія людства – це історія його культури. Враховуючи складний розвиток історичних процесів, періодів застою і локального занепаду, в цілому релігію слід розглядати як історично обумовлений елемент людської культури. Релігія – соціальне явище, а тому вона детермінована історично.

Слід розрізняти поняття “культура” й “прогресивна культура”. Методологічно важливе розведення цих понять передбачає включення релігії в загальний контекст культури і конкретну роль релігії у конкретних історичних періодах загальнокультурного прогресу людства.

Людина – не лише суб'єкт історичного процесу, але й його історичний результат. Внаслідок цього головним показником прогресивної культури виступає рівень розвитку самої людини. Рівень розвитку особистості є мірилом культури. Отже, рівень прогресивності кожної окремої історичної культури вимірюється реальними можливостями вдосконалення особистості.

Весь багатовіковий досвід людської практики свідчить про наступне: наскільки

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

людина змогла зрозуміти себе як самоціль і самоцінність всього розвитку, настільки вона стала дійсно вільною особистістю. Кожен крок вперед на шляху культури має бути кроком до свободи людини. З цього випливає висновок: релігія доти здійснює свою культуротворчу місію, доки виконує функцію особистісного зростання, розвитку людини. А оскільки культура в цілому не обмежується релігією, то особистісний розвиток людини має інші шляхи для своєї реалізації.

Під особистісним розвитком людини з психологічної точки зору слід розуміти активний процес становлення, в якому людина бере на себе відповідальність за свій майбутній життєвий шлях. Особистість – це безперервно спрямована на досягнення віддалених цілей, задач та ідеалів єдність. Зростання і зміна – найбільш значущі особистісні особливості. Розвиток особистості – це процес формування особистості як соціальної якості індивіда в результаті його соціалізації і виховання. Мета розвитку особистості полягає в її самоактуалізації. Людина, що вийшла на рівень самоактуалізації виявляється особливою, не обтяженою численною кількістю дрібних вад на зразок заздрості, злостивості, цинізму та ін. Така людина вирізняється високою самооцінкою, приймає інших, природу, незалежна від умовностей, проста і демократична, має почуття гумору філософського складу, схильна до пережиття “пікових почуттів” на зразок натхнення та подібне [Психологія особистості: Словник-довідник].

Критерії сформованої особистості такі: 1) наявність у мотивах ієрархії в одному конкретному смислі – як здатності подолати власні безпосередні потяги заради чогось іншого – здатності до опосередкованої поведінки. При цьому передбачається, що мотиви, завдяки яким долаються безпосередні потяги, соціально значущі, соціальні за походженням і смислом, адже просто опосередкована поведінка може ґрунтуватися на стихійно утвореній ієрархії мотивів, і навіть “стихійній моральності”: суб’єкт може не усвідомлювати те, що саме спонукає його діяти певним чином, однак діє морально; 2) здатність до свідомого керівництва власною поведінкою. Це керівництво відбувається на основі усвідомлених мотивів-цілей і принципів. На відміну від першого критерію, тут передбачається саме свідомо супідрядність мотивів – свідоме опосередкування поведінки, що передбачає присутність самосвідомості як особливої інстанції особистості.

Особистісний розвиток в християнстві розглядається крізь призму первісної Богоподібності людини. Так, Біблійне положення про людину як образ і подобу Бога стало вихідним пунктом християнської антропології, що надає генезису особистості значення реалізації людиною релігійно-моральних якостей, закладених у неї з народження. Згідно з християнською традицією, внаслідок гріхопадіння людина приречена мати розколоту душу, а її розвиток як особистості відбувається в боротьбі гріховного і Божественного. Цей витоково закладений антагонізм перетворює людину на арену діяльності онтологічно витлумачених моральних категорій. Результат боротьби залежить не лише від трансцендентних сил, але й від людини. Таким чином, у християнстві визначення “особистість” стосується духовного світу людини, а її розвиток пов’язаний з ціннісним сходженням по вертикалі “людина - Бог”.

Поняття “духовність” наскрізно поєднує два попередніх підходи – психологічний і теологічний. Таке поєднання відбувається через категорію “розум”. Тлумачний словник трактує духовне як таке, що відноситься до розумової діяльності, до сфери духу [Див.: Ожегов С.И. Словарь русского языка. – М., 1968. – С.178].

У релігієзнавстві дух – самосвідомість людини як суб’єкта пізнання, волі і дії. Поняття це не просто психологічне (сукупність функцій свідомості, а й суспільно-історичне): дух як здатність до цілепокладання й перетворювальної діяльності, продукт становлення і розвитку людини, її суспільної практики. За релігійними уявленнями, дух – безплотна істота, надприродна сутність з властивою їй функцією впливу на стани людини, природні явища і сфери. В християнстві ідея Святого Духа наближена до вибраності (“харизматичності”), що не залежить від інституціональних форм, сану, місця в ієрархії. Згідно з концепцією італійського середньовічного мислителя Іоахима Флорського, за “добою Отця” (старозавітною) і “добою Сина” (новозавітною) прийде доба свободи, коли насильницька дисципліна поступиться місцем любові і миру, а буквально розуміння Біблії – “духовній” інтерпретації [Аверинцев С.С. София-Логос.

Словарь. – К.: Дух і літера, 2001. – С.71 - 73].

В контексті релігійного світосприйняття духовність ототожнюється з особистісним розвитком і пояснюється розкриттям в людині і світі Святого Духу, що, в свою чергу, можливе лише шляхом богоуподібнення. Проблематичним є тлумачення духовності виключно феноменом релігійної свідомості. Духовність – якісна характеристика свідомості людини, атрибут людини - суб'єкту на противагу бездуховності – втрати людиною її суб'єктних якостей і перетворення останньої в простий об'єкт. В структурному відношенні доцільним є виділення трьох аспектів діяльності: естетизму як орієнтації на естетичні цінності життя, етизму як тяжіння до певної парадигми поведінки та теоретизму як апеляції до теоретичних аргументів у житті. Абсолютизація одного з аспектів веде до її однобічного вияву. В аксіологічному відношенні традиційними складовими діяльності є істина, добро і краса. Досягнення діяльності постає головним завданням, поставленим перед людиною в житті. Звідси й витлумачення діяльності з точки зору поступової актуалізації людиною її суб'єктних якостей [Релігієзнавчий словник /За ред. професорів А.Колодного і Б.Лобовика. – К., 1996. – С.101].

З категорією духовності співвідноситься потреба пізнання світу, себе, сенсу і призначення свого життя. Людина духовна настільки, наскільки замислюється над цими питаннями і прагне одержати на них відповідь. Об'єктивна користь духовної діяльності людини діалектично сполучається з суб'єктивною безкорисливістю, де винагорода – задоволення від процесу пізнання навколишнього світу і задоволення від виконання обов'язку; покарання – докори сумління і почуття провини. Ця відносна незалежність пізнавальної діяльності від прагматичних цілей, а альтруїстичних дій – від негайного соціального схвалення, характеризує духовність як найважливіший фактор розвитку цивілізації, відкриття нових норм суспільного життя, відповідних до умов існування.

Таким чином, в науковому і богословському тлумаченні феноменів особистісного розвитку, духовності, існують певні точки дотику. Проте богословська картина світу включає в себе поняття “Бог”, розуміння якого не охоплює самі аксіологічні характеристики. Не вдаючись до сутнісного пояснення того, чим виступає для віруючих Бог, зауважу лише, що на думку одного з представників феноменологічного напрямку, Бог помирає тоді, коли його починають вважати за вищу цінність. Більше того, православні богослови стверджують, що “християнська антропологія може бути адекватно зрозумілою тільки в світлі тріадології (хто врятує людину?), сотеріології (що саме є спасіння?), аскетики і еклезіології (особиста участь людини у спасінні), есхатології (“життя прийдешнього віку”), космології (людина як мікрокосм і мікротеос) і гносеології (вчення про пізнання)” [Цит. за: Свящ. Владимир Савельев. Возможна и необходима ли «антропологизация» христианского богословия? // Православный вестник. – 2000. - №2. – С.39].

Категоричні висловлення проти поєднання християнської етики із системою загальнолюдських цінностей не поодинокі. “...Апология природній моралі не повинна давати ані найменшого приводу вважати, що ми, християни, згідні поступитися самоідентичністю християнської етики заради злиття її із “загальнолюдськими цінностями”. Християнське моральне вчення унікальне,” – наголошує протоієрей Всеволод Чаплін [Див.: Чаплин Всеволод. Нравственное преображение. Христианская этика и естественная нравственность в меняющемся мире. //Православная беседа. – 2002. - №1. – С.59].

Підсумовуючи сказане, зазначу, що ототожнення понять “релігійна духовність” і “духовність”, рівно як “християнська етика” і “загальнолюдські цінності” не видається справедливим. Викликане потребами часу позиція певних кіл щодо надання релігії ролі морального судді в суспільстві навряд чи є виправданою. Релігійна свобода передбачає свободу вибору, що є безпосередньою прерогативою людини. Зважаючи на діюче правове поле, кожен громадянин України має таку свободу самовизначення.

Розділ II

ЕКУМЕНІЗМ І ПРОБЛЕМИ МІЖКОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИН

П.Яроцький* (Київ, Україна)

ЕКУМЕНІЗМ: СТАН, ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОГО РОЗВИТКУ

Релігійна свобода в незалежній Україні стала благом для розвитку церковно-релігійного життя.. Але вона водночас ускладнила міжконфесійні відносини. Конфлікти за володіння храмами, зрештою, будуть подолані. Їх напруга спадає. Будівництво церков щорічно набирає високих темпів, їх необхідна кількість буде побудована в найближчі роки. Але вже зараз вимальовуються більш небезпечні обриси міжконфесійних конфліктів: за сфери впливу різних церков і релігійних організацій в регіонах, в результаті чого конфесійна регіоналізація поглиблює політичну і етнонаціональну регіоналізацію в Україні; змагання церков за пріоритетність виконання обрядових дій під час громадсько-політичних, культурних, соціальних і навіть побутових заходів. Трапляються середньовічні вияви церковного екстремізму: охрещених в одних православних церквах – Київської чи Московської юрисдикції – не допускають до таїнства шлюбу в церкві, в якій не відбувалося таїнство хрещення і миропомазання. Отже, загострюється питання про “благодатне” хрещення в “канонічній церкві”. Все частіше – у зв’язку з розширенням євангелізаційної діяльності протестантських церков на теренах, де переважає вплив Православної церкви, а також просуванням Українського греко-католицизму із Заходу на Південь і Схід України, перенесенням митрополичого престолу УГКЦ зі Львова в Київ – виникають претензії з боку автохтонної церкви на “недоторканість канонічної території”. Євангелізаційна діяльність і прозелітизм стають викликом і каменем спотикання одних християнських спільнот щодо інших.

Європейський християнський єкуменічний досвід дає можливість і єдиний шанс українським церквам і релігійним організаціям цивілізовано (якщо не в душі християнської любові) вирішувати накопичені міжконфесійні проблеми. Адже в теології єкуменізму переосмислюються окремі формальні еклезіальні положення, які гальмують гармонізацію міжконфесійних відносин і водночас захищаються основоположні християнські ідеї. Головним завданням теології єкуменізму є опрацювання спільної теологічної платформи для зближення, примирення, об’єднання (але не злиття чи поглинання) християнських церков.

У душі християнської толерантності, взаємної поваги дискутуються питання, які поки що роз’єднують християнські церкви. Насамперед це стосується вирішення теоретичних богословських проблем, таких, зокрема, як святість, кафоличність, апостоличність, автокефалічність, канонічність. Інтерпретація цих богословських понять до цього часу розділяє більшість християнських церков. Ці богословські поняття так чи інакше є актуальними насамперед для розділеного православ’я в Україні.

Секуляризація, процеси, пов’язані з науково-технічним прогресом, глобальними проблемами сучасності, зокрема таким феноменом як глобалізм і антиглобалізм, інтенсифікація і міжконфесійних і етноконфесійних конфліктів, як вважають ідеологи християнського єкуменізму, є динамічними чинниками, які впливають на єкуменічну ситуацію і засвідчують, що Церква не буде мати достатнього впливу у світі доти, поки залишатиметься розділеною.

Церковний поділ і криза сучасних церков залишаються незаперечним фактом. Поряд з іншими явищами релігійного життя вони пов’язані насамперед із кризою традиційних церков. Богословське вчення про загальні проблеми єкуменічно об’єднаних церков є однією із спроб подолати цю кризову ситуацію. Саме тому проблеми спільної чи, як перший крок, погодженої в основних аспектах еклезіології посідають значне місце в єкуменічних дискусіях. Відразу зауважимо, що для християнських церков України поки-що це не

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

актуальний або недосяжний рівень екуменізму – погоджена екклезіологія. Для українського екуменізму актуальним є примирення, зближення, співробітництво церков і релігійних організацій на ґрунті українських національних інтересів, української духовності і культури, загальнолюдських проблем і дієвого гуманізму.

Саме такий дискурс, так би мовити, першого рівня, екуменізму задекларований в “Декреті про екуменізм”, прийнятому II Ватиканським собором у 1964 р. “Співпраця всіх християн найпереконливіше проявляється в їхній єдності і відсутності ворожості. Така співпраця потрібна насамперед для країн, які знаходяться на перехідній стадії суспільного і технічного прогресу і потребують захисту гідності людської особистості, суспільної гармонії, застосування євангельських вимог до суспільного життя., розвитку знання і мистецтва у християнському дусі, оволодіння потрібними засобами для подолання негативних проявів нашого часу... Завдяки такій співпраці всі віруючі у Христа ліпше можуть навчитися як краще пізнати себе і спільно торувати шлях до єдності християн” [“Dekret o ekumenizmie” // Sobor Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje.– S. 212].

Слово “екуменізм” у певної частини українських церковних ієрархів викликає неадекватні реакції і асоціюється ледве чи не з “єрессю”. І причина такого неприйняття самої екуменічної ідеї криється, якщо не у відсутності її істинного, не спотвореного розуміння, то в історичній за давності негативного ставлення до цієї ідеї. Адже церковно–релігійному життю в Україні під владою царського самодержавства і радянського тоталітаризму був чужим і неприйнятним сам принцип екуменізму, оскільки цими двома формами єдиного імперського центру насаджувався міжконфесійний антагонізм за принципом “поділяй і владарюй”. У царській Росії православ’я було одним із стовпів режиму. Православна церква була “первенствующей”, державною, фаворизованою. Інші релігії, згідно “Уложения законів Российской Империи”, розподілялися у правовій шкалі за такими ступенями: “допустительные”, “терпимые” і, зрештою, “запрещенные”. Отже, про будь–який екуменізм й мови не могло бути.

У радянську добу все робилося для того, щоб послабити, розколоти, посварити християнські церкви, протиставити православним греко–католиків, “сектантів”, іудеїв та ін. Оцей віросповідний антагонізм й нині зберігається не тільки в ментальності певної частини віруючих–мирян, а й розпалюється деякими високими ієрархами і підвладним їм духовенством. З цього можна зробити висновок, що комуністично–атеїстична пропаганда попрацювала з великою ефективністю, оскільки час від часу антисектантські стереотипи (проти тих же баптистів, адвентистів, п’ятидесятників, свідків Єгови) активно використовуються в проповідях і конфесійній пресі окремих так званих історичних церков. З цією метою практикуються у проповідях і конфесійній пресі останніх, що претендують на недоторканість своєї “канонічної території”, передруки антисектантських матеріалів, які поширюються й зараз в Росії у виданнях Московської патріархії. Ця анисектантська пропаганда проти так званих “тоталітарних сект” (Білого братства, АУМ Синрікьо, “Церкви об’єднання” Муна та інших), поряд з викриттям вмотивованої загрози від них для суспільства і особи, узагальнено, без будь–якої доказовості, об’єднує цією назвою вже традиційні для України (оскільки існують у ній сто і більше років) протестантські церкви і релігійні організації – баптистів, адвентистів, п’ятидесятників, свідків Єгови, місіонерська активність яких турбує так звані традиційні церкви. Це створює міжконфесійну напругу і не сприяє екуменічному клімату.

Не сприяють міжконфесійному миру і співпраці українських церков і релігійних організацій вимоги фаворизувати роль якоїсь Церкви в історичному розвитку України, надати їй якийсь особливий статус “державної”, “національної”, особливо заслуженої. А такі спроби робляться як вимоги “удосконалення українського законодавства” з боку Української православної церкви, Предстоятель якої у листі на ім’я голови Державного комітету України в справах релігії у зв’язку з новим проектом Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації” зазначає: “Українська Православна Церква підтримає майбутній законопроект лише за умови, якщо в Закон України “Про свободу совісті та релігійні організації” обов’язково буде вписана преамбула, в якій би наша незалежна світська держава визнала особливу роль канонічного Православ’я в історії України, у становленні та розвитку духовності і культури її народу” [Дацюк О., протоієрей,

Православна Церква, суспільство, права людини і місце церкви у державі//Релігія і Церква в Подільському регіоні: історія і сучасність. Збірник наукових праць. –Хмельницький, 2002.– С. 139].

Як відомо, такого змісту преамбула до аналогічного Закону Російської Федерації (про визнання особливої ролі Православної Церкви в Росії) викликала міжконфесійну напругу і гостру реакцію міжнародної спільноти. Мабуть, не варто до тих проблем, які зараз непривабливо репрезентують Україну на міжнародній арені, додавати ще й таку проблему, яка негативно вплине на міжконфесійні відносини в Україні і приверне критичну увагу до неї насамперед європейської спільноти, оскільки в пропонованій преамбулі до Закону криється дух тріади “православніє–самодержавіє–народність” і відповідно закладена дискримінація інших церков і релігійних організацій.

У 70–80–х роках в Радянському Союзі утворилася “єкуменіка переслідуваних”. Вона дуже турбувала тоталітарний режим і здобула визнання міжнародної демократичної громадськості, оскільки в радянських гулагівських умовах об’єдналися “в’язні совісті” – православні, римо–католики, греко–католики, протестанти, іудеї, мусульмани. У концентраційних таборах всі були єдині. Їхні спільні заяви, документи фігурували в ООН, інших міжнародних організаціях, на політичних і релігійних форумах як звинувачення тоталітарному режиму і як захист людських прав і релігійних свобод. Це треба пам’ятати всім, хто готовий виконувати заповіт Ісуса Христа про кращий вияв віри – “покласти душу свою за ближнього свого”.

У липні–серпні 2001 р. православно–католицький світ мав нагоду познайомитися з чотирма важливими документами, які стосуються міжконфесійних відносин і принципів проведення міжконфесійного діалогу. Це :

1. Зустріч змішаної міжнародної комісії з богословського діалогу між Римо–католицькою і помісними Православними церквами (Балтимор, 9–19 липня);
2. Проект концепції єкуменічної позиції Української греко–католицької церкви (Бучач, 16–21 липня);
3. Основні принципи ставлення Російської Православної Церкви до інослав’я (Москва, 13–16 серпня);
4. Декларація ватиканської Конгрегації віровчення Dominus Iesus (Господь Бог). (Рим, 5 вересня).

На Балтиморській зустрічі в центрі уваги її учасників стояло питання уніатства і, зокрема, православно–греко–католицьких відносин в Галичині. Як відомо, Московський патріархат РПЦ твердить про “переслідування православних греко–католиками в Західній Україні” і насильницьке “навернення” православних в католицизм на цій нібито “канонічній території” Московського патріархату.

У “Проекті концепції єкуменічної позиції Української греко–католицької церкви” знаходимо багато єкуменічних інновацій, зокрема, до “церков–сестер” в богословському розумінні відносяться протестантські церкви. УГКЦ також вважає всі три православні церкви в Україні – УПЦ, УПЦ КП і УАПЦ – як такі, що мають “спільну історичну спадщину Київської церкви” і тому намагається “проводити діалог з усіма трьома юрисдикціями”. Разом з тим УГКЦ має своє розуміння деяких аспектів діяльності Римо–католицької церкви в Україні, які, як вона вважає, “виходять за рамки духовної опіки вірних латинського обряду”. УГКЦ готова вести діалог з Російською православною церквою щодо “душпастирської опіки над вірними Московського патріархату в Україні та українців греко–католиків у Росії”.

В “Основних принципах ставлення Російської православної церкви до інослав’я” констатується її готовність брати участь у міжхристиянському діалозі, наголошується водночас на певних “еклезіальних межах” і “канонічних критеріях” такого діалогу. Попри згадані застереження, аналітики відзначають готовність РПЦ до діалогу з “інославними” християнськими конфесіями як “перемогу ліберально високоосвіченої” частини ієрархії РПЦ, оскільки до цього часу певні сили Московської патріархії ставилися до ідеї єкуменізму вкрай негативно, а будь–який контакт–діалог з “інославними” вважали “зрадою православ’я”.

“Основні принципи ставлення Російської православної церкви до інослава” і “Декларація ватиканської Конгрегації віровчення Dominus Iesus” концептуально і стратегічно подібні між собою і відзначаються окресленою синоптичністю. Якщо РПЦ визначає право інших християнських конфесій в певних межах проводити на її “канонічній території” євангелізаційну діяльність “серед православних”, то ватиканська Декларація Dominus Iesus вважає необхідним “вести діалог з іншими релігійними традиціями і культурами”, але в контексті євангелізаційної місії Католицької церкви (тобто католицькі місіонери, здійснюючи євангелізаційну місію на теренах некатолицького впливу, тим самим нібито вступають в контакт–діалог з людьми інших культур і релігій).

Отже, вимальовуються обриси майбутнього “єкуменічного поля”, з точки зору різних конфесій, на якому готові співпрацювати названі християнські церкви, але з певними застереженнями щодо недоторканості власної “канонічної території”. Тобто обстоюється екстериторіальність своїх парафій, епархій, дієцезій. Було б проте по–євангельськи схвальним, коли б всі християнські церкви і релігійні організації не розділяли “євангельського поля” на окремі і недоторкані власні “канонічні території”, а прислухалися до Христової поради про те, що “жнивне поле – велике, а женців мало”. Якщо ж по–християнськи підходити до євангелізаційної місії церкви (яка кожною протилежною церквою характеризується як “прозелітизм” – найбільше зло у стосунках між церквами), то тут можливо канонічний тільки єкуменічний підхід.

Як можна означити формулу “український єкуменізм”, що часто використовується в релігієзнавчій літературі? Відразу відзначимо, що саме поняття “український єкуменізм” ієрархія і духовенство майже всіх церков (можливо, за винятком Греко–католицької церкви) не сприймає. Це є наслідком того, що єкуменізм як явище європейської культури ХХ століття в самосвідомості українських християн не знаходить адекватного відображення. Єкуменізм трактується дещо примітивно і надається йому свідомо спотворене карикатурне означення, а саме: інституційно–конфесійне об’єднання або остаточне злиття (або ще більш непривабливо – поглинення однією церквою другої). Іноді єкуменізму намагаються надати утопічне значення або трактувати його як ідею–фікс: скажімо, в найближчій історичній перспективі очікувати об’єднання Православної і Греко–католицької церков. Звичайно, такі інтерпретації поняття “єкуменізм” нічого спільного не мають з майже сторічним досвідом європейського єкуменізму, який, хоча мляво і повільно, але реалізує свою місію толерантності і зближення християнських церков.

Отже, формула “український єкуменізм” – це реальний, логічний, виважений курс у міжконфесійних відносинах – контакт–діалог між церквами і релігійними організаціям – з метою усунення того, що заважає їм мирно співіснувати і прокладає шлях до зближення і примирення, а також до спільних дій у сфері духовного оздоровлення суспільства і подолання всіляких моральних деформацій.

Український єкуменізм – це модус–вивенді, тобто, спосіб співжиття, умови, що роблять можливими хоча б тимчасові правильні, мирні відносини між конфліктуєчими або індіферентно налаштованими церквами і релігійними організаціями. Єкуменізм вимагає доброї волі, християнської чесноти слухати, розуміти і прощати один одного. Ісус Христос обґрунтував цю вимогу: “Лиши свій дар перед жертovníком; піди спершу примирись зі своїм братом, а тоді вже приходь і принось свій дар” (Мт. 5:24).

Отже, символічний і потрібний не тільки для неба, а й для України, українського суспільства “дар” церковного миру, мінімізації й остаточного подолання міжконфесійної напруги вимагає насамперед виконання елементарної християнської моральної вимоги – примирення. Тобто зняття невластивої для змісту і духу істинної християнськості, церковності, духовності і, зрештою, людської культурності міжцерковної ворожнечі, яка часто вихлюпується, на жаль, в церковних проповідях, виступах церковних достойників в засобах масової інформації, у практичних щоденних діях духовних осіб різних конфесій.

За останні 10 років незалежності України українське суспільство не спостерігало такої готовності з боку церковних ієрархів, щоб принести “свій дар” до “жертovníка” єкуменізму. Натомість спостерігається час від часу ескалація міжцерковної напруженості, а іноді й демонстрація міжконфесійної ворожнечі.

Проблеми міжцерковних відносин існують здавна і будуть завжди існувати в суспільстві. Екуменізм потрібен як засіб вирішувати ці проблеми не методами подальшого посилення і за давності міжцерковної ворожнечі або блокування з тими чи іншими політичними і громадськими рухами, а мирними методами і цивілізовано (якщо вже їх наші ієрархи не можуть вирішувати по-християнськи) – за столом екуменічних дискусій.

Для українського екуменізму далекою і поки що не досяжною перспективою є ті питання і проблеми, які дискутуються світовими теологами–екуменістами, а саме: екуменічна еклезіологія (визначення сутності і характеру сучасної церкви і таких її особливостей як святість, соборність, кафолічність та апостоличність); біблійний екуменізм (проблема співвідношення “писання” і “передання”, первісної євангелічності і традиції); поширення єдиного богослужіння (зближення різних типів конфесійної обрядовості, встановлення спільності у структурі богослужіння).

Однак і українському екуменізму, якщо його ідеї стануть близькими і потрібними для конфесійних авторитетів українських церков і релігійних організацій, під силу вже сьогодні започаткувати діалог в потрібному, хоч і складному напрямку, а саме: міжправославний діалог щодо шляхів досягнення автокефалії, помісності, єдності; з’ясування правомірності і доцільності збереження, мабуть, вже архаїчних понять і означень “Церква–матір”, “Церкви–доньки”, орієнтуючись на екуменічну взаємодію “Церков–сестер”; ставлення українських церков до Константинопольської і Московської патріархії, Апостольської Столиці; віра і сучасна культура, тобто передання євангельського посланництва, проведення євангелізації у формах національної культури, національної традиції, що стосується також мови богослужіння; спільність акцій всіх християнських церков для національного відродження, духовного оздоровлення суспільства і подолання всіляких моральних деформацій.

B.B.Beach (USA)

EVANGELISM AND PROSELYTISM – RELIGIOUS LIBERTY AND CHALLENGE OF ECUMENISM*

The Mandate of Evangelism

Evangelistic mission is an inescapable mandate of Christianity. Every Christian worth his or her "salt" (to use a New Testament expression) recognizes that it is of the essence of being a Christian that one has both the responsibility and joy of witnessing to one's faith and salvation. In fact, evangelism is the spreading of the "good news" of salvation freely available, by the grace of God to every human being.

In the New Testament we find not only the "great commandment"—to love God and neighbor, but also the "great commission" to go, teach, baptize and disciple all people as followers of Jesus Christ (Matt. 28:19, 20).

Evangelism a Suppressed Concept

There is a problem in World Council of Churches (WCC) ecumenical circles in regards to evangelism. It is not easy to locate "evangelism" in WCC statements. The terms evangelism and evangelization are infrequently used in WCC documents since the 1961 New Delhi Assembly. The favored words among ecumenists are witness and mission, not evangelism. Presumably one reason for this, is that evangelism implies some form of proselytism and many ecumenists find proselytism and ecumenism to be conflicting and contradictory expressions of religious activity. Furthermore, some ecumenists see evangelism as largely associated with United States evangelical foreign mission enterprises that tend, it is alleged, to promote U. S. power (see *San Antonio Report*, 1989, p. 153).

The Setting

* Див. анотацію В.Єленського до статті Б.Біча в кінці статті.

We are living in a newly found climate of religious freedom. Generally speaking, we no longer have government protected (and financed) state churches with religious "hunting reserves." Islamic countries, of course, offer a different picture of their own. Proselytism is an inevitable sign or consequence of religious division and growing religious pluralism. As there will be political campaigns by competing parties where there is democracy, as there will be economic competition where there is an open market, thus there will be religious competitiveness in the religious forum where there is religious liberty in society. I for one, do not believe this is ipso facto bad, as long as there is no hatred, no prestige chasing, no vindictiveness or acrimony.

Tensions Between Rights

We already mentioned the great new fact of our era—religious liberty. However, there seems to be a conflict between the universality of religious freedom, as supported by the United Nations instruments and other documents, and the concept of cultural relativism of religious freedom. Furthermore, there is also a perceived conflict between the right to freely change religion and the right to freely keep a religion. We mention another evangelistic tension between

two rights, which at times are complementary, but at other times are in opposition to each other: the right of the individual person and the right of the institution (e.g. - the church). Of course, every person has the right to determine to which organization to belong or not to belong, and similarly every religious organization should have the right to decide its own membership requirements, including "entrance" and "exit." The problem comes when the religious organization does not want to permit leaving and uses the police power of the state to enforce membership. Van der Vyver says very pointedly: "By submitting to totalitarian control of their internal affairs by governmental agencies, the religious institution forfeits its internal sphere sovereignty and becomes a pawn of religious oppression by the powers that be" (Johan D. van der Vyver, "Religious Freedom and Proselytism," *The Ecumenical Review*, Oct. 1998, p. 422).

Despite these tensions, the UN has clearly upheld the right to spread one's religion by teaching and manifesting it. The final act of the UN World Conference on Human Rights (Vienna 1993) affirmed that "All human rights are universal, indivisible, and interdependent and interrelated. The international community must treat human rights globally in a fair and equal manner...it is the duty of states, regardless of their political, economic and cultural systems, to promote and protect all human rights" (Part I, para.5).

One reason for anti-proselytism legislation is what I consider to be a false hope and illusion: achieving uniformity or religious homogeneity. Such homogenized societies can no longer exist and keep power in this age of rapid change, travel, and instantaneous communication, except by a holocaust type of approach, religio-ethnic cleansing, use of religious police, and the equivalent of medieval totalitarianism.

Disagreements and Agreements Regarding Evangelism

There are no doubt significant disagreements among Christians regarding mission and evangelism:

Disagreements regarding ecclesiology and sacrament, disagreements between those who are outgoing and those who emphasize evangelism as internal renewal, between those who think globally and see the world as their parish and those who have an exclusivistic territorial or canonical view of the church and think locally or nationally. There will also be in evangelism/proselytism disagreement between those who believe in the legal equality of all religious bodies and those who claim that historical precedence and/or greater numerical size give them special rights not available to others.

There is also the problem of some ecumenists seeing an inherent conflict or incompatibility between ecumenism and evangelism among members of Christian denominations. The WCC's 1989 *San Antonio Report* openly states: "Active proselytism aimed at gaining members from another church is contrary to the spirit of Christ" (p. 75).

- There are, however, some general agreements among Christians that have a bearing on evangelism:
 - Evangelistic mission is central to the Christian faith
 - Christ has a unique role

- Power of prayer
- The church community is not conterminous with society
- Evangelism is what God does more than what human beings do, albeit God works through human instrumentalities.

The implications of this last point are not always fully understood. God is the Author, therefore, when a Christian is hindered in evangelism he or she feels violated, limited, restricted in accomplishing the divine mission, even persecuted.

Evangelism Versus Evangelization

Some people try to make a difference between "evangelism" and "evangelization." I personally believe that this distinction is rather artificial and at best a matter of emphasis. Furthermore, in the other languages that I know, there is no such difference because there are not two words (e.g. Spanish, French, Italian, German). Some see in "evangelism" a call to conversion, change of life (including at times, change of religious affiliation) and in evangelization, the spreading of Christian values in society without any call that may involve a change of religious affiliation. My own personal conviction is that all authentic evangelism/evangelization involves a call to discipleship with emphasis on change of life, without necessarily calling for change of church membership, but leaving this possibility to the free choice of those evangelized as they respond to the divine call. Anything less is "ersatz evangelism."

Evangelism Among Non-Christians:

The historical traditional position has been that there is no salvation outside of the Christian church ("extra ecclesia nulla salus"). Many evangelicals hold that there is no salvation without acknowledging Christ as Savior, and that the un-evangelized are lost and die like hordes of lemmings falling after each other by the thousands over the Arctic cliffs into the sea. The ecumenical position is much more open to the idea that salvation is possible in other religions. In Seventh-day Adventism there is a tension between, on the one hand, the urgency of the missionary task of preaching the gospel to the whole world in preparation for the Coming Lord, and, on the other hand, the assurance that God is mighty to save even outside organized Christianity.

Definitions of Proselytism

Looking more closely at the question of proselytism, we have to remember that the term historically did not have a pejorative connotation, as it generally does today. Unfortunately, there has been for some years a tendency to give proselytism a sectarian connotation, by using it to refer to witness and evangelism by other religious confessions, never one's own, for, after all, reprehensible methods are never used by "my" church, but only by "other" religious bodies!

I would much prefer to use the terms "improper evangelism" or "improper proselytism," than simply "proselytism." Proselytism is an equivocal term, rife with misapplications. There are many different definitions of proselytism, many self-serving, providing a defense mechanism. Here are some definitions:

Proselytism is witness and evangelism aiming at conversion. Proselytism is false or corrupt witness, using wrong methods. Proselytism is sheep-stealing with a view to enlarging one's own church and empire-building, using false motivation. Proselytism is evangelizing the wrong people, using false targets. Proselytism is interfering with the belief and religious life of other people, false tactic. Proselytism is keeping people ignorant about real faith and religion, in essence, keeping them captive in the church of their accidental birth, false confession/formalism. Proselytism is a conscious effort with the intention to win members of another church, false strategy.

Improper Evangelism or Proselytism

As already indicated, I prefer using the term "improper" or "false" proselytism. It is easier to come to an agreement on this basis, because most people are opposed to what we might call corrupt witness. I believe we have false evangelism and improper proselytism when there is one or more of the following:

Use of cajoling, material inducements, and even bribery to win adepts. Use of intimidation, such as a superior in the workplace exerting improper pressure on employees. Offering social or

educational inducements. Falsely attributing teachings or beliefs to others, which they do not hold. Any form of evangelism involving fiscal fraud or extortion. Use of slander and libel. Keeping individuals in intensive indoctrination and separated from family and old friends. Consciously and as a matter of strategy taking advantage of people's misfortune (e.g. poverty, ignorance, sickness, death in the family).

I think many and maybe most people would agree that these eight approaches constitute false proselytism (though many would say that all proselytism is by definition false!) There are a number of problems that arise, some ethical, some ecumenical, and some doctrinal. For example, evangelistic activities by members of one church among members of another church are seen by some as ipso facto false proselytism. They would say: if you must, go preach in non-Christian countries. While every Christian has a right and duty to witness, not everyone is called to go to non-Christian countries. Furthermore, Christian witness cannot be limited because one's neighbors are members of a church. The debate becomes even more difficult when some people advocate that any suggestion to someone that this person might wish to consider changing religion, should be prohibited or at least limited under the law.

Who is "Churched"?

There is also the fundamental question regarding who is a believer, who is a Christian, who is "churched" and who is "unchurched." Does the act of baptism during the first few days of a person's life make a person a believer, even though that person never (or almost never) goes to church, has no living faith, and apparently no living connection with Christ? Is such a person really and effectively "churched"? This question becomes all the more significant due to the substantial inroads of secularism within formal Christian ranks. These are delicate questions, but cannot simply be swept under the ecumenical rug.

Pastoral Care

The suggestion is made in ecumenical circles that the answer to some of the proselytism problems lies in joint witness based on love and mutual recognition. Where there may be, for example, inadequate pastoral care, evangelical churches should support existing historical churches by engaging in common witness. This makes some sense when applied to situations where there are already well-developed ecumenical relations and mutual respect and equality. But this is difficult to envision where newer (though not necessarily new) churches are looked down upon, discriminated against and at times, treated by some established churches as a sort of religious plague to be vaccinated against, at best, or preferably placed in quarantine by government action!

It is also at times claimed that the proselytizing efforts by the evangelicals are nullifying the pleasant climate of Christian love that existed in the past. However, historically this has often not been the case. For example, in eastern Europe before the communist revolution, the minority churches were discriminated against and often persecuted with the connivance of the majority churches, more often than not at the instigation of those state churches.

Evangelistic cooperation presupposes respect, conversations, and dialog. This ecumenical potting soil is often lacking. Churches that have been around for well over a century or longer are identified as sects and refused recognition or status as churches. There are cases where churches that complain vociferously about western proselytism, refuse conversations, dialog or any recognition whatsoever. Is it logical to talk about Christian love under these conditions? One can rightly ask whether what is wanted is not so much cessation of proselytism, as the elimination of other religious bodies seen as competition.

Right to be Proselytized

There is one aspect of evangelism or proselytism that is often overlooked. In dealing with the right to proselytize, one must also consider the right to be proselytized, that is the right to receive information, to be taught, to grow in a new or different religious experience. We should deal not only with the right to witness and impart information, but also with the right to receive information. Any strict anti-proselytism regulations cut off the supply of new and different information, restricting both the dissemination and receiving of ideas. Should we not also listen to the witness and views of those who have been proselytized and converted from one church (usually

formal belief) to another church (usually living faith)? This right to receive information is also a right recognized by the Universal Declaration of Human Rights (see article 19).

Spiritual teaching, which may lead individuals to abandon their organized religion, of their own free will, is not improper proselytism, as indeed the European Court held in the Greek *Kokkinakis* case. The crucial issue of proselytism is the question of coercion. If there is coercion, such proselytism is improper and to be condemned as false. Tad Stahnke puts it this way: "Thus, the more that proselytism interferes with the ability to freely choose, the more the regulating power of the state may be attracted." ("Proselytism and the Freedom to Change Religion in International Human Rights," *BYU Law Review*, 1999, No. 1, p. 327)

Violations of Ethical or Moral Norms

Recognizing that false proselytism is improper, it must also be said that most wrong forms of evangelism come under the aegis of ethical behavior, not statutory limitations. Much false proselytism is a violation of moral norms not legal norms. Such behavior may be undesirable and morally suspect, not to say reprehensible, but the government is not there to correct faulty thinking or repress false religious witness. The state cannot read minds or consciences and motives. State involvement in this sphere can easily lead to great human right abuses. While we can agree on various definitions of improper proselytism, it is not easy to always know where to draw the line and where just public order and the rights of others are violated. Indeed, the state must protect such rights, but most false evangelism or proselytism falls into the area of moral violations which should not come under the preview of the state. Indeed, the Hungarian Constitutional Court was quite right in holding (1993) that it is not for government authorities to decide what is proper religion, but a matter of "self-interpretation by the churches." (*East European Case Reporter of Constitutional Law*, 1994, p. 62 in *The Ecumenical Review*, October 1998, p. 425)

Let me present a few tentative thoughts regarding a possible "Code de Bonne Conduite" dealing with principles of proper dissemination of religion and belief. Some of us have been working on such principles in connection with the El Escorial Conference of last May, which is to conclude in Spain next January 2000. As already mentioned, there are two-sides in the matter: the proselyters (outside) and those subject to proselytism (inside). Both sides need to act properly and respectfully.

Good Behavior on the Part of Those Outside (Proselyters)

There needs to be sensitivity to cultural customs. Not exploit or take advantage of poor, vulnerable segments of the population. Not knowingly make false or questionable claims of miraculous healings or interventions. Not pressure people unduly to abandon the religion of their fathers, risking injury to their religious feelings. Not offer financial or other material inducements or educational benefits in order to "convert" people. Not knowingly spread false information regarding the teachings of other religions or ridiculing their beliefs and practices. Avoid using pejorative terminology (such as "image worshipers," "the harlot of Babylon," "apostate religion"). Not accuse large majority churches of having no spiritual or missionary life. Not incite hatred, internecine strife, and antagonistic competition. Not use coercive or manipulative methods of evangelism to get church members, including certain advertising that preys on human gullibility. Not use socio-economic and political power to gain members. Not discredit art used in churches as a transgression of the first or second commandments of the Decalogue.

Good Behavior on the Part of Those Inside (Objects of Proselytism)

Not exploit or take advantage of members by keeping them ignorant. Not knowingly spread false information regarding the teachings of other religious bodies or ridiculing their beliefs and origin. Not use false tactics to discredit other, especially newer religions, by making alarming statements and unsubstantiated claims about "dangerous sects." Not unduly pressuring members to remain members, by use of open or implied threats and ostracism. Not encourage, but discourage government authorities to discriminate against smaller and newer religious groups and suppress evangelistic witness seen as undesirable. Avoid using pejorative terminology such as "sect," "cult," "satanic group," "heretical group." Not incite hatred of or contempt for minority religions and not encourage ethnic strife. Not use coercive socio-economic or political power to keep members. Not

ask for, but on the contrary avoid preferential treatment by the government for one's particular church. Avoid the religious monopoly syndrome.

Good Behavior Applicable to All

Build bridges and relationships through contact and conversations. Speak the truth in love (Ephesians 4:15). Always be ready to give the reason for one's hope and faith, subject to the three Petrine conditions: humility, respect, and honesty (good conscience) (1 Peter 3:15). See missionary-evangelistic work as involving both spiritual matters (personal salvation) and societal matters (justice and service). Be truthful, transparent, and fair, vis a vis other churches. Keep to convictions and do not compromise by subverting self-understanding. Compare the ideals of your church to the ideals of other churches, and not the ideal of your church to the reality of other churches. Verify rumors and alleged happenings in other churches, before believing them to be true. Take account of history, not in order to always fight for the status quo, but in order to understand where people come from.

Some Solutions and Conclusions

There is a need for dialog between 1) proselyters; 2) opponents of any form of evangelism among baptized members of a church; and 3) those who have been proselytized. Dialog within one side is really a waste of time—like preaching to the choir about the importance of being in church next week.

Proper evangelism/proselytism must involve tolerance, not compromise, not a tolerance of condescension, but one that respects the equal rights of others.

Conversion should not be presented as closely related to giving up local customs and traditions which are not really in religious opposition to the religion being propagated.

Any form of coercion to change or keep one's religion must be condemned and rejected, for every human being has the inalienable right to adopt the religion of his choice and/or change his religion according to conscience. Evangelism yes, with vigor and with modern, effective means of communication, but with a clear sense of limited knowledge. We may know much truth, but only God knows the truth in all its fullness.

Religious views and beliefs that cannot stand up for themselves in a free religious market and survive in a climate of freedom, equality and evangelistic persuasion, may well be on the way to the museum or library. To use the heavy hand of the state to protect such religious groups from the forces of religious persuasion, weakens the moral integrity of such religious bodies. To use the language of the stock market: Such religious bodies may be "ripe for take-over."

"The responsibility of fostering religious freedom and the harmonious relations between religious communities is a primary concern of the churches. Where principles of religious freedom are not being respected and lived in church relations, we need, through dialog in mutual respect, to encourage deeper consideration and appreciation of these principles and of their practical applications for the churches." ("Challenge of Proselytism and the Calling to Common Witness," Joint Working Group between the Roman Catholic Church and the World Council of Churches, 7th Report, 1998, p. 47.

"False proselytism does not liberate, but enslaves and replaces ignorance with subservience to legalism and isolation from the dynamic realities of life. In contrast, authentic evangelism must be liberating—liberation from intellectual and spiritual blindness, liberation from confining ecclesiastical structures, liberation from dead formalism. Such evangelism will lead people to enjoy the freedom Jesus spoke about when He said, "the truth shall make you free." (John 8:32)

ЄВАНГЕЛІЗАЦІЯ І ПРОЗЕЛІТИЗМ – РЕЛІГІЙНА СВОБОДА І ВИКЛИК ЕКУМЕНІЗМУ

Євангелізм певною мірою дуже близький до прозелітизму. Багато хто з екуменістів знаходять, що прозелітизм і екуменізм є конфліктними і взаємосуперечливими поняттями, більше того, дехто з них вважає, що євангелізм пов'язаний передовсім із євангельськими місіями США, які прагнуть поширити у всьому світі гегемонію цієї країни.

Водночас, за умов нового клімату, позначеного релігійною свободою, прозелітизм стає неминучим наслідком релігійних поділів і релігійного плюралізму. Але при цьому очевидним є протиріччя між універсальністю релігійної свободи і її культурним релятивізмом. Наявним є конфлікт між правом вільно змінювати релігію і правом вільно зберігати свої релігійні переконання.

Кожна особа, поза сумнівом, має право визначати до якої організації їй належати або не належати і кожна релігійна організація має право встановлювати вимоги до своїх членів, включно із тими, котрі стосуються “входу” й “виходу”. Проблеми починаються там, де не існує вільного права на “вихід” і релігійна організація вдається до державного примусу, щоби утримати своїх членів. Відтак антипрозелітичні законодавства скеровуються на досягнення ілюзорної мети, а саме: релігійної гомогенності, яка в сучасному світі є недосяжною.

Деякі автори розрізняють терміни “євангелізм” та “євангелізація”. У **євангелізмі** вони вбачають заклик до навернення, зміни життєвої перспективи, яка часом включає і зміну віровизнання, а під **євангелізацією** – поширення християнських цінностей, котре не призводить до зміни релігійної належності. Сам автор вважає таке розділення штучним, бо як **євангелізація**, так і **євангелізм**, на його думку, вбирає у себе заклик до зміни життя без обов’язкової зміни своєї релігійної належності, яка (зміна) лишається справою вільного вибору особи.

Б.Біч нагадує, що історично слово “прозелітизм” не мало негативної конотації і пропонує вживати радше поняття “негідний євангелізм” чи “негідний прозелітизм”, аніж просто прозелітизм. Він наводить декілька дефініцій прозелітизму, які зводяться до того, що це є наверненням, яке використовує негідні методи, вживає фальшиві тактики, скеровується на перекрадення пастви, а також тримає людей у полоні тієї церкви, до якої вони належать самим лише випадком свого народження (останнє визначення, зазначимо, ніколи не дається представниками Православних і Католицької церков).

Які методи пропонується вважати негідними, тобто такими, що належать до негідного прозелітизму? Здобуття вірних хитрощами, матеріальною винагородою, пропозиціями освіти, соціальної допомоги, роботи, використання необізнаності людей, їхнього важкого становища, хвороб, смерті близьких, поклепи на інші релігії тощо. Водночас, автор не вважає, що християнська місія має бути спрямована виключно на нехристиян і що християнське свідчення повинне бути обмеженим із-за того, що об’єкт місії є членом котроїсь з християнських церков.

Делікатними і дуже суперечливими питаннями лишаються і такі: кого вважати віруючим? хто є воцерковленим, а хто ні? чи може вважатися членом церкви особа, яку було охрещено у перші дні її життя і яка не має ані живої віри, ані зв’язків зі своєю церквою?

Екуменічні кола вважають, що відповіддю на виклик прозелітизму може бути спільне свідчення, ґрунтоване на взаємній любові та визнанні. Там, скажімо, де існує недостатня пастирська опіка, євангелічні церкви мають підтримувати історичні церкви, включаючись у спільне свідчення. Це має сенс, вважає автор, коли вже створено ситуацію взаємоповаги й рівності. Але насправді буває інакше. Зокрема, у Східній Європі напередодні комуністичних революцій релігійні меншини переслідувалися зі згоди церков більшості. Євангелічна співпраця починається з поваги і діалогу. Ця вихідна екуменічна позиція часто нехтується. Церкви, які впродовж століття чи більше ідентифікуються як секти, не визнаються як церкви. Церкви, які голосно скаржаться на західний прозелітизм, відкидають саму можливість діалогу.

Автор вказує і на такий аспект, як право особи бути “прозелітизованим”. Тобто йдеться не про право пасивно стежити за інформацією, але й приймати її. Будь-яке обмеження прозелітизму реально означає обмеження до отримання інформації, а відтак і порушення ст.19 всесвітньої Декларації прав людини. Ключовим тут є слово “насильство”. Якщо воно існує, то прозелітизм має бути визнаний “негідним”. Разом із тим, підкреслюється, що негідний прозелітизм є радше порушенням етичних норм, ніж правових.

Пропонується низка адекватних, на думку автора, принципів поширення релігійних ідей, які

(принципи) потребують співпраці об'єкта і суб'єкта місії. Це: повага до культурних традицій і звичаїв; уникнення примусу, котрий би примусив особу покинути віру батьків; непоширення неправдивої інформації; незастосування фінансової допомоги для здобуття вірних; уникнення образливої термінології; не звинувачення інших у відсутності духовності; відмова від дискредитації церковного мистецтва, що використовується у храмах, на тій підставі що воно суперечить Декалогу; не експлуатація необізнаності людей; непоширення неправдивої інформації щодо інших релігій; відмова від державної допомоги у поборюванні конкурентів.

А.Пчелинцев* (Москва, Россия)

ПОНЯТИЯ «ТРАДИЦИОННАЯ РЕЛИГИЯ» И «СЕКТА»: ИХ СУЩНОСТЬ И ПРАВОМЕРНОСТЬ УПОТРЕБЛЕНИЯ

Термины «традиционная религия» и «секта» достаточно часто употребляются на бытовом уровне и в средствах массовой информации. Однако ни в Конституции РФ, ни в законодательстве они не встречаются. Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» содержит юридически нейтральные дефиниции – «религиозные объединения», которые делятся на «религиозные группы» и «религиозные организации» (ч.2 ст.6). Никаких иных терминов в данном контексте законодатель не применяет. Хотя многие, очевидно, помнят, что в проекте преамбул упомянутого закона содержался термин «традиционные религии». Однако в дальнейшем законодатель отказался от этого термина. Вместо него появилось иное определение: «Федеральное Собрание Российской Федерации, ... признавая особую роль православия в истории России, в становлении и развитии ее духовности культуры, уважая христианство, ислам, буддизм, иудаизм и другие религии, составляющие неотъемлемую часть исторического наследия народов России, ... принимает настоящий Федеральный закон».

Случайно ли исчез термин «традиционные религии»? Думается, что нет. Порой отдельная фраза и даже слово в законе способны существенно повлиять на правоприменительную практику. Термину «традиционные религии», широко используемому в обыденной жизни, непросто дать нормативно четкое и однозначное толкование. С какого момента начинается традиция? Где хронологические, количественные и качественные критерии этого понятия? Сравните тысячелетнюю историю русского православия, прочно укорененного в русской культурой традициях и имеющего на сегодняшний день в стране около 9 тысяч религиозных объединений, и 130-летнюю историю русского баптизма, глубоко влияющего на жизнь и быт своих последователей и имеющего около тысячи религиозных объединений. Вопрос: баптизм – традиционная для России религия? По логике – да. Но не все с этим согласятся, и кто-то будет доказывать обратное. Несомненно, такие споры на теоретическом уровне хороши среди философов и религиоведов, на они губительны для правового акта. Язык закона должен быть лаконичен, ясен и доступен для понимания. Он не должен содержать дефиниции, допускающих различное толкование одного понятия. Это один из важнейших принципов нормо-творческой деятельности.

Вернемся к преамбуле Федерального закона. Наряду с православием, исламом, буддизмом и иудаизмом в ней названы христианство и другие религии. Однако христианство, помимо православия, включает в себя католицизм и протестантизм. Последний, в свою очередь, объединяет только в России около полутора десятков деноминаций. Можно ли их все отнести к традиционным для России? Едва ли.

Кроме того, добавка «и другие» внесла неопределенность и заведомо принизила попытку законодателя особо выделить уважаемые (читай: традиционные) религии. Слишком широкими оказались ворота.

Означает ли сказанное, что термин «традиционные религии» не имеет права на существование в отечественном законодательстве? Отнюдь нет. Но в этом случае законодателю, очевидно, придется дать исчерпывающий перечень традиционных религий (без добавления «и другие») и возможные пути получения этого статуса. Подобный опыт имеется в ряде европейских государств. Например, в ст.5 закона Литовской Республики «О религиозных

* Директор Института религии і права (м.Москва)

общинах и сообществах» (1995 г.) называются девять традиционно существующих в Литве религиозных общин и сообществ, представляющих часть исторического, духовного и социального наследия Литвы. Это – католики латинского обряда, католики восточного обряда, евангелисты-лютеране, евангелисты-реформаты, православные, старообрядцы, иудеи, мусульмане-сунниты и караимы. Чтобы получить статус государственного признания, т.е. традиционной религии, необходим срок не менее 25 лет после первичной регистрации в Литве.

Другой пример: испанское законодательство о религиозной свободе разделяет религиозные организации, учитывая историю возникновения, развития и поддержку среди населения, на четыре группы: 1) католическая церковь; 2) достаточно глубоко укоренившиеся церкви; 3) церкви, не обладающие статусом укоренившихся, но зарегистрированные в реестре; 4) религиозные группы, называемые сектами или новыми религиозными движениями.

Аналогичный опыт имеется и в других странах. При этом церковь отделена от государства и последнее является светским. То есть, в рамках модели церковно-государственных отношений, схожей с российской, наблюдается определенная дифференциация религиозных организаций в зависимости от их исторического вклада в становление и развитие нации, культуры, быта и традиций народов. Государство при этом, как правило, занимает позицию благожелательного нейтралитета по отношению ко всем религиям.

Таким образом, несмотря на всю сложность вопроса, нельзя исключить в будущем возможность использования в отечественном законодательстве термина «традиционные религии». Однако сделано это должно быть максимально корректно без ущемления правды и достоинства религиозных меньшинств.

Что касается слова «секта» (производное — «тоталитарная секта»), то оно не является научным термином и в религиозноведческой литературе практически не используется. Его живучесть в современном русском языке связана с предрассудками, уходящими в историю Отечества. При наличии господствующей государственной православной религии все остальные религии были терпимыми либо гонимыми. В дореволюционном законодательстве даже присутствовало понятие «зловредная и менее зловредная секта». К таковым царский режим относил, например, ряд протестантских течений. Отсюда рецидивы мышления, которые дают о себе знать и поныне.

Так, в 1993 г. одним из православных подворьев г.Москвы была издана, а в 1995 г. переиздана брошюра под названием «Баптисты как наиболее зловредная секта». Это репринтное издание 1912 г. наглядно показывает неразвитость современного правового мышления как издателей, так и общества в целом, низкий уровень культуры межконфессиональных отношений.

Напомню, что все крупнейшие религии в начале своего пути были не более чем сектами. По логике упомянутых издателей, римский император Нерон поступал правильно, когда жестоко преследовал и публично казнил первых христиан как представителей культа, отколовшегося от иудаизма и противостоявшего язычеству.

Важно отметить, что термин «секта» не встречается в основополагающих международно-правовых документах, касающихся области свободы совести. Правда, он упоминается в ряде решений Европейского парламента и на национальном уровне некоторых европейских государств. Так, Парламентская комиссия Франции выработала даже четкие критерии для определения секты. К ним комиссия отнесла дестабилизацию сознания, разрыв семейных и иных связей, огромные финансовые притязания, посягательства на физическую и психическую целостность, нанесение увечий, изоляцию, незаконную медицинскую практику, сексуальные посягательства, проституцию, вовлечение в свою деятельность детей и др. Это вызвало острую дискуссию среди религиоведов не только во Франции, но и во многих странах. Следует иметь в виду и то обстоятельство, что в силу исторически сложившейся практики, ментальности русского народа и его культуры, термин «секта» воспринимается в России менее нейтрально и терпимо, нежели в Европе. Это слово, по сути, имеет ругательно-оскорбительный оттенок. Не случайно Судебная палата по информационным спорам при Президенте Российской Федерации в своем Решении от 12 февраля 1996 г. №4 (138) прямо указало, что данный термин в силу сложившихся в обществе представлений несет безусловно негативную смысловую нагрузку и, употребляя его, журналисты могут оскорбить чувства верующих. Судебная палата считает, что «автор материала ..., неоправданно использовав термин «секта» в отношении Свидетелей Иеговы, нарушил тем самым нормы журналистской этики».

На некорректность термина «секта» в современном русском языке указывают и ученые-филологи. Мы разделяем мнение ученых и считаем, что в официальных документах надлежит использовать терминологию, применяемую в законодательстве о свободе совести, либо нейтральный термин «новые религиозные движения».

(Статтю передруковано із часопису “Релігія і право” (Москва, № 2 за 1999 р.)

**Кирилл, митрополит Смоленский и Калининградский
(Москва, Россия)**

ОБСТОЯТЕЛЬСТВА НОВОГО ВРЕМЕНИ: ЛИБЕРАЛИЗМ, ТРАДИЦИОНАЛИЗМ И МОРАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ ОБЪЕДИНЯЮЩЕЙСЯ ЕВРОПЫ

"Вникай в обстоятельства времени", - говорит священномученик Игнатий Богоносец. Этот завет особенно актуален сегодня, в канун начала третьего тысячелетия. Какие проблемы выдвигает перед нами уходящее столетие? В чем состоит вызов нашей эпохи?

Завершающееся ныне столетие выдвигает в число первоочередных проблему, от успешного решения которой во многом будет зависеть дальнейшая судьба мирового сообщества. Фундаментальный вызов эпохи, в которую всем нам выпало жить, состоит, по моему глубокому убеждению, в необходимости выработки человечеством такой цивилизационной модели своего существования в XXI в., которая предполагала бы всемерную гармонизацию драматически разнонаправленных императивов неолиберализма и традиционализма. Перед Западом и Востоком стоит труднейшая, но отнюдь не безнадежная задача совместного отыскания баланса между прогрессом в сфере соблюдения прав личности и меньшинств, с одной стороны, и сохранением национально-культурной и религиозной идентичности отдельных народов - с другой.

Даже не будучи покуда сформулированной в надлежащих социополитических и культурологических категориях, потребность в адекватном и солидарном ответе на этот цивилизационный вызов нашего времени ощущается повсеместно и с чрезвычайной остротой. Ибо неаявная для многих, но оттого не менее реальная подоплека военно-политических, культурно-религиозных, национальных и иных противостояний, свидетелями которых мы являемся в посткоммунистическую эпоху, состоит именно в сопротивлении консервативного начала и традиционалистского мировосприятия форсированному, если не сказать насильственному, утверждению неолиберальных ценностей. В этом заключается внутренний сюжет идейной драмы наших дней.

XX век стал исторической ареной, на которой в жестоком противоборстве последовательно сменяли друг друга пары непримиримых соперников: монархия и республика, фашизм и коммунизм, тоталитаризм и демократия. Две мировые войны и одна "холодная война" - таков горестный итог идеологической бескомпромиссности в нашем веке. В этом контексте представляется совершенно естественной и понятной та эйфория, которая охватила мир, измученный балансированием двух сверхдержав на грани ядерного апокалипсиса, при известии о советской перестройке.

Да, господство идеологизированного сознания, являющегося порождением гордыни и суетности человеческого разума, а потому неоднократно обнаруживавшего свою духовную нищету и приносившего неисчислимые бедствия народам, ныне серьезно поколеблено. Но на смену соперничеству идеологий идет новое и трудновращаемое соперничество: глобализм и универсализм как выражение принципа всеобщего против консерватизма и традиционализма, как выражения принципа единичного и отдельного. Поэтому сегодня, как и во времена библейские, краеугольным камнем человеческого общежития остается принцип, столь исчерпывающе сформулированный испанским социальным мыслителем Хосе Ортегой-и-Гассетом: "Цивилизация - это прежде всего воля к сосуществованию". Но воля к сосуществованию предполагает в качестве обязательного условия признание за другим права на жизнь. И поскольку отблеск Божественной истины несет на себе как концепция прав и свобод человека, так и принцип национально-

культурной самобытности, обратимся к истории, дабы проследить генезис их ныне актуализировавшегося противостояния. Но прежде условимся о понятии цивилизационного стандарта, посредством которого будем описывать как либеральный, так и традиционалистский мировоззренческий и аксиологический комплексы.

Известно, что в XVIII веке, на излете эпохи Просвещения, в Европе зародилась, а в следующем столетии значительно усилилась и стала утверждаться либеральная доктрина. Идеей всеобъемлющего освобождения индивидуума от стеснений социальных, политических, национальных, религиозных, правовых и иных ограничений нередко питались революционные движения, выступавшие против тогдашнего государственного устройства в странах Западной Европы, в России. Сторонниками этого направления в качестве фундаментальной проблемы эпохи постулировалась наличная несвобода индивидуума, закабаленного и подавленного структурами и институтами государства, социальным устройством, господствующей моралью, предрассудками и условностями. Следовательно, личность надлежало освободить от гнета внешних для нее сил, ибо человек "по определению" является абсолютной и конечной ценностью, а его благо - критерием справедливости общественного устройства. В канун русской революции эту мифологему либерального сознания в концентрированной форме выразил классик пролетарской литературы Максим Горький, возвестивший устами своего персонажа: "Человек - это звучит гордо!" В СССР эти слова, в частности, были начертаны на знамени антирелигиозной борьбы, ибо в атеистическом государстве ни о каком другом Имени, Которому стоило бы посвящать свои помышления и труды, речи идти не могло. Не случайно еще Гольбах, Гельвеций, Дидро и другие философы эпохи Просвещения настойчиво сопрягали гуманизм с материализмом и атеизмом.

Итак, в ядро антропоцентрической вселенной был помещен богоподобный Человек как мера всех вещей. Причем не просто человек, но именно человек падший, находящийся во грехе. Ведь, по учению Церкви, "человек сотворен по образу и подобию Божию, но грех исказил красоту образа" (св. Василий Великий). Это представление об искаженной природе человека совершенно отсутствует в современном западном мышлении. В нем торжествует комплекс идей, имеющих языческое происхождение, идей, ставших утверждаться в культуре Западной Европы в эпоху Возрождения. Ведь именно авторитетом Ренессанса освящена концепция антропоцентричности мироздания, когда средоточием бытия и социума полагается индивидуум. Таким образом, вместе с возвращением к античной культуре в эпоху Возрождения происходила духовная инволюция европейской общественной мысли, совершавшей движение вспять от ценностей христианства к регрессивной языческой этике и языческому мирозерцанию. Воспользовавшись выражением, которым неоднократно оперирует Арнольд Тойнби на страницах своего фундаментального труда "Постижение истории", мы с полным основанием можем говорить о триумфе "идолопоклонства в наиболее порочной форме поклонения человека самому себе".

Что же касается западного христианства, то оно отнюдь не осуждало этого процесса, но, приняв постулат о свободе человека как высшей ценности его земного бытия в качестве социально-культурной данности, осватило союз неоязыческой доктрины с христианской этикой. Так в ходе формирования либерального стандарта сочетались христианское (через католицизм и протестантизм) и языческое начала. Определенное влияние здесь оказала также достаточно влиятельная в западноевропейских университетах иудейская богословская мысль, пришедшая через испанскую культуру и еврейскую эмиграцию в Голландию и сопредельные страны (Маймонид, Крескас, Ибн Эзра). Неудивительно, что наиболее востребованным либеральным мировоззрением в процессе его формирования оказались идеи таких вольнодумцев, атеистов и пантеистов, отколовшихся от традиционного иудаизма, как Барух Спиноза и отчасти Уриель Акоста. К XIX в. практически сложился весь комплекс понятий, описывающих либеральный стандарт существования. Впервые конституированный в "Декларации прав человека и гражданина" Великой французской революцией, он был окончательно закреплён во "Всеобщей декларации прав человека" 1948 г.

Достоинно всяческого сожаления, что Россия только теперь получает возможность

вступить в дискуссию о соотношении либерального и традиционного начал. Да, некогда СССР принимал достаточно активное участие в выработке современной версии либерального стандарта межгосударственных отношений и прав человека. Он шел на это, руководствуясь прагматическими соображениями, во-первых, чтобы дезавуировать обвинения Запада в приверженности тоталитарным методам контроля и управления, а во-вторых, чтобы при первой возможности обращать это обоюдоострое пропагандистское оружие на своих идеологических противников. Тогда представлялось, что все нарушения прав человека навсегда останутся скрытыми от мира за железным занавесом, и можно было позволить себе выгодный компромисс с Западом, дабы усилить симпатии к социализму без того, чтобы реально изменить нечто в своей внутренней жизни. Ныне, когда после распада СССР из двух сверхдержав на мировой арене осталась лишь одна, она парадоксальным образом наследовала не только бывшую советскую империю, но политику двойного стандарта в отношении прав человека. Иначе как объяснить, что поводом для агрессии против Югославии послужила проблема Косово, тогда как аналогичная проблема Курдистана вовсе не рассматривается в качестве основания для акции устрашения в отношении Турции?

Итак, к сожалению, по идеологическим и политическим причинам православная духовно-культурная традиция никак не была представлена советской дипломатией при выработке современных стандартов межгосударственных отношений и прав человека. Насколько могу судить, не была она достаточно обозначена и дипломатами других стран, представлявшими Восток. Иными словами, можно совершенно определенно утверждать: современные международные стандарты по сути своей являются исключительно стандартами западными и либеральными. Это обстоятельство могло бы не вызывать особой озабоченности, если бы речь шла о сфере исключительно внешнеполитической, то есть о межгосударственных отношениях, где этот стандарт зарекомендовал себя как достаточно эффективный. И в самом деле, что произошло бы в области межгосударственных отношений в условиях отказа от универсального по своей природе либерального стандарта? Совершенно очевидно, что на месте этого универсального стандарта был бы стандарт национальный, в минувшие времена неоднократно провоцировавший и легитимизировавший войны. В случае, если бы подобное замещение действительно произошло, совершился бы неконтролируемый распад всей мировой системы, ибо каждый из таких стандартов, будь то "ваххабистский", "китайский", "африканский", "католический", "японский", "индуистский" и т. п., положенный в основу построения межгосударственных отношений, неминуемо был бы отвергнут носителями иных национально-культурных и религиозных взглядов. Попытка строить межгосударственные отношения, игнорируя некие общие для всех принципы, была бы очень близка ко всеобщей катастрофе, в которой не остается места радости в случае победы одного из этих стандартов, пусть даже того, к которому принадлежишь ты сам.

Суть проблемы видится не в том, что сформулированный на уровне международных организаций либеральный стандарт лежит сегодня в основе международной политики, а в том, что этот стандарт предлагается в качестве обязательного для организации внутренней жизни стран и народов, включая те государства, культурная, духовная и религиозная традиция которых практически в формировании этого стандарта не представлена.

Следует особо сказать о моральных ценностях объединяющейся Европы. Совершенно очевидно, что эти ценности также стандартизированы на основе западного либерализма. Пока границы объединенной Европы совпадали с границами Западной Европы, указанную проблему можно было рассматривать как "внутреннее" дело Запада, как его собственный цивилизационный выбор, ответственность за который в религиозном и пастырском плане несли западные Церкви. Сегодня границы объединенной Европы расширяются на Восток, и весьма вероятно, что в обозримом будущем в ее состав войдут страны с многомиллионным православным населением. Что будет означать для этих стран в плане сохранения их духовной, культурной и религиозной идентичности жизнь в соответствии с чуждыми для них этическими и ценностными стандартами? Если Европа, а может быть, и весь мир будут унифицированы на основе единой культурно-цивилизационной нормы, то, быть может, ими станет легче управлять, но красоты

множественности, а вместе с тем и человеческого счастья в них наверняка не прибавится. Кроме того, сегодня совершенно очевидной становится невозможность бесконфликтной экспансии либерализма, особенно в тех сферах общественного бытия, которые наиболее цепко удерживают ценности, воспитанные национальной духовно-культурной традицией. На Востоке это явление достаточно очевидно, на Западе менее очевидно, хотя реально оно присутствует и там, и там.

Наиболее ярким примером является история с принятием нового российского Закона "О свободе совести и о религиозных объединениях". На Россию было оказано тогда беспрецедентное политическое давление. Президент Клинтон и канцлер Коль обращаются к президенту Ельцину с посланиями протеста, Папа Римский требует от Кремля заблокировать новый закон о свободе совести, американские конгрессмены в случае его одобрения угрожают России экономическими санкциями. Что же случилось, почему ни одна другая внутрироссийская проблема не вызывала такой негативной, острой и согласованной реакции Запада? Причина проста - наш закон о свободе совести был расценен как не соответствующий либеральному стандарту в сфере религиозных прав человека. Скромно уступили от участия в этом походе против внутреннего законодательства суверенной державы лишь те страны Запада, в которых Церковь, в отличие от России, имеет государственный статус или где формальная регистрация экзотических и чуждых местной культурной традиции сект ставится в зависимость от куда большего количества условий, чем у нас. В сущности от России тогда в ультимативной форме требовали приведения национального законодательства о свободе совести в соответствие с международными, а фактически западными либеральными стандартами.

Подобные коллизии, выявляющие несовершенство либерального стандарта и обнажающие возможность манипулирования им с политическими целями, чрезвычайно показательны, и в дальнейшем их будет случаться все больше, если уже сегодня не начать серьезной дискуссии о соотношении либерализма и традиционализма в формировании жизнеспособных стандартов, призванных ответить на вызовы не только европейской, но и мировой интеграции. Из сказанного следует, что на роль общепризнанного и подлинно универсального стандарта может претендовать отнюдь не самый либеральный из всех возможных в отношении прав и свобод человека, но лишь такой, который, при условии постулирования перечня неких общеобязательных принципов, органично и непротиворечиво предполагал бы совместимость с национально-культурными и религиозными ценностными ориентациями принявших его стран. Нравственный долг как посткоммунистической России, так и других стран, принадлежащих к духовно-культурной традиции православия, ныне должен заключаться в том, чтобы представить мировому сообществу свое видение проблемы и призвать его к возобновлению дискуссии в изменившихся исторических обстоятельствах. Предстоит большая и трудная работа по формулированию и отстаиванию своей позиции перед лицом мировой общественности в ООН, других международных организациях. Здесь неопределимую роль могут сыграть усилия Православных Церквей прежде всего в рамках диалога с иными Церквями, деноминациями и религиями.

Несколько слов - об экуменизме. Глубоко убежден, что причина кризиса современного экуменизма во многом связана с его неспособностью осознать фундаментальное значение Апостольского предания (традиции) как нормы веры. Эта норма, золотой нитью проходящая через вселенскую историю и соединяющая апостольский век с нашим временем, исчерпывающе определяет пути жизни и спасения христианина. Сбережение и утверждение неповрежденной нормы веры есть миссия православия в мире, ибо отказ от Предания на деле означает автоматическое признание утверждения о том, что человеку все дозволено. В сущности, согласие некоторых христианских деноминаций с допустимостью женского священства или благословение гомосексуальных браков есть не что иное, как практическое осуществление либерального стандарта прав человека и безграничной религиозной свободы. Это один из многих случаев последовательного и целенаправленного вытеснения из жизни современного общества апостольской нормы веры и замещения ее либеральным стандартом.

Трагедия современного протестантизма заключается в приятии этой подмены и

соучастии в ней, что оборачивается перспективой утратить профессиональное самосознание вплоть до полного растворения его в системе ценностей секулярного мира. Именно в экуменическом движении и в первую очередь во Всемирном Совете Церквей эта тенденция стала очевидной для православных. Протестуя против женского священства и признания гомосексуальных браков, православные протестуют против самой идеи некоего приоритета либерального стандарта (как известно, имеющего не только христианские корни) над нормой церковного Предания. В кризисе экуменизма отчетливо обнаружилось стремление протестантского большинства использовать либеральную идею в качестве фундаментальной идеи, во многом определяющей экуменическую этику и практику, при одновременной нечувствительности к теме Предания. Это привело к тому, что, несмотря на некоторые успехи в области достижения вероучительных консенсусов, православные и протестанты оказались перед лицом новых разделений, имеющих своей причиной некую "абсолютизацию" либеральных стандартов протестантским богословием.

Однако эти серьезные различия и противоречия не следует воспринимать как основание для прекращения диалога, а тем более как основание для религиозного противостояния с Западом. Напротив, Русская Православная Церковь, гласно и в духе братской открытости поставившая вопрос о кризисе современного экуменизма, видит в продолжении межхристианского диалога возможность свидетельствовать разделенному христианству основополагающее значение нормы веры, явленной в Апостольском предании. Весьма плодотворным может быть в этом отношении диалог с Римско-Католической Церковью, признающей Предание как норму веры.

Монотеистические религии, преданные идее верности своей религиозной идентичности и жестко защищающие права своих верующих, о чем красноречиво свидетельствуют соответствующие статьи законодательства Израиля и мусульманских стран, также могут быть союзниками православных в диалоге с теми, кто подвергает сомнению ценность традиции. Сами же многообразные национально-религиозные стандарты по своей природе, говоря словами Карла Поппера, вовсе не "враги открытого общества", каковыми их пытаются порой представить, но, напротив, способны стать действенным фактором его стабильности и жизнеспособности.

Пока что нас постоянно ставят перед дилеммой: либо православие "изменится", либо будет отвергнуто "мировым сообществом", под псевдонимом которого чаще всего выступает одна из множества ныне существующих культур - западная, а точнее, либеральная. Она настойчиво утверждает в качестве наиболее "прогрессивной", "гуманистичной", "современной". В то же время православие, а нередко и другие монотеистические религии противопоставляются либеральной антропоцентрической системе ценностей, объявляемой нормой для индивидуумов и человеческих сообществ. Церквам и религиозным общинам надлежит адекватно реагировать как на позитивные, так и на явно негативные аспекты ныне совершающегося процесса глобализации. Мы желаем понять других, но и сами хотим быть услышаны и поняты.

Происходя из теоцентрической духовной традиции, воспринимающей антропоцентрический гуманизм как чуждое для себя мировидение, мы готовы относиться к нему с уважением, но никогда не сможем принять в качестве абсолютной и безусловной положительной ценности. Мы также исходим из того, что стандарты, вольно или невольно способствующие разрушению национально-культурной и религиозной идентичности народов, неизбежно приведут к оскудению полноты мира Божия, его унификации и в конечном итоге гибели.

Европа с ее традициями культурной многоукладности, терпимости и открытости могла бы внести решающий вклад в процесс глобальной гармонизации религиозных, культурных, социополитических традиций. Важное место здесь должно принадлежать христианам. Верю, что все мы соединенными усилиями сумеем заложить основы подлинно многополярного сообщества, зиждущегося на стандартах, которые, обеспечивая права и свободу людей, сохраняли бы, а не разрушали ценности, укорененные в их духовно-культурных и религиозных традициях. Ибо только такое устройство мира способно стать реальной альтернативой подозрительности, вражде и праву силы в отношениях между народами.

М.Маринович* (Львів, Україна)

РЕЛІГІЙНА СВОБОДА І ПРОЗЕЛІТИЗМ: ДО ПРОБЛЕМИ СПІВВІДНОШЕННЯ І ВИЗНАЧЕННЯ

Термін “прозелітизм” не має однозначного трактування. Його вживають у різних контекстах і з різними відтінками. Найбільш повно етимологію цього терміну, його семантичне навантаження проаналізував проф. Девід Керр з Единбурзького університету. Так, латинське слово *proselutus* і грецьке слово *proselutos* означають “той, що прийшов на якесь місце”, тобто, виходячи із старозавітного тлумачення, “чужинець”, що оселявся в Ізраїлі та приймав іудаїзм. У пізнішій християнській літературі термін “прозелітизм” став означати відхід від Церкви, тобто вчинок, який, згідно з канонам, підлягає жорстким санкціям. Так намітилася відмінність між наверненням і прозелітизмом: якщо перше означає рух у напрямі до церкви, то друге – рух від неї. У літературі епохи Просвітництва термін “прозелітизм” почав ототожнюватися з нетолерантністю й фанатизмом. Врешті в сучасному “Словнику синонімів” Вебстера згадані вище поняття розрізняються так: навернення означає “щирі й добровільну зміну віри”, тоді як прозелітизм є “актом або процесом змушування когось прийняти іншу віру”.

Однак значення цих термінів значно легше виявити зі словників, ніж прикласти до реального життя. Все залежить від того, хто саме аналізує історію. Для ілюстрації цієї закономірності не треба зазирати в американський словник Вебстера – радше Вебстер знайшов би багатий ілюстративний матеріал в українській історії. Ось лише кілька прикладів.

1596 р., Берестейська унія. Те, що для православних є актом прозелітизму з боку Римо–Католицької церкви й відривом греко–католиків від Константинопольського патріарха, для греко–католиків є позитивним актом возз’єднання з Апостольським Престолом.

1918 р., проголошення української православної автокефалії. Те, що вірні Московського патріархату вважають націоналістичною схизмою, для автокефальних православних і греко–католиків є позитивним актом відновлення самобутності Київської православної церкви, втраченої у 1686 р. внаслідок включення Київської митрополії до складу Московської патріархії.

1930 і 1946 рр., ліквідація відповідно Української Автокефальної православної церкви та Української Греко–Католицької церкви. Те, що для вірних Московського патріархату було подоланням націоналістичної й уніатської схизми, для вірних обох згаданих церков є актом грубого втручання комуністичної держави у справи Церкви й актом прозелітизму з боку Російської православної церкви, яка скористалася плодами державного терору.

1988 р., відродження Української Автокефальної православної церкви та легалізація Української Греко–Католицької церкви. Те, що для вірних Московської патріархії є відродженням націоналістичної ересі та новим актом прозелітизму з боку Римо–Католицької церкви, для вірних обох згаданих церков є реалізацією їх права на свободу совісті та релігійну свободу.

Явище прозелітизму “вислизає” з–під рук не тільки термінолога, а й правника та богослова. Власне, складність його й полягає в тому, що головні суперечності прозелітизму лежать у “полі невизначеності” між збереженням власної ідентичності, тобто правом дотримуватися певної релігії, і релігійною свободою, тобто правом змінити свою віру. Жоден спеціаліст не вкаже з достатньою мірою певності, де закінчується одне право й починається друге.

Цікаву (хоч і не бездоганну) спробу окреслити неокреслюване зробив д-р Моше Гірш з Гебрайського університету. Спершу він проаналізував еволюцію статей міжнародних документів, які стосуються релігійної свободи. Ось коротко суть справи.

* Директор Інституту релігії і суспільства Львівської богословської академії.

1948 рік, прийняття Загальної декларації прав людини. Стаття 18 звучить так: “Кожна людина має **право на свободу думки, совісті й релігії**; це право включає свободу змінювати свою релігію або переконання і свободу сповідувати свою релігію або переконання як одноосібно, так і разом з іншими, прилюдним або приватним порядком у вченні, богослужінні й виконанні релігійних та ритуальних обрядів”. Під час обговорення тексту Саудівська Аравія та 4 інші мусульманські країни пропонують вилучити слова “це право включає свободу змінювати свою релігію або переконання”. Однак більшістю голосів поправка відхиляється.

1966 р., прийняття Міжнародного пакту про громадянські та політичні права. Під тиском тих же арабських країн ст. 18 формулюється з уже дещо обережнішим твердженням: “Це право включає свободу мати або приймати релігію чи переконання за власним вибором...”.

1981 р., прийняття Декларації про ліквідацію всіх форм нетолерантності та дискримінації на основі релігії і переконань. Розуміючи, що арабські країни можуть не допустити прийняття Декларації, західні країни пішли на компроміс, і у відповідному місці тексту (ст.1) було записано: “Це право включає свободу мати релігію чи будь-які переконання за власним вибором...” Правда, перемога мусульман із правової точки зору все ж була пірровою, оскільки ст. 8 цієї Декларації передбачає: “Ніщо у цій Декларації не може бути використано для обмеження або применшення будь-якого права, сформульованого в Загальній декларації прав людини і Міжнародних пактах про права людини”.

Еволюція тексту засвідчує, що акцент зміщується від свободи змінювати свою релігію до свободи дотримуватися своєї релігії. В цьому зміщенні віддзеркалюється стурбованість цілої групи держав, викликана явищами релігійної місії та прозелітизму. Згаданий вище д-р Гірш якраз і спробував проаналізувати, що саме в цих явищах має бути заборонене. Так, на одному полюсі протиріч перебуває максимальний захист певної релігії, тобто повна заборона прозелітизму (і навіть навернення). Для прикладу – в багатьох мусульманських країнах відступництво від ісламу карається смертною карою. На протилежному полюсі – максимальний захист свободи змінювати свою релігію, тобто абсолютна **свобода прозелітизму**. Обидві крайні позиції не відповідають міжнародному праву. Так, з одного боку, свобода прозелітизму, як частина свободи виявляти свою релігію, визнається міжнародним правом і, відповідно, цілковита заборона прозелітизму, як частина свободи виявляти свою релігію, визнається міжнародним правом і, відповідно, цілковита заборона прозелітизму вважатиметься незаконною. З іншого боку, свобода дотримуватись своєї релігії також захищена міжнародним правом, а тому необмежена свобода прозелітизму, без сумніву, вважатиметься незаконною.

На думку д-ра Гірша, сфера допустимої свободи лежить у значно вужчих рамках між заборонаю, з одного боку, застосовувати лише насильницькі акти для примушування людини змінити свою релігію і, з іншого боку, заборонаю втручатися лише у “приватну” сферу людини, тобто не нав’язувати людині інформацію про інші релігії, якщо вона собі цього не бажає.

У цьому зв’язку важливою постає проблема обговорення недопустимості силуваного проповідування в “замкнутій аудиторії” (captive audience). Під цим терміном розуміють групу людей, яка перебуває в певному місці й не може добровільно його покинути (лікарня, армія, школа та ін.). Відразу зазначу, що тут не маються на увазі уроки християнської етики чи “знань про релігію”, які практикуються в багатьох країнах Заходу, а йдеться саме про силуване нав’язування чужої віри. Наведу декілька випадків з нашого життя, свідками яких я був особисто. В одному випадку (це було на початку 1990-х років) проповідник виголошував правди своєї віри перед довгою чергою за хлібом. Люди не могли вийти з черги, бо хліб тоді не так легко було купити, отож єдине, що їм залишалося робити, – це сердитися і проганяти того проповідника-невдачу. В другому випадку, жінки-проповідниці, сидячи в переповненій електричці, силували своїх сусідів до дискусії. Щоб уникнути нав’язуваної розмови, треба було або встати і стояти зо дві години в тамбурі, або змусити проповідниць замовкнути. Ясна річ, в обох

ситуаціях, як правило, спалахували гострі суперечки. Відповідно ситуація, коли проповідники виступають у заздалегідь орендованому залі, куди прийшли лише бажаючі, цілком законна, оскільки інші люди мають право не приходити чи вийти із залу. Так само законним з цієї точки зору є проповідування через телепередачу, адже кожен, хто слухати не хоче, може перемкнути телевізор на інший канал.

Цілком зрозуміло, що актуальному в даному контексті є проблема культурного релятивізму. Нагадаю суть справи. Частина держав світу (в основному західноєвропейські) переконані, що права людини, передбачені Загальною декларацією та відповідними міжнародними пактами, мають універсальний характер і повинні однаковою мірою поважатися в усіх куточках земної кулі. Інша частина держав (серед них головню Китай та мусульманські країни) заперечують таку універсальність, обстоюючи тезу про тісний зв'язок теорії прав людини із західноєвропейською культурою. Іншими словами, на їхню думку, в інших культурних традиціях проблематика прав людини виглядає зовсім інакше. Такий підхід і називається культурним релятивізмом.

З усіх дискусій я міг би зробити такий висновок. З одного боку, природа людини є всюди однаковою. Всі люди страждають однаково, коли їх несправедливо позбавляли свободи, елементарних засобів до існування, катували. У своїй здатності відчувати болі й кривди всі люди рівні, і в цьому сенсі культурний релятивізм прийнятим людською совістю бути не може. З іншого боку, в теорії прав людини намітилася сфера, в якій Захід щораз більше втрачає свою дотеперішню монополію. Мова йде про співвідношення індивідуальних і групових прав. Класичною тезою західних експертів (наприклад, одного з американських світил – професора Люкса Генкіна) є теза про те, що “права людини – це виключно індивідуальні права кожної окремої особи”. На їхню думку, згадка про групові права в деяких статтях міжнародних документів є правовою аномалією, прикрою поступкою тоталітарним режимам. Однак життя щораз більше заперечує такий ригоризм правозахисної “правовірності”. У світі є багато народів, для яких характерний значно більший зв'язок між особою і громадою, ніж це характерно для західного суспільства. Цю особливість цікаво сформулював палестинський вчений з Йорданії Моганна Гаддад: “Наше індивідуальне виражається через колективне. Я можу жити навіть у Голандії, але я не зможу там уникнути своїх колективних обов'язків перед родиною в Йорданії”. Отож залучення таких країн до сучасної цивілізації ставить перед теорією прав людини щораз складніші запитання.

Цікаво, що серед країн, які є найбільшими прихильниками культурного релятивізму, американський професор Йоган Ван дер Файвер називає Сполучені Штати Америки. Доказ, який він наводить, є майже неспростовним. Адже саме США, підписуючи міжнародні пакти, постійно наголошують, що Конституція США має пріоритет над будь-якими міжнародними угодами. Звичайно, американці дуже пишаються своєю Конституцією, та й важко заперечити, що вона гарантує їм такий великий обсяг прав, який для інших народів є часом недосяжний. Проте з юридичної точки зору немає різниці між тим, коли дію міжнародних документів з прав людини обмежують статтями Конституції США, і тим, коли її обмежують, наприклад, положеннями шариату. В обох випадках це підпадає під поняття культурного релятивізму.

І на закінчення подам ще одну цікаву точку зору – цього разу генерального секретаря Всесвітньої Ради Церков Конрада Райзера. На його думку, прозелітизм – це не стільки причина, скільки наслідок того, як саме церкви (релігійні організації) розуміють поняття Церкви. Від того, що саме вкладають вони в це поняття, залежить і те, в чому саме вони вбачають інтереси Церкви порушеними чи під загрозою. Тому, на думку К. Кайзера, завданням церков наприкінці II тисячоліття є переосмислення своєї позиції з цього питання.

УТОПІЯ ЄДИНОГО ХРИСТІЯНСТВА І КОНВЕРГЕНЦІЇ В ХРИСТІЯНСТВІ

XX ст. 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, яка зачіпає всі, без винятку, сфери людського життя і передусім релігійну. І справа тут не стільки в тому, відповідає чи не відповідає релігія сьогоднішнім запитам сучасної людини, дає відповідь на низку поставлених нею смислосуттєвих питань, а чи можливим є те, щоб бодай хоча б сфера релігії не виступала одним з чинників, які посилюють чи провокують глобальні кризові трансформації суспільства, не відігравали роль одного з головних дезорганізаторів, дезінтеграторів на шляху об'єднання людства, оскільки релігійні відносини, впливаючи на політичні, економічні, національні і расові відносини, визначають у багатьох випадках відносини й міждержавні і внутрідержавні, тобто зумовлюють психологію і дії груп, від яких буде залежати дієвість самого процесу об'єднання людства задля здолання 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 II 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, 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 доктрині, проблема об'єднання автоматично зсунулася в бік визначення можливої єдиної для всіх християн доктрини. Втім, зважаючи вже на те, що різність 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 виключно 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 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 Христов. Чи ж Христос поділився?” (1 Кор. 1:11-13). На наявних у ранньому християнстві постійних ідеологічних конфліктах і взаємних звинуваченнях у слідуванні ересі зауважував і відвертий антихристиянин, римський філософ-еклектик кінця II ст. Цельс. Зокрема він

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

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 проголошує себе гностиками, а деякі, визнаючи Ісуса, бажають разом з тим жити за законом іудеїв, як і маса іудеїв. Є також і сивіллїсти. 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 по жодному пункту не можуть дійти згоди. Вони у всьому брідяться 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” [Цельс. Правдивое слово // Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства.- М., 1990.- С. 304-305]. 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 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 виключно на те, аби підготувати людину гідно зустріти очікуваного 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. Єретиком чи антихристиянином оголошувався виключно тільки той, хто “не визнавав Ісуса Христа, який прийшов був у тілі” (1 Ів. 4:2-3), тобто 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 тримаються головного – положення про те, що Спаситель “прийшов був у тілі”, а відтак на цій підставі всі вони мусять визнаватися за істинні і жоден з 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 постанов 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 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 отже й до гідного і справедливого щодо людини життя. Втім треба усвідомлювати, що Нагірна проповідь – це не сухий морально-етичний кодекс, а тільки керівництво до нових стосунків людини з Богом, до “нового життя”, яке водночас неможливо розпочати для віруючого самотужки, тобто поза Богом, а лише “з Христом і в Христі”.

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 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 є 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 реалізована між тими, хто називає себе християнами. “Не було досягнуте навіть наближення до цих ідеалів, хоча Церква використовувала у своїх цілях усі мислимі засоби. Проголошені Євангелією заповіді любові, прощення, безкорисливості отримували визнання в якості вищих принципів людського спілкування, однак у житті незмінно панували прямо протилежні нориви. ... Історія Церкви – є історією щоденної практики ворожнечі, користоловства, війн, кривавих злочинів, гонінь і масового знищення інакомислячих. Факти загальновідомі” [Шердаков В.Н. Социально-психологический анализ христианской морали // Социально-психологические аспекты критики религиозной морали.- Вып. 1.- Л., 1974.- С. 3].

І справді, якщо прислухатися осібно до зауваг представників усіх конфесійних утворень протягом історії християнства, ми мали і маємо суцільно сектантське і еретичне 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 зовнішнім чином.

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, а в ньому, як відомо, завжди існують звичаї і постанови 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, в кінцевому рахунку - 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, 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 без винятку еретики 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 ХІХ ст. намагалися витлумачити деноменаціоналізм 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 так, що 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 істинна, а яка ж ні. Як на нас, то встановити сьогодні, що є істинним християнством, а тим паче вірити у відродження віровчення первісної християнської громади, абсолютно неможливо, оскільки християнство вже досить 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 по тій очевидній причині, що у Церкви в період Нового Завіту (тобто в І столітті – П.П.) ще не було для керівництва (писаних текстів – П.П.) Нового Завіту, як у нас! Однак незалежно від місцевих і часових відмінностей, істинною Церквою в біблійному контексті буде будь-яка місцева громада, яка визнає Господа Ісуса Христа в якості свого Глави, приймає Священне Писання як богонатхненну і повністю авторитетну основу своєї доктрини і практики...” [Морріс Г., Кларк М. Ответ – в Библии.- М., 1993.- С. 185]

Відтак кожен, хто спробує відтворити сьогодні на тій чи іншій підставі віровчення первісної християнської громади в результаті 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 значить не визнає чинними для себе всі інші конфесійні віровчення. Обстоюючи свою оригінальну доктрину вже в такий спосіб вона засуджує як єретичні всі інші. Останнє яскраво доводить, що єкуменізм зі своїми ідеями „єдиного християнства”, „нового християнства” є нічим 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, весь єкуменізм зводиться нанівець як нездатний зняти існуюче в межах релігії Євангелій протистояння.

Усе це підводить нас до досить песимістичного висновку: християнство завтрашнього дня буде, певно що, таким розділеним і ворожим саме в собі, як то спостерігалось і століттями до цього. Бо ж якщо християнської єдності не було досягнуто в період від апостольського часу до наших днів, причинами злагоди 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.

Вірити у вселенське братство християн й ідею об'єднання всіх християнських 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 – вони чреваті 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” [Папа Иоанн Павел II. Преступить порог надежды.- М., 1995.- С. 185-186]. Все це вірно. Справді важко усвідомити, щоб релігія, яка плекає заповідь

любіві 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” [Мельников А., Харьков В., Генрих Э. Религия антихриста.- М., 1991.- С. 32]. Проте, як на нас, проблема лежить у відсутності серед християн взаємоповаги, милосердя, а значить – 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 що стоїть на заваді скасувати його? А справа полягає в тому, що ця теологічна теза, також як і екуменізм, є нездійсненою, 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 це вже зазначалося 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 отже й різних богів, бо ж, згідно з Біблією, одностайність у віровченні передбачає одностайність 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, нинішній архієпископ Американський Яків, який у 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 от, архієпископ Яків мотивує це тим, що стрижневі 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...” [Апостоли екуменізму // Русская линия.- http://www.rusk.ru/Press/Almanac/Alm10_11/a10_2.htm]

Так, прихильниками „нового християнства” у США було відкрито так званий „храм розуміння”, а також утворено „Союз об'єднаних релігій”, головну мету діяльності якого мусить 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”, ідею „встановлення нового світового уряду як єдиної істинної міжнародної влади”, як тієї дієвої сили, яка одна зможе віднайти „правильне розв'язання всіх проблем людини” [Заигрывание с исламом и другими религиями // Русская линия.- http://www.rusk.ru/Press/Almanac/Alm10_11/a10_2.htm].

Втім його „нове християнство” передбачає не тільки відхід від „старих елліністичних ідей”, а по суті заперечення євангельської ідеї як такої. Воно прямо передбачає створення нової релігії, яка буде ґрунтуватися на конгломераті ідей, запозичених з таких світових 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 нічого доброго з нього (екуменізму) людство не отримає, адже він болюче вдарить не по одному християнству, а тепер вже й по іншим світовим релігіям, а відтак і по конкретним культурам, націям і державам. По суті, такий християнський екуменізм вже немає нічого спільного з християнством, а є відкритим гуманістичним ідеалізмом і утопізмом, бо ж з християнства викидається 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 і об'єднанні християнства, екуменізм так і не випрацював скільки-небудь чіткої і переконливої моделі того, якою мусить стати Церква майбутнього, в якій будуть подолані всі розколи другого тисячоліття християнської ери. Якщо прихильники екуменізму вважають, що створюючи „нове християнство” в такий спосіб буде скасоване міжконфесійне 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 надії в щасливе майбутнє, а не жалюгідне загравання з іншими релігіями, з надією віднайти в їхніх віровченнях і традиціях для себе нові ідейні костилі.

Зважаючи на те, що загалом християнство ХХ ст. відзначають дві крайнощі – модерністська гуманізація релігії Євангелій і євангелічне її обоження, то, певно що, гармонію треба вбачати у віднайдені рівноваги між ними. А це можливо зробити виключно 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 навряд чи буде перейматися ним 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. Так, 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 і подоби Бога, про орієнтацію її до віднаходження в християнстві для себе нові смисли 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 тим більше 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 якості 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 поруч і сама ідея єдності християнства, є нездійсненною мрією. Подальше буття людства, швидше за все, буде продовжувати протікати у формі розділяючи світоглядів, які напевно що таки приведуть колись до загального знищення, гибелі цивілізації взагалі, а може і всього живого на Землі [Гусейнов А. Золотое правило нравственности.- М., 1988.- С. 238].

В.Шадрин* (Севастополь, Україна)

РЕЛИГИОЗНОЕ: ОСНОВАНИЯ И ПРОЯВЛЕНИЕ

Современное неоднозначное и часто небезопасное проявление человеческой религиозности привлекает внимание исследователей к изучению ее коренных сущностных свойств. Рассмотрение религиозности неминуемо ведет к размышлению над понятием «религия». К сожалению, в последнее время это понятие достаточно часто определяется как «восстанавливаемая связь», «восстановление связи» или просто «связь». Основной упор делается на латинское *ligo* как связь и частицу *ge* – как нечто воспроизводящее, восстанавливающее, возвратное. Вероятно, что такой подход более всего продиктован

* Викладач Севастопольського державного технічного університету.

ощущением современной общественной направленности к возрождению религиозности, но подобное толкование понятия «религия» крайне неудачно сочетается с действительностью латинского языка.

Латинское *ligo* являет собой глагол, означающий связывать, обвязывать, сдавливать, сковывать и даже запрягать. С частицей *ge* эти значения обретают не только «примыкающий» характер (связывать, привязывать сзади), но и прямо противоположный связыванию (*ge-ligo* как развязывание и снятие). Такое смыслоддержание возможно и отражает современное стремление «вдавиться» в религиозность тем же путем, которым некогда наше общество из религиозности «выдавилось», но к сущностным характеристикам религии оно имеет весьма далекое отношение. Кроме того, «связывающее, сковывающее» *ligo* – глагол (означающий, как и любой глагол, действие) и не может означать состояния или предметности (каковой является религия). *Ligo*, существующее в латинском языке как существительное, означающее мотыгу (а в переносном смысле – земледелие), явно не может находиться в русле настоящего рассмотрения.

Religo является точно установленным элементом словообразования *religio* и может служить лишь лингвистическим подтверждением особой «ввязанности» *religio* в человека. Если принять во внимание, что *religo* является словообразовательным элементом и для *religamen* – связь, и для *religatio* – привязывание, подвязывание, то со всей очевидностью *religo* предстает как любое и всякое тесное неотрывное присоединение чего-нибудь к чему-либо.

Принимая во внимание тот факт, что религия – это не порядок взаимодействия между людьми, а состояние ума и души человека, определяющее этот порядок, следует отметить, что такое состояние описывается латинским *religio* и его производными. *Religio* вбирает в себя всю совокупность мироотношения, проистекающего из изначального человеческого стремления и возможности невысказанно утвердить себя в бытии. Так, у Цицерона *religio* – совестливость, добросовестность, благочестие, благоговение, набожность, религия (как культ богов), богослужение (то же и у Петрония), святость (у Тацита – с оттенком сокровенности) и святыня, священный предмет. Вместе с тем, *religio* включает в себя и преступление против совести (Цицерон), грех, вину (Тит Ливий), суеверие (Цезарь и Лукреций), сомнение, недоумение, опасение, неуверенность, раздумье, осмотрительность (Апулей). Незвестный автор употребляет *religio* как вещий знак, знамение [*Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь. – М.: Русский язык, 1998.*].

Открывающиеся здесь противоречивость и разрозненность являются противоречивостью и разрозненностью только на первый взгляд. В совокупности всех значений *religio* человек предстает в своей обычной отнесенности к освоению, осмыслению бытия и своего места в нем. Вся гносеологическая «страдательность» этого процесса очевидна – *сомнение, недоумение, опасение, неуверенность, раздумье*. И такая «страдательность» характеризует собой любой акт человеческого познания. Выход из «страдательности» обеспечивается различными способами, но, в случае *особой значимости* результата познания, этот выход должен обеспечивать *особую закрепленность* такого результата. Принципиальная невозможность приобрести убежденность в том, что истина не ускользает и постигается наилучшим образом, породила особую форму закрепленности и охраны результата познания его сакрализацией, т.е. *святостью* во всей ее неприкасаемой *сокровенности*. Именно *святость*, являющаяся внешним проявлением первоосновного *сокровенного*, общесвязующа для всех значений *religio*. Она же порождает входящие в *religio* обслуживающие ее духовные формы (*совестливость, добросовестность, благочестие, благоговение, набожность*), формы прикладного ее проявления (*религия* как культ богов, *богослужение, суеверие*) и объявления (*святыня, священный предмет, вещий знак, знамение*), прикладные же формы собственной охраны (*преступление против совести, грех, вина, осмотрительность*).

Показательно, что разнообразие смыслодержаний, присущих *religio* и отражающих в языке его многогранность, устойчиво употребляется древними авторами уже во времена, отличающиеся кризисной неустойчивостью вероучительных систем – буйное и пышное политеистическое язычество стремительно несется к своей агонии, а малораспространенный монотеизм остается еще чем-то экзотическим. В последующие

устойчивые монотеистические времена эти смылосодержания не претерпевают каких-либо существенных изменений и остаются неизменными и поныне. Это само по себе свидетельствует о том, что *религия, религиозность* в своем сущностном проявлении шире, чем любая организационная, вероучительная, этническая, политическая, *вообще любая* прикладная форма ее проявления. Ярким подтверждением этому служит и практика современности, в которой *христианство стало фактическим политеизмом*, а религиозность никак не изменила своих сущностных характеристик.

В самом деле: о чем, как не о политеизме, может свидетельствовать наличие *разных христиан*, различаемых католицизмом и православием (в котором только признанных автокефалий - пятнадцать), англиканством, лютеранством, евангелизмом, иеговизмом, мормонством, адвентизмом, пятидесятничеством, греко-католицизмом, различным «харизматизмом», принадлежностью не к Богу, а к тому или иному патриархату, при том, что этот перечень «различений» далеко не полный? Если прибавить сюда «фанклубы» и «фестивали» Иисуса, особо охраняемые от других «христиан» и «нехристей», и цензурируемые «места» в Интернете, а также одесское общество «Евреи за Иисуса Христа», - то картина в христианстве получается более чем пестрая.

Единобожие – это и единородственность и единочувствование, единовидение Бога, а отсюда – и Его единославие. В основе же упомянутых различий – разнославие, характеризующееся утверждением истинности «своего видения Бога», что, по сути, является видением уже разных богов, по какому-то недоразумению носящих пока еще схожее имя. Здесь следует вспомнить, что для мусульман христианство всегда носило языческий оттенок из-за триединства христианского Бога.

Не спасает первый стих Шма – «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть...» (Втор. 6:4) – от «ортодоксо-реформистско-консервативной трещины» (в Украине в основном носящей название «прогрессивный иудаизм») и основателя авраамистского монотеизма – иудаизм. Можно обнаружить в нем и менее масштабную (но не менее болезненную) трещину - малочисленную религиозную антисиионистскую партию Наторей Карта («Стражи города»). Удивительно, но все это ведет к тому, что разнославной становится *непроизносимость* – непроизносимость имени Б-га.

Однако, вся представленная разноплановость форм прикладного проявления религии, должная, казалось бы, вызвать ее не случившееся крушение, указывает на то, что религия коренится не в этих формах, а в самом человеке. Формы эти, при всей их декларируемой трансцендентности, по своей сути состоят в мире вещей, предельной характеристикой которых является полезность – качество сколь очевидное, столь и утилитарное. *Религия* же, в своей *сакральной сокровенности*, «переступает черту, отделяющую мир вещей, сущность которых сокрыта от человека, для коего они суть *ничто*, о которых он судит лишь на основании чисто внешних проявлений, от мира, воспринимаемого человеком во всей его имманентности, *интимной близости* и понятности» [См.: Батай Ж. *Теория религии // Теория религии*. – Минск, 2000. – С. 43-44].

У результата этого наблюдения есть ряд практических применений. Очевидной является малопродуктивность работы с внешними формами проявления религиозного. В наличном плане представляется, мягко говоря, неосмотрительным стремление связывать с верованиями, религиозными организациями долгосрочные планы укрепления государственности, консолидации общества, национальной идентификации и т.п.

Обществу и государству следует соблюдать особую тонкость и жесткую разумную ограничительность в вопросах свободы распространения вероучений. Если для обычного человеческого *интимного переживания бытия* любое постороннее вмешательство крайне нежелательно, то при навязывание любыми способами истин своей веры одними людьми другим людям общественное вмешательство позволительно и часто необходимо. Такой подход обусловлен тем, что истины веры являются интимно выпестованными проявлениями базовых человеческих чувств, разумный контроль над которыми, в условиях их насилования, труден и даже невозможен.

Впрочем, действительно универсальные рекомендации «на все случаи жизни» рождаются редко. Наверное, всегда стоит помнить мысль неизвестного раввина о том, что пятым томом «Шулхан аруха» является здравый смысл!

Розділ III

СВОБОДА РЕЛІГІЙ ЯК ВИЯВ ДЕМОКРАТИЧНОСТІ КРАЇНИ

М.Бабій* (Київ, Україна)

СВОБОДА СОВІСТІ: ПРАВОСЛАВНА, КАТОЛИЦЬКА, ПРОТЕСТАНТСЬКА ТА ІСЛАМСЬКА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

Сучасний розвиток людської цивілізації характеризується двома важливими тенденціями. З одного боку, вельми помітною диференціацією у політичній, світоглядній, національно-культурній, релігійній сферах, а з іншого – наростаючим процесом глобалізації.

Світ стає як ніколи взаємозв'язаним і взаємозалежним. Він дуже швидко рухається до того, щоб стати “єдиним цілим”, тобто такою спільнотою, коли окремі особистості, національні держави і, навіть, цивілізаційні традиції займають власні ніші, пов'язані одна з одною в рамках складних, взаємопереплених відносин суперництва і співробітництва, боротьби і компромісів” [Див.: *Стакхаус М.Л., Хили С.Є. Релігія и права человека: богословская апологетика// Права человека и религия. Хрестоматия. – М., 2001. – С.129*] Ці процеси започаткували цілу низку масштабних і складних проблем, від вирішення яких значною мірою буде залежати подальша доля світової спільноти.

Серед них – гостра необхідність реального забезпечення прав і свобод людини, в тому числі і свободи совісті, релігій, свободи буття національних і релігійних спільнот, а також “гармонізації драматично різноспрямованих імперативів” універсалізму і традиціоналізму, збереження національно-культурної, релігійної ідентичності окремих народів. Зауважимо, що проблема прав людини і, зокрема свободи совісті, постала на порядку денному ХХІ ст. як “одна з центральних глобальних проблем”. Проте на шляху їх вирішення є ціла низка надзвичайно серйозних перешкод як національного, так і релігійного виміру. Перш за все, це – несприйняття окремими державами, релігійними організаціями “західних” ідей, концептів прав людини, її свобод, зокрема свободи совісті, релігій, та прагнень до уніфікації, універсалізації їх у міжнародному вимірі.

Ці прагнення, ідеї, вартості розглядаються як серйозна загроза національним, духовно-культурним традиціям; розцінюються як такі, що спроможні зруйнувати соціальну, культурну і навіть релігійну своєрідність окремих народів.

Такого роду аргументи, застороги нерідко висловлюють представники ісламських країн, держав Південної і Південно-Східної Азії на міжнародних форумах, зокрема в ООН, на яких обговорюються документи, резолюції щодо забезпечення прав і свобод особистості національних меншин. Останнім часом свій голос до них приєднала і РПЦ.

Особливі заперечення в даному контексті викликають окремі положення міжнародних правових документів, які врегульовують проблеми в царині свободи совісті, релігії, зокрема, концептуальні підходи щодо цих свобод, їх інтерпретацій, зафіксованих в “Загальній декларації прав людини”, “Міжнародному пакті про громадянські та політичні права”. Вони розглядаються як такі, що роблять виклик духовно-культурним традиціям, руйнують підвалини національної релігійної ідентичності. Для релігійних традицій, зокрема ісламської, іудейської індуїстської, буддистської, релігія нерозривно пов'язана з будь-яким аспектом життя. Вона постає як іманентна умова буття, багатьох людей і спільнот, чинник, що визначає універсальні джерела і “шкали” цінностей, якими вони користуються в повсякденному житті. І жодна система права, в т.ч. і міжнародна, котра ігнорує цю фундаментальну властивість релігії означеними релігійними традиціями (їх інститутами), не може бути однозначно прийнята, а в практичному сенсі вона, як правило, ігнорується.

Загальновідомо, що кожна релігія має свої етичні, правові норми, свої концептуальні погляди на особистість, на її гідність, права і свободи, в т.ч. й на свободу совісті та релігії.

В даному контексті цілком правомірною постає необхідність компаративної

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

експлікації “релігійного підґрунтя” свободи совісті, свободи релігій, богословських поглядів у православ’ї, католицизмі, протестантизмі, ісламі, сучасних інтерпретацій щодо цих проблем у церковних документах.

Означенні релігійні традиції є релігіями Одкровення. Вони ґрунтуються на важливих етичних засадах, вічній заповіді “любити єдиного Бога і свого ближнього як самого себе”. Кожна з них відповідно визнає верховний авторитет канонічного тексту Біблії, Корану.

Зауважимо, що значна частина дослідників християнських та ісламських текстів звертає увагу на те, що в них “відсутні прямі чи очевидні докази” положення, акценти на проблемах свободи совісті, релігій. [Див.: Мартин Е. Марти “Религия и религиозные права человека»; Брайан Тьерни “Религиозные права: историческая перспектива”; Вольфганг Хубер “Права человека и библейское законодательство”; Люк Тимоти Джонсон “Религиозные права и христианские тексты”; Абдулазиз Сахедима “Свобода совести и религии в Коране”; Пол Вальер “Русское православие и права человека” //Права человека и религия. Хрестоматия. – М., 2001. – С.25, 29, 45, 54, 287, 373, 375.]

Поряд з тим, як пише один з відомих дослідників цих проблем Аркот Крішнасвами, “в певні періоди історії організовані релігії (католицизм, православ’я, протестантизм, іслам – М.Б.) виявляли крайню нетолерантність, обмежували людські свободи, а то й взагалі заперечували їх [Див.: Дослідження фактів дискримінацій у сфері релігійних прав і звичаїв // Релігійна свобода і права людини: Правничі аспекти. У 2-х т., - Т. 2. – Л., 2001. - С. 209].

Для зазначення релігійних традицій ще донедавна були характерні прояви глибокої нетерпимості до релігійної інакшості. На жаль, вони зберігаються подекуди ще й нині. Кажучи про це, слід наголосити, що православна, католицька, протестантська, ісламська релігійні традиції зробили певний внесок, поклали “свої цеглини” в побудову і законодавче втілення всебічної теорії прав людини. Маємо на увазі такі важливі поняття як “совість”, “справедливість”, “особистість”, “свобода”, “рівність”, “любов”, “відповідальність”, “гідність людини”, “терпимість”, які активно розроблялися і розробляються сьогодні в даних “релігійних системах”.

Кожна з цих релігій дала світу відомих своїх адептів, богословів, теологів, які немало зробили для розвитку ідей віротерпимості, свободи релігії, свободи совісті, нерідко стверджуючи їх ціною власного життя.

В даній статті ми не ставимо за мету аналізувати в історичному контексті внесок Західних та Східних християнських церков, ісламу в цей процес, а зацентруємо увагу лише на основних підходах, концептах стосовно свободи совісті, релігії означених нами релігійних традицій.

Щодо православ’я, то окремі дослідники відзначають, що воно менш схильне захищати права людини (в т.ч. і свободу совісті), ніж, скажімо, католицизм чи протестантизм. [Див., наприклад, Пол Вальер “Русское православие и права человека” // Права человека и религия. Хрестоматия. – М., 2001. – С.374]. Разом з тим Православна Церква має значні напрацювання, які стосуються свободи, гідності, совісті людини, її призначення. Вона завжди декларувала свою прихильність свободі, дарованій Богом. Свободу православ’я розглядає як одну з центральних ідей християнства. Як відомо, ще грецькі Отці Церкви “постійно свідчили про ту істину, що вільний Бог створив людей вільними, а тому відповідальними за свої дії” [Анастасіос Яннулос. Східне православ’я і права людини: Богословські аспекти. У 2-х т. Т.1 – Л.,2000. – С. 222].

І сьогодні православні церкви, зокрема РПЦ, Грецька Православна Церква (ГПЦ) наголошують на тому, що вони “невтомно захищають найвищу гідність і призначення людини”.

Так, Патріарх Московський і вся Русі Алексій II, виступаючи на VI Всесвітньому руському народному соборі (Москва, 2000), заявив, що саме Православна Церква “на основі Божественного Одкровення чітко проголосила свободу людини, її творчу могутність, рівність усіх людей перед Богом” [Див.: Наука и религия. - 2002, №1 – С. 5].

Православні церкви, зокрема члени Всесвітньої Ради Церков, схвалили положення “що релігійна свобода є наслідком того факту, що людина створена Богом вільною”. А в 1949 році в Чічестері (Англія) вони підписали “Декларацію про релігійну свободу”, в якій стверджується, що релігійна свобода “є передумовою й оберегом будь-якої іншої свободи”.

Однак, окремі православні церкви, особливо РПЦ, не сприймають західних ідей і стандартів прав і свобод людини. Ця тенденція стає помітною останніми роками. РПЦ, наприклад, постійно наголошує, що “не світський гуманізм, а християнство показало світу істинне значення і цінність людини”, що “свобода думки, совісті, свобода віри – це не тільки невід’ємне право кожної людини, а й її покликання”. При цьому увага концентрується на тому, що останнє значно більше ніж обов’язок: “Християни покликані до свободи”, [Див.: *Наука и религия*. – 2002, №1. - С. 5-6].

Права і свободи, на думку окремих ієрархів РПЦ, потрібні людям для того, щоб вони могли найкращим чином здійснити своє покликання і “виконати свій обов’язок перед Богом і Церквою, іншими людьми”.

Поряд з тим, православні богослови висловлюють сумнів щодо укорінення принципу свободи совісті в православній традиції, що бере свій початок в апостольській істині [http://religion/ng/ru/prinfed/fachs/2000-08-09/4 what/hfml. – 24 november 2000].

У цьому зв’язку слід сказати, що у такому важливому документі, як “Основи соціальної концепції РПЦ”, який був прийнятий на Архієрейському Соборі РПЦ (*Москва, 13-16 серпня 2000р.*), в його III-му розділі “Церква і держава” фактично заперечується сам принцип свободи совісті. Вона, на думку Собору, стала “нині майже іконою секуляризованого суспільства”. Свобода совісті розглядається в “Основах...” як ознака “розпаду системи духовних цінностей, втрати прагнення до спасіння в більшій частині суспільства”, а утвердження юридичного принципу свободи совісті “засвідчує про духовну деградацію соціуму, про масову апостасію і фактичну індиферентність до справи Церкви й до перемоги над гріхом”. Свобода совісті, на думку авторів “Основ...”, є корисною лише в тому, що “дозволяє церкві мати легальний статус за несприятливих умов безрелігійного світу. Тобто фактично йдеться про свободу релігії і церкви.

В принципі, позитивно оцінюючи прийняті міжнародним співтовариством документи з прав людини, східне православ’я наголошує, що “в них немає нічого, що дало б змогу захистити гідність людей від панування їхнього власного “єго” – найбільш одіозного з усіх видів влади” [Див.: *Анастасіос Яннулос. Східне православ’я і права людини // Релігійна свобода і права людини: Богословські аспекти. У 2-х т. – Т. 1.– Л., 2000. – С. 224*].

Тяжкий, тернистий шлях до визнання свободи совісті, свободи релігій як важливого права людини пройшло західне християнство – **Римо-католицька церква** та головні протестантські деномінації. Практично до Другого Ватиканського Собору Римо-католицька церква негативно ставилась до того, що “називалося модерним лібералізмом з його наголошуванням на свободі в усіх її формах” [Див.: *Чарльз Е. Курран. Релігійна свобода і права людини у світі та церкві: християнська перспектива// Релігійна свобода і права людини: Богословські аспекти. У 2-х т., Т. 1.– Л., 2000.– С. 350*]. Католицька церква відкрито виявляла себе противником свободи совісті, свободи релігії. Відомо, що папи Григорій XVI і Пій IX засуджували свободу совісті як божевілля.

Практично Римо-католицька церква була однією з останніх християнських конфесій, які визнали ліберальні засади свободи совісті і релігійної свободи. Другий Ватиканський Собор (1962–1965рр.) став переломним моментом у житті католицької церкви. Він започаткував кардинальні зміни, зокрема у позиції церкви щодо прав людини, її свобод, в тому числі й свободи совісті, релігій.

Собор прийняв “Декларацію про релігійну свободу” [*Dignitatis Humanae Personae – “Гідності людської”*], яка вивела католицьке вчення про свободу совісті, релігій на рівень із модерною західною думкою щодо цих проблем. Собор сформулював свою доктринальну позицію щодо свободи релігій, головним принципом якої постає “гідність людської особи”.

Він заявив, що “людська особа має право на релігійну свободу. Ця свобода в тому що всі люди повинні бути вільним від примусу чи з боку одиниць, а чи з боку громадських спільнот і будь-якої людської влади, і то так, щоб у релігійних справах ніхто не був змушений діяти проти власної совісті, ані не мав перешкод діяти по своїй совісті, як приватно, так і публічно, особисто чи в спілці з іншими в належних межах”. Крім того Собор наголосив, “що право на релігійну свободу базується на гідності людської особи, як її пізнаємо із Божого об’явленого слова і з самого розуму. І це право людської особи на релігійну свободу в правовому устрої суспільства треба так визнати, щоб стало воно правом

громадянським” [Декларація про релігійну свободу// Права людини в Україні. Інформаційно аналітичний бюлетень. - № 16 К.-Х., - 1996. - С. 97].

Зауважимо, що в “Декларації про релігійну свободу” дане чітке богословське обґрунтування свободи релігій. Зокрема, акцентовано увагу на тому, що “наука про свободу має своє коріння в Божому об’явленні”, яке хоч “виразно і не стверджує право на свободу від зовнішнього примусу у релігійних справах, проте розкриває гідність людської особи на всю широту”. “Виконання релігії, – на думку авторів Декларації, – полягає в першу чергу у внутрішніх добровільних та вільних актах, якими людина скеровує себе прямо до Бога, а такі акти не можуть бути ані не наказані, ані заборонені чисто людською владою” [Там само. – С. 98, 101].

Важливим також є структурування категорії “релігійна свобода” через поняття “релігійна свобода людини”, “свобода релігійних спільнот”, “релігійна свобода сім’ї”, “міжрелігійні свободи”.

Таким чином “Декларація...” дає своєрідний ключ до розуміння проблеми католицького релігійного підґрунтя свободи релігії, “взаємозалежності та інституалізації” прав людини.

Після Собору розпочалася активна робота з розширення богословської бази прав людини. Значну роль у цьому процесі відіграє Папа Іван Павло II, який права людини, її свободи, зокрема і свободу релігій, поставив у центр своєї діяльності. Як зауважує Дж. Браєн Гер, “католицька церква, яка так довго жила підозрою щодо ідеї релігійної свободи, має тепер Папу, який твердить, що право на релігійну свободу є фундаментальним або основоположним, на яке опираються всі інші права людини” [Див.: Католицизм і демократія: конфлікт зміни та співпраця// Релігійна свобода і права людини: Богословські аспекти. У 2-х т. – Т.1.– Л., 2000. – С. 216.].

Серед трьох головних віток християнства саме **протестантизм** приділяє ідеям свободи релігій значну увагу. Він зробив вагомий внесок у справу обґрунтування і захисту свободи совісті і релігії.

В протестантизмі розроблені богословські принципи, які найбільше відповідають засадам і практиці реалізації цих свобод та інших прав людини.

Ще в часи зародження протестантизму найбільш радикальні його представники були прихильниками повної свободи совісті, свободи релігії і свободи в релігії. Вони вимагали відокремлення церкви від держави, заборони використання світської влади в релігійних справах.

Вільний характер релігійних переконань, базованих на власному виборі, завізованого совістю – один з важливих принципів, які декларують основні протестантські деномінації. На переконання протестантських богословів, релігія тільки тоді може сприяти спасінню людини, нести своє повне функціональне навантаження, “коли вона особиста і вільна, а членство в релігійних організаціях – добровільне”.

Найбільшим представницьким форумом християн–протестантів є Всесвітня Рада Церков (ВРЦ), яка немало зробила для утвердження релігійної свободи в протестантизмі, яка ще на своїй першій Асамблеї в Амстердамі(1948р.) прийняла “Декларацію про релігійну свободу”, основний зміст якої спрямований на захист свободи релігії і совісті. В багаточисельних документах ВРЦ акцентується увага на тому, що “Бог спасає людей, але не насильно. Тому людські спроби за допомогою юридичних актів або ж традицій примусити вірити чи відмовитися від віри постають як порушення волі Бога стосовно людей. Свобода яку нам дав Бог, вимагає, щоб на любов Бога ми відповідали добровільно” [Джеймс Э. Вуд–младший. Апология религиозных прав человека// Права человека и религия. Хрестоматия.– М., 2001. – С.104.]. Всесвітня Рада церков розглядає релігійну свободу як “умову і гарантію всіх інших свобод”.

Наголосимо ще раз, що з богословської точки зору протестантизм “наголошує на спасінні через віру, але віру вільну”. Постійний акцент на свободі людини сприяв значним змінам у протестантській еклезіології. Зазначимо, що в ній, а також у богослів’ї, епістемології, етиці протестантизму, концептуальним засадам свободи совісті, релігії, зокрема свободи віруючого, відводяться центральні позиції.

Для протестантизму, як, в принципі, і для інших гілок християнства, право людини

на свободу совісті, релігії вважається священним і невідчужуваним. Це - сфера людського буття, яку держава має охороняти, не вторгаючись в її просторові межі, тому що, як справедливо наголошує А.Хартман, “для людини один єдиний спосіб знати волю Бога – це слухати голос власної совісті” [Albert Hartmann. *Toleranz und christlicher Glaube – Frankfurt am Mein, 1955.* – S. 5].

В контексті проблеми, яка експлікується, надзвичайно важливим є осмислення концептуальних підходів, ідей щодо свободи совісті, свободи релігії в ісламі. Цій проблемі релігієзнавці, правознавці, богослови приділяють значну увагу. Тим більше, як уже наголошувалося, що окремі ісламські держави, релігійні організації піддають сумніву постулат про універсальність прав людини, зокрема свободи совісті, вказуючи на те, що вона (універсальність) суперечить специфіці ісламського релігійного підґрунтя цих прав.

Головний акцент при “формулюванні” цього “підґрунтя” робиться на тому, що “ніякі цінності не мають під собою іншої основи окрім волі Бога, який створив їх”. Як наголошує відомий дослідник проблем прав людини, свободи совісті в ісламі Абдулазіз Сахедіна, священна книга мусульман Коран не може бути теоретичною базою для розгляду категорій релігійного і етичного пізнання. Разом з тим він акцентує увагу на тому, що “в Корані присутня ідея свободи совісті, пов’язана з уявленнями про всеохоплюючий промисел, який веде людство до кінцевої мети” [Див.: *Свобода совести и религии в Коране // Права человека и религия. Хрестоматия.* – М., 2001. – С. 287]. За Кораном, промисел розглядається як певний шлях, на якому і за допомогою якого здійснюється Божий задум.

“Вірування, фундаментальні права і універсальні свободи, – як наголошується в преамбулі “Каїрської декларації прав людини в Ісламі” (серпень 1990 р.), – є складовою частиною ісламської релігії” [Див.: *The Cairo Declaration on Human Rights in Islam // Twenty – Five Human Rights documents.* – Columbia University, 1994. – P. 190].

В ісламі право на вибір постає як необхідність і умова віри. Іслам проголошує, що всім людям надається свобода вибору: прийняти віру або відкинути її. Коран визнає, що, в кінцевому рахунку, віра – це справа особистого вибору: “хто хоче, хай вірує, а хто не хоче – хай не вірує” (18:29). Однак при цьому кожен має усвідомлювати наслідки свого вибору.

В Корані (2:256) чітко визначено, що “немає примусу в релігії”. Цей аят постає як основа для практичної реалізації прав людини на свободу совісті і свободу віросповідання.

Основні права і свободи людини в їх ісламській інтерпретації були сформульовані в уже згаданій “Каїрській декларації прав людини в Ісламі”. В ст. 10 Декларації підтверджується, що “Іслам – релігія свободи вибору” і що забороняється використання методів примусу для навернення будь-кого в іншу віру або нав’язування атеїстичних переконань” [Там само. – P. 191].

Разом з тим в Декларації наголошується, що віровідступництво, “ігнорування або порушення” обов’язків перед Богом, Божественних заповідей є тяжким гріхом.

Зауважимо, що віровідступництво в ісламі розцінюється як виклик Богу, як “реальна моральна загроза” суспільній безпеці ісламського соціуму. Тому до віровідступників проявляється нетерпимість і жорстокість.

Ісламська релігія наголошує на толерантності щодо інших релігійних традицій, зокрема християн, іудеїв. Хоча практика ісламу в цій площині оцінюється неоднозначно, і не завжди декларації щодо свободи совісті, визнання її принципів набувають реального реалізаційного змісту в ісламських державах.

Таким чином, порівняльна релігієзнавча експлікація, осмислення ідей, концептуальних, теологічних інтерпретацій, практичних кроків релігійних організацій дає змогу віднайти спільне, універсальне у цих підходах, а, відтак, шляхи зближення різних релігійних традицій з цих проблем при збереженні власної національно-духовно-культурної ідентичності.

ПРИНЦИП СВОБОДИ СОВІСТІ В КОНТЕКСТІ НАЦІОГЕНЕЗУ Й НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИФІКАЦІЇ

Коли заходить мова про етно- чи націогенез, етнічну чи національну ідентифікацію, то одразу виникають проблеми термінологічні. І справа не лише в тому, що є різні визначення базових понять “етнос” та “нація”, але й те, що існують принципово різні підходи до розуміння цих понять.

Серед цих підходів можна виділити два основні. Представники першого вважають етнос (а також націю як його різновидність) річчю об’єктивно реальною. Представники ж другого бачать у етносах (особливо в національних спільнотах) штучні утворення, що з’явилися в результаті спільної діяльності людей.

Не збираючись вести дискусію з цього питання, ми все таки мусимо визначити свою позицію. На нашу думку, об’єктивно існує лише певний етнічний субстрат. Об’єктивність його обумовлена біогенетичними, географічними, а також специфічно психологічними факторами. Етнічний субстрат може набирати різноманітних форм. Ці форми є явищами штучними, а їхнє існування обумовлено культурою (в широкому розумінні), історією, взаємовідносинами з етнічними сусідами, соціальною структурою, економічним життям, комунікативними можливостями, політичними інститутами, а також діяльністю етнічних лідерів.

Новочасна нація – це лише одна із штучних форм етнічного субстрату. Зараз її можна розглядати як “найдосконалішу” серед цих форм, однак не універсальною. У сучасному світі існують й інші етнічні форми, які складають їй конкуренцію.

На нашу думку, нація – це локальна етнічна форма, яка в результаті дифузійних явищ стала всесвітнім явищем, як і цілий ряд інших надбань європейських та американських народів. Щодо того, хто і де “винайшов” націю, немає одностайності. Правда, є ряд тез, які не викликають особливих дискусій.

По-перше, новочасні нації починають активно формуватися не раніше ХУІІІ ст., хоча зародження окремих національних елементів відбувалося й раніше – у ХУІІ, ХУІ і навіть у ХУ ст.

По-друге, зародження новочасних націй відбувалося в тих країнах, де утвердилося християнство.

По-третє, час зародження й формування націй у християнських країнах співпав із процесами секуляризації й руйнуванням надетнічних християнських цивілізаційних спільнот (католицької й православної).

У даному випадку є цікавою думка Б.Андерсона, що націоналізм перебрав на себе сакральні моменти, притаманні світовим релігіям, та й взагалі, що він прийшов як заміник світових релігій. [*Anderson B. Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. – London, 1983. – P.14-48.*]

. Однак Б.Андерсон не звернув уваги на той факт, що класичні нації творилися лише в християнських регіонах. Щодо націй, які формувалися в нехристиянських народів, то вони були переважно результатом експорту європейських ідей, цінностей та інститутів. При чому нації, що виникли на нехристиянській основі, були далекими від своїх європейських зразків.

Цікаво в цьому аспекті прослідкувати появу й реалізацію принципу свободи совісті. Цей принцип передбачає в своєму ідеалі ряд моментів.

По-перше, право індивіда вільно вибирати віросповідання й пропагувати його. При цьому держава, в якій “церква відокремлена”, не має права втручатися в цей вибір. Також через школу, що “відокремлена від церкви”, не можна людині нав’язувати якесь віровизнання.

По-друге, принцип свободи совісті передбачає рівність (принаймні формальну) всіх віросповідань. Мається на увазі те, що представники різних віровизнань у межах держави повинні користуватися однаковими правами. Водночас не допустима ніяка дискримінація за конфесійною ознакою.

* Проректор Острозької Академії, д.філос.н.

По-третє, цей принцип зорієнтований на можливість мирного співіснування прихильників різних віровизнань у межах однієї держави, а також нації.

Принцип свободи совісті з'являється в європейській християнській культурі ХУІ-ХУІІ ст. Його виникнення було пов'язане із реформаційним рухом, який розколов європейську католицьку спільноту. Одними із перших, хто спробував теоретично обґрунтувати принцип свободи совісті були представники радикально реформаційної течії соцініан (Я.Крелль, С.Припковський, А.Вишоватий та інші). [*Crell J. Vindiciae pro religionis libertate. – Wars., 1957; Wissowati A. Religio rationalis.- Wars., 1960.*] Їхні напрацювання розвинув ідеолог лібералізму Дж.Локк у своїх роботах про релігійну толеранцію. [*Локк Дж. Сочинения: В 3 т. – М., 1988. – Т.3. – С.66-134*]

Це не значить, що до ХУІ ст. в Європі не існувало віротерпимості, завдяки якій здійснювалося співжиття представників різних конфесій у межах певних державно-територіальних одиниць. Але це був інший тип віротерпимості, ніж віротерпимість, що ґрунтувалася на принципі свободи совісті.

Віротерпимість, що реалізовувалася в середньовічній Європі, мала свою специфіку. По-перше, вона здійснювалася при домінуванні “вселенської” християнської конфесії (католицизму чи православ'я). Правителі середньовічних європейських держав мусили бути християнами й, відповідно, утверджувати християнську ортодоксію. Відступ же від християнської ортодоксії (єресь) розглядався як злочин й карався. Інакше кажучи, церква не була “відокремлена” від держави. Водночас християнська церква виступала монополістом у сфері освіти, володіючи сіткою шкіл. Школа не була “відокремлена” від церкви, виступаючи її частиною й важливим засобом формування в свідомості людей уявлення про єдину християнську спільноту.

По-друге, віротерпимість допускалася для представників ізольованих конфесійних меншин (наприклад, євреїв). При чому представники цих меншин не мали можливості займати якісь високі становища в християнському суспільстві. Вони творили осібні суспільні інституції (наприклад, інститути власного самоуправління, суду тощо). Також конфесійні меншини мали не лише свої храми, а й школи, інші пропагандистські установи, які формували в свідомості представників цих конфесій уявлення про їхню належність до конкретної релігійної спільноти. Доволі часто приналежність до такої спільноти-меншини ототожнювалася з відповідною етнічною приналежністю. Так, прихильники іудаїзму ідентифікували себе здебільшого з євреями. Хоча ми знаємо випадки, коли іудаїзм приймали неєвреї (хозари, караїми, кримчаки тощо).

По-третє, ця віротерпимість мала обмежений характер. Коли представники якоїсь меншини виходили за встановлені для них межі, то зазнавали переслідувань, погромів. Інакше кажучи, простежувалося бажання загнати їх у відведене для них “гетто”.

Загалом така віротерпимість виходила з того, що основним для самоідентифікації людини є приналежність до релігійної, а не якоїсь іншої спільноти.

Новочасна європейська віротерпимість, ґрунтована на принципі свободи совісті, є принципово іншою. Вона виходить з того, що для самоідентифікації людини важливим є не стільки конфесійна приналежність, скільки приналежність національно-культурна, а також державна (громадянство). При чому в ряді моментів національна й державна приналежність ототожнюються.

Одним із перших, хто спробував осмислити пріоритет національно-культурних моментів над моментами конфесійними для самоідентифікації особистості, був українець М.Смотрицький. У творі “Виправдання невинності” (1621) він писав наступне: “Не вироджується з своєї крові той, хто віру міняє. Хто з руського народу римську віру приймає, не стає ж одразу іспанцем чи італійцем, а залишається русином шляхетним по-старому. Не віра, отже, русина русином, поляка поляком, литвина литвином робить, а уродження і кров руська, польська, литовська”. [*Smotriski M. Verificatia niewinności. – Wilno, 1621. - S.60*]

Новочасне розуміння віротерпимості, ґрунтоване на принципі свободи совісті, відкидає можливість домінування в межах держави якоїсь однієї конфесії, яка б мала статус державної. У дійсності в сучасних європейських державах цей момент далеко не завжди реалізовувався й реалізовується. Радше він є ідеалом, до якого варто прагнути. Навіть у США, які претендують на роль своєрідного еталону свободи совісті, існує неофіційне

домінування протестантизму.

І все ж новочасні держави, які вважають себе належними до європейської цивілізації, не допускають (принаймні, відкритого) нав'язування якогось віровизнання. Їхні закони передбачають рівні можливості для представників різних віровизнань. Державна школа не повинна пропагувати якусь конкретну конфесію.

У свідомості людей, що вважають себе представниками європейської цивілізації, принцип свободи совісті розглядається як універсальна та абсолютна цінність, яка має утвердитись на всій планеті. При цьому якимось забувається, що ця цінність утвердилась й функціонувала в межах європейської культури. Сумнівно, що вона в автентичній формі може існувати в межах індуїстської, буддійсько-конфуціанської, ісламської та інших культур.

На нашу думку, свободу совісті варто розглядати як суспільно-ідеологічне й правове явище, покликане до життя кризою християнських уявлених спільнот у Європі в період Нового часу. Симптомом і водночас стимулятором цієї кризи стала Реформація, наслідком якої були кровопролитні релігійні війни й масові переслідування "єретиків", які вели до суспільної дезорганізації. В таких умовах реалізація принципу свободи совісті допомогла б забезпечити виживання європейської цивілізації.

Однак ця функція свободи совісті, яка виникла з необхідності, була далеко не єдиною. Принцип свободи совісті в перспективі відіграв далеко не останню роль у націогенезі.

Тут варто мати на увазі той момент, що націогенез здійснювався як синтез часто різних субетнічних, етнічних, соціальних, конфесійних елементів у межах певних територій чи територіально-державних одиниць. У цьому аспекті реалізація принципу свободи совісті допомагала національній консолідації, а проголошення у відповідності з цим принципом світськості держави, що виражалось у "відокремленні" від неї церкви, перетворювало її із християнської в національну.

Національній консолідації сприяло й здійснене згідно з принципом свободи совісті "відокремлення" школи від церкви. Освіта в середньовічній Європі здебільшого була конфесійною. Відповідно школа була зорієнтована на формування конфесійної свідомості, а також на обслуговування конфесій, що виражалось в підготовці служителів культу. "Відокремлення" ж школи від церкви орієнтувало на перетворення школи в світську, здебільшого державну. Одною з основних функцій державної (світської) школи стало формування не конфесійно свідомих членів церкви, а національно свідомих громадян. Інакше кажучи, світська школа стала важливим фактором національної самоідентифікації.

Отже, є підстави розглядати свободу совісті не як "загальнолюдську цінність", обов'язкове "право людини", а як цінність, що сформувалась в лоні європейської християнської цивілізації в період Нового часу і яка в кінцевому рахунку виявилась важливим фактором націогенезу й, відповідно, національної ідентифікації.

О.Горкуша* (Київ, Україна)

ОСОБИСТІСНА СВОБОДА І СВОБОДА РЕЛІГІЇ (ПРОБЛЕМА САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ)

Сьогодні у нашій державі гостро постала проблема ідентичності її громадян. Вони слабо усвідомлюють себе її дієвими співтворцями та будівниками, низьким є рівень особистісної відповідальності за наявний стан речей на загальному рівні серед суб'єктів суспільного співжиття. Всі ці чинники, що негативно впливають на державотворчий процес, безпосередньо залежать від світоглядних орієнтирів, духовного наповнення та душевного комфорту кожної окремо взятої особи, яка і є тим найменшим, але найбільш значним елементом соціального організму. А тому слід звернути увагу на основи світоглядних орієнтирів сучасних українців, на спосіб усвідомлення ними себе. Самоідентифікація

* Аспірантка Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

кожної окремої особи, що, в кінцевому результаті, визначає ідентичність громадян всієї держави, будується на свідомому, вільно зробленому виборі власної належності до певної культурної традиції на протигагу (спротив) чи в співдії (гармонійне співжиття) з іншими. Від глибини осягнення поняття суб'єктивної свободи залежить і міра відповідальності особи перед суспільством чи авторитетним ідеалом, а також її діяльна (відповідально– або опозиційно–) чи споглядальна настанова, творча чи споживацька позиція щодо соціальної дійсності. Людина прагне вільно вибирати свою ідентичність і на цей процес неможливо впливати силовими чи якимись іншими зовнішніми стосовно особистісної свідомості засобами. Їх можна пробувати корегувати відповідно до поставленої розумної мети налагодження гармонійного співжиття в нашій державі. Однак це слід робити надто обережно із врахуванням особистісних інтересів і позицій суб'єктів суспільного співжиття, що ідентифікують себе з певною культурною традицією (чи знаходяться в опозиції до такої). Всі ці проблеми безпосередньо пов'язані із свободою релігії та віросповідання, оскільки релігія є найсприятливішою формою трансляції культурної традиції. Релігійну ідентичність, як і особистісну, неможливо сформулювати ззовні. Формальна самоідентифікація не є особистісною ідентичністю і ніколи не сприятиме творчій діяльній настанові суб'єкта соціальної взаємодії, спрямованій на гармонійне співжиття і співтворення оновленого, духовно здорового суспільного організму. Лише вільний свідомий вибір особи, що ґрунтується на її уявленні про суб'єктивну свободу і залежну від неї міру відповідальності, сприятиме загальнодержавному духовному оздоровленню.

Можлива модифікація розуміння поняття свобода відповідно до різних типів світоглядних настанов особистісної чи суспільної свідомості. Що має на увазі суб'єкт, котрий стверджує про необхідність свободи? Бажає він негайного звільнення від конкретних нагальних обставин життя, що утискають його свідомість; прагне звільнення від чогось визначеного, що заважає його реалізації, чи від чогось невизначеного, що не є ідентифіковане, але сприймається як таке, що заважає задоволенню його особистісних потреб; звільнення від зовнішнього чи внутрішнього утиску; від утиску чи від відсутності опертя; від соціального чи природного, біологічного чи фантастичного? Чи бажає суб'єкт звільнитись від чогось, а чи ж для чогось; звільнення як послаблення тиску, а чи ж як посилення відповідальності за власний зроблений вибір? Лише висвітлення всіх цих моментів допомагає визначитися з поняттям свобода.

Якщо говорити про особистісну свободу суб'єкта соціальної взаємодії, то тут помітною є проблема збереження ідентичності. Людина постає як людина саме через посередництво культурної сфери. Звільнившись від останньої, вона втратить свою ідентичність як людини. Крім того, “культури взагалі” не існує, а є конкретні форми культурних традицій, відповідно до яких ідентифікується кожна окрема людина. Та культурна традиція, в якій людина вихована і у відповідності з якою бачить світ, проектує і її власну ідентифікацію. А тому ми не можемо нехтувати культурними координатами при розгляді проблеми свободи. Розуміння останньої, визначення її меж і засновків формується певною культурною традицією.

Свобода, як остаточне звільнення особистості – найпотаємніша мрія людської екзистенції, але кожна конкретна спроба її формулювання залежить від традиційно–культурної орієнтації. Людина, навіть позбавлена соціальних детермінант, залишиться межовою і обмеженою істотою в плані часово–просторовому. Звільнення від зовнішніх утисків не забезпечує свободи від внутрішнього обмеження (здібностей, спроможностей, кінечності власного життя і т.д.).

Щоб проаналізувати тип світобачення української громадськості, сформований протягом останнього сторіччя, слід звернути увагу на ту теоретичну настанову позитивізму, що лягла в його основу і на яку пізніше було накладено специфічно “совєтські” риси. Тут все доступне людському пізнанню визнається підпорядкованим закону причинної обумовленості. Духовний світ так само зв'язаний законом причинності, як і світ фізичний, хоч форма детермінованості у цих сферах різна. Все – необхідне і незалежне від людини як індивідуального самодостатнього суб'єкта свідомості. Свобода принципово неможлива, навіть за поліпшення соціального устрою. За таких обставин збільшуватиметься не свобода, а ілюзія, і посилюватиметься відчуження, оскільки особистість змушена буде, щоб

підтримувати цю ілюзію, зраджувати сама себе і позбуватися відвертості всередині своєї свідомості. Позитивізм, як тип мислення, сформований на основі раціоналізму, принципово перетворює людину лише в пішака зовнішніх (оскільки не залежних від власне людської свідомості) факторів, не дає внутрішнього звільнення людській екзистенції від найбільш реальних і болючих обмежень в її житті.

Справжнє звільнення неможливе в природній сфері життя людини (оскільки існує межа її – смерть) чи в соціальній сфері (оскільки життя навіть великої соціальної групи теж конечно в історичному плані). Де ж шукати людині реального адекватного її потребам звільнення, як не у внутрішніх закутках власної душі. В сутність Буття можна проникнути лише органічно вживаючись в процес його становлення, що є діалектикою здійснення існування та його усвідомлення. “Логічне” мислення (тобто тип мислення, сформований на основі концепту “Логос” в лоні Європейської культурної традиції, що транслюється традиційним християнством: православ’ям та католицизмом) не задається своєю самодостатністю і прагне лише здійснення як підтвердження присутності в бутті, своєї відповідності останньому. Раціоналізм не здатний поглянути за горизонт, який для нього є межею світу. “Логізм” спонукає людську свідомість до постійного самовдосконалення, вказуючи їй на горизонт недосяжного підручними засобами, “Логос” прагне до постійного заглиблення у сутність буття. Будь-який знайдений і зафіксований момент є лише поштовхом до здійснення наступного пошуку, не остаточною істиною, а шляхом до Істини, що невмістима в конечних формах. Людська свідомість у формі своєї конечної екзистенції неспроможна охопити істину, але може відчутти причетність до останньої, йдучи безкінечним шляхом її пошуку, осяяним вірою в її істинність. Створюється відчуття залученості до чогось значно глибшого за конечну дійсність, чогось позамежового стосовно світу проявленого буття. “Логос”, як межа, що одночасно є сутнісним стрижнем, серцевиною взаємопроникнення світу і особистості, оскільки має в собі вихід і у світ феноменів (як слово, час, простір, створіння, світобудова), так і у світ ноуменів (як сутність, смисл, вічність, доцільність, мислення ідеї та світу), забезпечує цю причетність до Істини буття. Свобода окремої екзистенції(Суб’єкта) полягає в безпосередньому прилученні до трансцендентного позамежового її джерела.

Аналізуючи позитивізм, заснований на раціоналізмі, ми мусимо зазначити, що в будь-якій його формі неодмінно присутня неперехідна межа між царством природи і свободи, між світом явищ, що підкорені закону причинності, і речей в собі, до яких відноситься наша свобода (за Кантом). Вона надто принципова, аби говорити про звільнення в його абсолютному смислі (що здійснюється в часі і просторі). Ноуменалізація феноменів чи, говорячи християнськими термінами, реальне перетворення цього світу неможливі. “Поняття всесвітньо-історичного процесу, в якому довершується поступове проникнення Логоса в усі елементи світобудови, кантівським світоглядом виключається. ...І нового неба від того, що робиться на землі, ніколи не вийде.”[Ерн В.Ф. Борьба за Логос в Русской религиозной мысли//. Сочинения.– М.: Издательство “Правда”,– 1991, с. 164 – 165.]. Традиційно-християнський тип світогляду, сформований концептом “Логос”, пропонує особистісній свідомості позбутися цього непримиренного протиріччя цілісним світобаченням, в якому всі елементи зв’язуються восдино не лише формально, але і змістовно, оскільки визнається наявність і сутнісна значимість більш глибокої сфери буття, до якої особа прилучається безпосередньо. Тобто з метою збереження відчуття гармонійності і доцільності світобудови слід шукати не формального теоретичного підходу у подоланні обмеженості людського існування, а такого органічного способу інтеграції окремого суб’єкта в загальний процес здійснення буття, при якому б його світогляд не розшаровувався на чисельні взаємонеperехідні сфери (що, в свою чергу посилюватиме відчуття відчуження цього окремого суб’єкта від буття як такого та створюватиме відчуття неподоланості ірраціональних меж), а вибудовувався як цілісна змістовна єдність в якій актуалізується глибинна сутність буття .

На посттоталітарному ґрунті українській суспільній свідомості залишилось, крім позитивістської, ще декілька специфічних “теоретичних (та духовних) настанов” у спадок: віра в абсолютність матеріального початку (нівелюція глибинних духовних пластів свідомості); потреба в конкретному персоніфікованому ідолі, який, хоч можливо і не надто

досконалий, але володіє силою приймати рішення і брати на себе відповідальність за розбудову соціального устрою, знімаючи таким чином останню з пересічного громадянина; відсутність потреби брати на себе відповідальність за наявний стан речей, як такий, що зовнішньо визначений, об'єктивний і невідкладний суб'єктивним впливам; потреба у зрозумілому та раціонально-прозорому способі визначення дійсності. За таких обставин, проблема свободи (і відповідальності) набуває нового звучання. Людська свідомість потребує авторитету, який би їй вказував правильний шлях до звільнення (знову ж правильного, т.б. відповідного її потребам – авторитетно визначеного). З іншого боку масова свідомість намагається відмовитися від особистісної відповідальності і перекласти останню на того ж таки авторитетного поводиря, що взяв на себе сміливість визначати і обґрунтовувати відповідність її потреб. До уваги не береться, що з перекладанням відповідальності на інші плечі, людина свідомо відмовляється і від долі своєї свободи. Особа, вихована на суб'єкт–об'єктному типі відносин зовсім не ображається на те, що її теж використовують як об'єкт для маніпуляцій, прагне цього не помічати, мотивуючись потребою забезпечення своїх (людських) елементарних потреб.

Викреслюється декілька проблемних ліній у постановці питання свободи: істинного авторитету; співвідношення колективної та індивідуальної відповідальності; визначення природних потреб які є адекватною ціною за обмеження індивідуальної свободи; розуміння природності (відповідно до обраної культурної традиції) як сутнісної риси що зберігає людську ідентичність (і відповідно, потреб та засобів їх досягнення); культурна зрілість людської свідомості до прийняття або неприйняття суб'єкт–об'єктного або суб'єкт–суб'єктного типу стосунків; особистісна сміливість взяти на себе відповідальність за право вибору між запропонованими типами звільнення чи творчу наснагу у створенні нових форм осягнення свободи; відчуття межі між свободою та втратою культурної (чи й навіть людської) ідентичності.

Релігія є однією з найсприятливіших форм трансляції культурної традиції, а тому, і визначення меж ідентичності людини в певному суспільному середовищі. Історично складалося так, що природний плин процесу передачі культурної традиції неодноразово спотворювався на українському ґрунті. Сучасний українець, задаючись питанням власної ідентичності, знаходиться у стані повного розгублення. Відтак свобода вибору релігії, яку сповідує людина, постає як свобода вибору її власної ідентичності. Подібний аналіз є цікавим з точки зору перспективи побудови духовно здорової держави, в якій би люди свідомо ідентифікували себе з її діяльними громадянами, що мають бажання і докладають всіх зусиль для гармонійного органічного співжиття. Вибір при цьому є надто строкатим.

Чи визначати себе як нащадка славних язичницьких культів з їхнім поклонінням силам природи, а отже вибудовувати свій світогляд як природоцентричний і проектувати свою життєдіяльність гармонійно до природного оточуючого середовища, й проголосити при цьому ми – українці, улюблені діти благодатної матінки природи, що знехтували її любов'ю, але тепер маємо змогу виправдати її надії і віддати своїм нащадкам натхненну працю та духовну наснагу на нашій рідній Батьківщині – землі нашого народу. Однак в такому випадку прийдеться відмежуватися від тих культурних надбань і, водночас, провин перед рідною землею, природою, народом (його духовним укоріненням), що набувались протягом цілої тисячі останніх років. Тут іде межа ідентифікації по генетичній лінії приналежності до дітей цієї землі.

Чи визначи себе як носія традиційного православ'я з христоцентричною свідомістю, для якого “немає ні грека, ні еліна”, однак є проблема пошуку “Третього Риму”, який звичайно ж знаходиться за межами неамбітної України. Але тоді межа ідентифікації вже проходитиме не по генетичній лінії, а по лінії “охрещеності на канонічних територіях”. Ідентичність постає не як національна, а як “православна”, і часто зсувається десь на Схід, до “старшого брата”, оскільки “канонічний центр” її знаходиться в нього. Спроба ж скорегувати національну та “православну” ідентичність натикається на конкретні історично сформовані перепони, для подолання яких потрібен довший час та чисельні зусилля багатьох видатних культурних діячів. Знову ж, при такому самовизначенні людини слід враховувати ступінь співвіднесення колективної та індивідуальної відповідальності. Оскільки традиційно складалось так, що більшість українців протягом останніх тисячі років

визначали себе саме як православних, то люди які задовольняються колективною формою відповідальності прагнуть зняти з себе, в такий спосіб, індивідуальне додаткове навантаження відповідальності за побудову нового, як в соціальному, державному, так і культурному плані.

Європоцентрично налаштована частина населення українців, особливо молодь (та традиційно старші – переважно польської національності) визнають себе католиками і бачать Україну як європейську державу, включену в загальносвітовий культурний католицький контекст. Однак ідентифікація власне як українців тут теж залишається слабкою, оскільки долається визнанням себе членом більш значної співдружності – католицької Церкви, вселенськість якої (і глибина її культурної традиції) додає вагомості і власному самовизначенню людини, яка усвідомлює свою безумовну цінність на загальносвітовому рівні.

Греко-католики намагаються подолати всі три попередні ускладнення визначення власної ідентичності сучасним українцем. Зберігається національна ідентичність, оскільки греко-католицька церква постала як власне церква українців. Тут в історичному плані дещо піддавалась сумнівам православна ідентичність (саме з боку тієї частини українців що нівелюють національну ідентичність в бік її “православності” за шкалою “канонічної приналежності”). Європоцентрична ідентичність свідомо пропускається крізь призму національної (в ідеалі). Однак значною є проблема поширення греко-католицизму на Україні, що історично був обмежений і локалізований її західним, переважно галицьким регіоном. Саме тому більшість українців не визнає даної релігійно-культурної традиції за свою.

Дуже мало проявлена національна ідентичність серед протестантів. Оскільки здебільшого протестантизм, як релігійно змодифікована культурна традиція, має своїм засновком раціоналістичну настанову (сформовану поняттям “раціо” на противагу до сформованої концептом “Логос” традиційної християнської культурної традиції, переданої інваріантно католицизмом та православ’ям). Йому досить легко порозумітися в людській свідомості з позитивізмом. Особливо це стосується немістичних напрямків та неопротестантських течій, в яких контакти між людиною та Богом зводяться до споживацького рівня. Тому (це стосується переважно нещодавно поширених на Україні неопротестантських течій) вони проводять свою позитивістську лінію, намагаються все пояснити раціональними засобами, шукають “наукове” підтвердження своїх істин і приваблюють при цьому ту частину населення, яка потребує таких раціональних (чи псевдораціональних) доводів для своєї віри. Тут людина ідентифікується не за генетичним, державним, земельним, всесвітнім чи “канонічним” принципом, а за шкалою обраності, оскільки зарахована до вибраного (спасеного) суспільного організму.

Та сукупність сучасних неорелігій, яка охоплює собою незчисленну кількість езотеричних, лікувально-діагностичних та інших традиційно глибоко не вкорінених культурів, приваблює людей з дуже слабкою культурною ідентичністю або ж тих, які ідентифікують себе опозиційно до традиційних культурних орієнтирів.

Поза даним аналізом залишаються релігійні орієнтації національних меншин (це інша тема, пов’язана з національною ідентичністю на ґрунті чужої культурної традиції).

Окремо слід виділити прихильників нетрадиційних для України, але традиційно глибоких релігій. Тут особистість прагне ідентифікувати себе з глибокою культурною традицією, яка, однак не є властивою для тутешнього історично сформованого ґрунту. Здебільшого це трапляється тому, що з точки зору даної суб’єктивної свідомості, автохтонна культурна традиція не має надто глибоких коренів або достатніх сутнісних підстав для задоволення її індивідуальних витончених потреб. “Чуже” видається більш прийнятним за “своє”, оскільки останнє сприймається як неважливе і неглибоке.

Проблема власної ідентифікації суб’єктів суспільного співжиття є надто глибокою і дотичною до проблеми свободи віросповідань. Не можна нав’язати особистості визначення її власної ідентичності. Будь-яке зовнішнє обмеження в даній сфері може викликати внутрішній спротив і спричинити до непередбачуваних наслідків, в результаті чого маємо наявним формальне сповідання окремих релігій, викликане формальним визнанням певної ідентичності (здебільшого традиційних) та незчисленну кількість неокультів та

неорелігій, як наслідок пошуку опозиційної ідентичності, невідчуженої зовнішнім культурним визначенням.

Другим вагомим чинником слід визнати вибір авторитету (як певного ідеалу, покладеного в основу релігійно оформленої культурної традиції). Люди прагнуть персоніфікувати свої уявлення про ідеал, щоб визнати таку персону авторитетом, гідним для наслідування та здатним вказати правильний шлях до поліпшення умов життя. Особистісна свідомість добровільно відмовляється від власної свободи або погоджується на її значне обмеження відповідно до авторитетно встановлених норм, правил, законів через визнання зовнішнього авторитетного мірила правильності. І тут постає проблема вибору такого авторитетного ідеалу. Щирість і вільність у його виборі людини проектує послідовність та дієвість у дотримуванні програми, збудованої на цьому авторитетному ідеалі. Відповідно сам зроблений вибір свідчить про особистісні потреби та очікування суспільного суб'єкта, його готовність прийняти ті чи інші установки, його індивідуальну схильність до певного типу спілкування та включення в процес суспільного життя.

Одна річ, коли таким авторитетом визнається історично верифікований, персоніфікований (і абсолютизований) ідеал, що лежить в основі цілої (місцевої) культурної традиції, а, відтак, є природним для суб'єктів даного суспільства, та впливає на формування позитивного настрою для їх взаємопорозуміння. Зовсім по іншому на можливість суспільної гармонізації впливає історично не адаптований для певної переважаючої в даному суспільстві культурної традиції, однак глибинний культурний ідеал. За певних обставин такий може заповнити прогалини у задоволенні ідеологічних потреб суспільної свідомості, навіть сприяти взаємопорозумінню у суспільстві через виховання необхідної толерантності. Однак слід враховувати унікальність кожного окремого подібного досвіду. В даному випадку мова йшла саме про абсолютизовані персоніфіковані ідеали, що були сформовані в лоні глибинних культурних традицій. Як правило, визнання таких вимагає від суб'єктивної свідомості високого рівня абстрактно-теоретичних здібностей, підготовленості з точки зору можливості сприйняття глибокої культурної традиції, витончених духовних цінностей, здатності до суб'єкт-суб'єктного типу спілкування тощо. Такий абсолютизований авторитет неодмінно вимагає підвищеного ступеню почуття особистісної відповідальності, оскільки міра правильності та доцільності визначається загальнолюдськими історично та культурно випрацьованими нормами (тобто є адекватною для сучасного високоорганізованого суспільного організму). Однак тут можливе і опосередкування стосунків конкретного суспільного суб'єкта з визнаним ним авторитетом, тобто перенесення деякого ступеня його авторитетності на посередню ланку, що робить суб'єкт-суб'єктний тип спілкування не настільки відвертим і дає змогу послабити силу особистісної відповідальності (а отже обмежити міру власної свободи за рахунок делегування своїх прав посередній ланці).

Зовсім по-іншому впливає на ступінь суб'єктивної свободи, а відтак і міру готовності до особистісної відповідальності, визнання за такий безумовний авторитет менш абстрактного (більш конкретизованого) нещодавно створеного історично та морально не перевіреного ідеалу. Тут можливі різноспрямовані позитивні та негативні наслідки. Однак такий авторитет, створений переважно для задоволення конкретних нагальних потреб (здебільшого ідеологічних), постає показником соціальної, психологічної незадоволеності в суспільній свідомості і часто виконує діагностично-лікувальну функцію. Такі прикладні ідеали є необхідними і корисними, однак нестабільними. Вони здатні легко модифікуватись залежно від зміни суспільно-історичного контексту. На перший погляд здається, що вони, оскільки не є вкорінені у глибинні пласти свідомості, не здатні значно обмежити особистісну свободу, задовольняючи здебільшого ужиткові потреби особи. Однак до визнання таких авторитетів найчастіше вдаються неготові до сприйняття більш абстрактних чи традиційних (стабільних) ідеалів, тобто суб'єкти суспільної свідомості, в яких рівень осягнення сутнісної потреби свободи та готовність до несення відповідальності перед абсолютним ідеалом (чи суспільною свідомістю) незначна. Або, якщо суб'єкт шукає звільнення від закостенілих форм традиційних ідеалів, його відповідальність перед суспільством є специфічною і нескорегованою для загальних потреб останнього. Варто відзначити ще й те, що підміна абсолютного авторитетного ідеалу на конкретну харизматичну персону свідчить про високий ступінь готовності послідовників сформувати

нестабільну, але активну діяльну групу що керується делегуванням своїх прав визнаному ними авторитету з метою обмеження особистісної свободи заради послаблення рівня суб'єктивної відповідальності.

Тут слід звернути увагу на дихотомію “свободи для” та “свободи від”. Настанова пошуку “свободи для” формує діяльну позицію суб'єкта суспільної свідомості, готового до гармонійного соціального співжиття як співтворення нової (оновленої відповідно до певних ідеалів) дійсності. “Свобода від” формує споглядальну позицію відмежування від неприйнятного, особистісного відчуження, виключення себе з контексту суспільного співжиття.

З іншого боку, не менш визначною в даній проблемі є відмінність ступеня відповідальності, яку готова взяти на себе особа: при суб'єкт–об'єктному типі світобачення рівень відповідальності особи є мінімальним і обмежується уявленням про конкретне покарання чи винагороду за певний вчинок, а то й можливість його обійти, а ставлення до світу, суспільства та самого себе є споживацьким; при суб'єкт–суб'єктному типі світобачення вагомим є визначення першого суб'єкта (група чи особа). Якщо це група, то особистісний тип відповідальності є менш значним, що дає змогу зайняти менш творчу і діяльну позицію, але якщо ж це особа, то рівень особистісної відповідальності більш високий, а позиція, відповідно, – більш діяльна. Однак і тут можливий інваріант: на що спрямована ця творча діяльна енергія суб'єкта суспільної свідомості – на самовдосконалення чи на вдосконалення суспільства в цілому, оскільки самовдосконалення без загального поліпшення особа не приймає (найвищий ступінь самосвідомості особи, що формується лише під впливом найвитонченіших культурних ідеалів).

Отже, ми бачимо, що від глибини осягнення поняття суб'єктивної свободи залежить і міра відповідальності особи перед суспільством чи авторитетним ідеалом, а також її діяльна (відповідально–діяльна або опозиційно) чи споглядальна настанова, творча чи споживацька позиція щодо соціальної дійсності. Все це тісно пов'язане з проблемою самоідентифікації особистості, з почуттям її гармонійного співжиття в країні чи відчуженого невдоволення. Процесами самовизначення та самоідентифікації особи не можна керувати, але їх можна корегувати відповідно до поставленої розумної мети налагодження гармонійного співжиття в нашій державі. Формальна самоідентифікація не є особистісною ідентичністю і ніколи не сприятиме творчій діяльній настанові суб'єкта соціальної взаємодії, спрямованій на гармонійне співжиття і співтворення оновленого духовно здорового суспільного організму. Душевний комфорт і духовне здоров'я кожного конкретного громадянина держави є запорукою її благополуччя. Саме тому зовнішніми обмеженнями тут неможливо досягти позитивних результатів. Лише створення сприятливих умов (визнання свободи релігії, як засобу передачі культурних традицій; свободи особи на віровизнання, як права її вільного вибору власної ідентичності; гуманізації освіти, як способу інформування щодо різних типів та якостей культурних настанов) для виховання високих культурних та моральних потреб особи, спричинить в майбутньому до розбудови духовно здорової та гармонійно організованої їх співдружності – держави, в якій вже не буде проблем з самоідентичністю її громадян.

К.Недзельський* (Херсон, Україна)

СУПЕРЕЧНОСТІ РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ ТА ПРОБЛЕМИ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИФІКАЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ

Проблема єдності українського народу, що знаходиться в безпосередньому зв'язку з питаннями його національної ідентичності, є однією з найактуальніших на шляху розбудови громадянського суспільства в Україні, а відтак і органічного входження її у європейське співтовариство. Достеменно ще не з'ясовано як пов'язана релігійна ситуація в Україні з проблемою інтегрування українського народу в монолітну, зцементовану спільними

* Доцент Херсонського педуніверситету.

почуттями і спільними інтересами націю, а тому ми не можемо чітко сказати, чим є міжконфесійна ворожнеча – причиною чи виявом відсутності цієї єдності, а можливо і тим, і тим одночасно.

За класичною схемою етнопсихогенезу ситуація виглядає, мабуть, таким чином. На початкових етапах української історії роль “першої скрипки” у формуванні особливостей української ментальності відігравав географічний чинник, тобто впливи природного середовища були визначальними при закладанні основ української національної психології. Згодом, сформувавшись в найбільш загальних рисах на рівні культурних архетипів, цей менталітет почав зазнавати самовпливів, зберігаючи і підсилюючи необхідне й елімінуючи недоцільне задля успішної адаптації етносу до природного і соціального середовища.

Очевидно, що занадто швидкі зміни зовнішнього світу блокують можливість відповідних змін малорухомих ментальних структур, а тому виникають певні суперечності в адаптації етносу до нових історичних реалій. За такої ситуації релігія має компенсувати розрив між внутрішнім і зовнішнім світом людини, перебираючи на себе роль своєрідного посередника, який намагається повернути втрачену гармонію у взаємовідносинах суспільства із зовнішнім середовищем. Але це може й не відбутися, якщо це середовище буде надто вже контрастним і надмірно строкатим для того, щоб релігійна система могла вироблятися як щось цілісне і органічно пов’язане в своїх структурних елементах. Іншими словами, можливості релігії з точки зору її інтеграційної або націотворчої функції є обмеженими ментальністю того народу, в надрах якого вона з’являється і функціонує.

З огляду на історичні та політичні умови становлення української нації було б дивним вимагати від релігійної ситуації, що історично склалася і продовжує існувати до нашого часу, чогось іншого, ніж того якою вона є. Але цілком природно, що ця ситуація викликає занепокоєння всіх національно свідомих громадян України, а насамперед – релігієзнавців і представників духовенства. Заклики до єднання одновірних за своєю природою церков, а останнім часом і створення Єдиної Помісної Української Церкви, не дають поки що бажаного результату, хоча всім зрозуміло, що релігійна консолідація стала б справжнім каталізатором для так необхідної нині для вирішення надскладних історичних завдань консолідації українського народу. Бракує не бажання досягти нарешті згуртованості в думках і діях, а недостатня осмисленість з точки зору філософського дискурсу важливих фактів української історії.

За рідкісними винятками не були ще застосовані належною мірою до аналізу українського соціального буття досягнення французької соціальної філософії, зокрема школи географічного детермінізму, заснованої французьким просвітником Ш.Монтеск’є, або скажімо, методологію етнопсихологічного аналізу засновника соціальної психології Ле Бона. Відтак навіть в підручниках з філософії у нас нерідко панує, так би мовити, міфологічно-господарський підхід до висвітлення природних умов проживання українського етносу, завдяки чому може скластися враження, що природні і кліматичні умови України якраз і є тим раєм, про який одвічно мріяло людство. З міфологічно-господарської точки зору таке ставлення до праоснови людського існування є зрозумілим і навіть виправданим. Філософія ж в силу свого абстрагування від конкретної дійсності вимагає бачити в ній протилежності, які можуть, залежно від певної ситуації, обернутися або на добро, або на зло.

Одним з перших українських мислителів, хто відповідно до принципів школи географічного детермінізму поглянув на природні і кліматичні умови проживання українців був В.Липинський. Підкресливши сильні сторони буття людей з цієї точки зору, він помітив зв’язок між деякими негативними рисами української національної психології та родючими українськими чорноземами і сприятливим кліматом України. “Легкість боротьби з дуже сприяючою людині природою розвивала в людях, які від кількох поколінь пожили на Україні, лінивість і нездатність до постійного, довгого і методичного зусилля. Внаслідок цього... не могли розвиватись... дисципліна, послух, громадська солідарність, здатність до жертв і самоповаги.” [Липинський В. *Листи до братів-хліборобів*. – Київ, Філадельфія, 1995. – С.422] Боротьба людей між собою за “легко доступні подарунки природи”, призводила до того, що “землеробство” почало вироджуватися в “земле-хапство”, а згодом і в “зłodіє-хапство”. Звісно, такі якості радше розшаровують людей, аніж згуртовують. Якщо за

логікою таких розмірковувань звернутись до прикладу тих країн, де земля не була такою щедрою, як українська, то цілком зрозуміло, що для консолідації народу задля виживання більш суворі природні умови виявляються, як це не парадоксально, більш сприятливими.

Але нас тут має цікавити насамперед інше. Не виключено що саме з таких глибин колективного українського підсвідомого і виростає міжконфесійний розбрат українців, хоча було б легковажним вбачати основну і єдину причину формування цієї внутрішньо дезорганізуючої суспільство риси лише в родючих землях і кліматичних умовах. До речі й сам В.Липинський прилучав до природних ще й такий негативний фактор, як абсолютна незахищеність українських земель природними перешкодами для зовнішніх ворогів, які зазіхали на ці землі – болота, моря, гори тощо. Що ж стосується етнопсихологічних чинників, то до них він відносив неусталеність української раси, брак патріотизму і зневажливе ставлення до своїх земляків, переважання емоційності над волею і інтелектом, але вважав ці характерологічні риси українців похідними від географічних і кліматичних умов їхнього проживання.

Для нас важливим є сам приклад того, як слід підходити до аналізу причин тих чи тих негативних явищ, які мають місце в українському суспільстві. Окрім того, вже було обумовлено, що природний контекст відігравав визначальну роль в формуванні специфічних рис української психології лише на ранніх етапах етно-і- державотворення. В подальшому включались більш складні чинники, як от: соціальний, економічний, психологічний, культурний, релігійний, але вони накладалися на існуючу вже архітектуру первісної свідомості праукраїнців, яка за уявленнями представників психоаналітичної школи не зникає зовсім, а має залишатися на рівні колективного несвідомого української нації. Тобто, виконує свого роду роль класичного зразка, або “психофонду” етносу, що визначає національну своєрідність форм почуттєвого і дієвого реагування на універсальні подразники.

Те, що К.Юнг позначав констеляцією архетипів колективного несвідомого, Ле Бон називав расою. “Раса має розглядатися як стала істота, що не підвладна впливу часу...Долею народу значно більшою мірою керують померлі покоління, ніж ті, що живуть.” [Лебон Г. Психология народов и масс. – СПб., 1995. – С.20] Поняття раси французького вченого має чітко виражений психологічний характер: “Життя народу, його установи, його вірування та мистецтва є тільки видимі продукти його невидимої душі. Для того, щоб якийсь народ реформував свої установи, свої вірування і своє мистецтво, він мусить спочатку переробити свою душу...” [Там само, 13].

Отже, за Ле Боном виходить, що після того, як сформувалася національна душа якогось етносу, відтепер вона стає визначальною в усіх сферах його життєдіяльності. Таким чином, методологічні принципи школи географічного детермінізму і етнопсихології немов би доповнюють один одного, даючи змогу найбільш повно і об’єктивно проаналізувати надзвичайно складний для пізнання соціум, у тому числі і релігійні його аспекти. Під кутом зору цих методологічних підходів розглянемо й більш складні питання, пов’язані з розв’язанням найбільш складних проблем національного самовизначення українського народу.

Знаходячись на роздоріжжі між Сходом і Заходом, Україна мала б використовувати з користю для себе наслідки зіткнення і взаємодії двох суперсистем цінностей на своїх теренах, але, на жаль її геополітичне і культурне положення у вигляді коридору між головними полюсами світової культури, приносить їй поки що більше проблем, ніж позитивних наслідків. До найбільш складних проблем, що породжуються цим “роздвоєним” положенням, є розкол всередині українського християнства по лінії “Схід – Захід”, що в конфесійному вираженні характеризується протистоянням “греко-православної” і “греко-католицької” українських церков. Цивілізаційний же сенс його віддзеркалюється поняттями “візантійська культура” – “римська (західноєвропейська) культура.”

Представленість в українській культурі одночасно двох начал очевидна, але це питання не часто актуалізується напевне з тієї причини, щоб не констатувати мимоволі наявність в Україні, так би мовити, “двох Україн” (політичні наслідки такої констатації цілком зрозумілі). Більш сміливо піднімають цю проблему західні дослідники, хоча роблять подеколи протилежні висновки щодо ціннісного аспекту двоїстого характеру української

культури. Якщо одні вважають феномен двоїстості української культури джерелом перманентних проблем і суцільних негараздів в розвитку українського суспільства, то інші навпаки, схильні вважати. Таку ситуацію виключно сприятливою для майбутнього України.

Добре відомий нині після подій 11 вересня 2001 року професор Гарвардського університету С.Гантінгтон підтримує точку зору У.Уолліс стосовно того, що найбільш важливою розділовою лінією в Європі є східна границя західного християнства, яка склалася на початок ХУІ ст. Характерно, що ця лінія, яку він називає лінією розлому між цивілізаціями, пролягаючи по кордонам між православними і католицькими країнами, розсікає територію України на дві частини, одна з яких за своєю релігійною приналежністю тяжіє до Західної Європи, а друга - до Східної Європи. [*Хантінгтон С. Столкновение цивилизаций?// Полис. - 1994. - № 1. - С.37*].

Належність України водночас до двох полюсів європейського континенту в культурному відношенні не могла не позначитися на міжрелігійних стосунках українців – вихідців з протилежних за релігійною ознакою культурних її субрегіонів. На культурному просторі України відбувається зіткнення двох різних за своєю спрямованістю світів, цебто греко-візантійського і римо-католицького, але це зіткнення не є абстрактним і відтак невлотним, воно цілком реально позначається на стосунках дієвих осіб української історії. Найбільш показовим прикладом цього зіткнення є дві митрополичі постаті в історії української церкви ХХ століття – Іларіона і Андрея Шептицького, ідейне протистояння між якими заслуговує спеціального наукового дослідження.

Перший, глава УГПЦ, був ревним захисником українського православ'я і безпощадним критиком церковної унії 1596 року, вважаючи, що майже всі негаразди українського життя походять саме від цієї події в релігійній історії України. Другий очолював УГКЦ і був цілковито переконаний, що саме завдяки уніатам українці зберегли свою національну ідентичність, адже історична ситуація довкола України на час прийняття унії складалася таким чином, що її нація і культура були б безслідно асимільовані більш могутніми сусідами. Зрозуміло, що розбіжності між ними по суті своїй є розбіжностями східної (візантійської) і західної (римської) ментальностей, оскільки зростали і виховувались вони в відповідно різних середовищах. Тому їм важко було зрозуміти один одного, незважаючи на те, що обидва цілком щиро прагнули до розбудови міцної національної української держави на християнських засадах, обох турбувала проблема розшарованості українського народу, відсутність в ньому необхідної єдності, нездатність через це чинити опір зовнішній експансії і цивілізовано врегульовувати міжособні конфлікти.

Втім, психологічно це були різні типи релігійних діячів. Якщо митрополит Іларіон (Іван Огієнко) релігійний діяч вольового типу, що більше відповідає особливостям православної віри, багато в чому близькою до раннього християнства з його принципом *voluntas superior est intellectu* (воля стоїть понад інтелектом), то Андрей Шептицький - чітко виражений інтелектуальний тип, для якого навернення у віру є не стільки вольовим актом, скільки справою розуму.

Відтак, якщо відомий вислів Ф.Бекона “можу настільки, наскільки знаю” є досить точною характеристикою погляду на проблему співвідношення знання і віри й митрополита Андрея Шептицького, то для митрополита Іларіона краще підійшов би парафраз: можу настільки, наскільки бажаю (вірю). Є підстави вважати такі розбіжності в їхньому ставленні до проблеми “знання – віра” принциповими, оскільки ця проблема є одним з пробних каменів, що визначає принципову відмінність західноєвропейського християнства в його післяреформаційній формі від християнства епохи Середньовіччя, а також православного християнства, яке раціональне філософське знання розглядає як несумісне з релігійною вірою.

Давньоруські книжники, котрі виробляли свої ідеї виходячи з ортодоксального християнства, вважали, що істинна релігія несумісна з жодною формою раціоналізації – ані з платонівською, ані з аристотелівською. “Вони відверто демонстрували свою неприязнь до “афінейської премудрості” – світської науки та філософії, доводячи перевагу “нерозсудливої” віри над “богомерзенним” знанням” [*Філософія культури. Под ред. Кагана М.С. – СПб., 1998. - С.140*]. Саме таку канонічну, не “зіпсовану” аристотелізмом

православну віру, що ґрунтується на перших сімох Вселенських Соборах і захищав І.Огієнко, вибір яким при посвяченні в ченці чернечого імені Іларіона - першого київського митрополита-русича є символічним в цьому відношенні.

На відміну від Андрея Шептицького чи того ж В.Липинського, який за віросповіданням був римо-католиком, митрополит Іларіон не схильний був до філософської рефлексії (в її платонівському або аристотелівському розумінні), але немає жодних підстав в чомусь його звинувачувати, скажімо, в ретроградстві чи консерватизмі, адже він виразник і спадкоємець православної віри предків, яку прийняв всім своїм серцем і багато працював над відродження української православної церкви.

Натомість в статті “Як будувати рідну хату?” Андрей Шептицький демонструє прекрасний філософський вишкіл і розкриває проблеми українського державобудівництва і націотворення в кращих традиціях західноєвропейської соціальної філософії. І цілком згідно з традиціями “аналогічної” аргументації свідомо чи підсвідомо відповідає своєму ідеологічному супротивнику митрополиту Іларіону контраргументом, – причина релігійного розколу-схизми в Україні від Візантії (та її спадкоємниці Росії, яка підкорила собі православну українську церкву). “Веде нас унія в могилу!” ось провідна думка щодо причин релігійного розколу українців митрополита Іларіона. Немов би не чуючи цих закидів митрополит Андрей Шептицький стверджує: “Тієї недуги – розколу – набрався український нарід з обох боків: від Візантії і від Москви.” [*Шептицький Андрей. Як будувати рідну хату? – Львів, 1999. – С.42, 43*].

Зрозуміло, що Іларіон закиди в бік візантизму сприймав як особисту образу, позаяк вважав візантійську культуру праматір’ю української православної культури. До того ж, на його думку, й квітуча західноєвропейська культура є філіацією візантійської культури, однак про це прокатолицько налаштовані дослідники не вважають за потрібне згадувати.

На цих прикладах ми бачимо, як спільне бажання двох авторитетних релігійних діячів згуртувати українську націю в “моноліт” через вибір ними різних засобів досягнення цієї мети, здатне привести до прямо протилежних наслідків. Будучи включеними в рідний культурний і релігійний контекст вони не помічають, що виступають не стільки від свого власного імені, скільки від імені “померлих поколінь”, які продовжують владно керувати долею живих.

Розбіжності світоглядних настанов Іларіона та Андрея Шептицького виявляються і через співвіднесення так званих західної і незахідної моделей нації, які розглядає Е.Сміт. “Історична територія, політико-юридична спільнота, політико-юридична рівність членів, спільна громадянська культура та ідеологія – ось компоненти стандартної західної моделі нації.” [*Сміт Е. Національна ідентичність. – К., 1994. – С.20*] Натомість визначальною рисою східної, або “етнічної” моделі нації є наголошення на спільності походження і рідної культури. Етнічна модель нації характеризується, таким чином, чітко вираженим народним (демотичним) елементом. Якщо митрополит Іларіон за своїми поглядами на природу нації ближче стоїть до етнічної моделі нації, то концепція національної ідентичності Андрея Шептицького є більш відповідною західній моделі нації. І це цілком зрозуміло, адже вони стояли на різних християнських платформах: перший - на східно-візантійській, а другий - на західно-католицькій.

Зробимо деякі висновки. По-перше, виходячи з досягнень сучасної європейської етнології і етнопсихології слід зазначити, що душа народу, його національна психологія або ментальність, в широкому її розумінні, є першоджерелом становлення його спільних почуттів, спільних думок і цінностей, спільних релігійних вірувань, тобто всього того, що становить фундамент національної самосвідомості. Відтак необхідно більше уваги приділяти етнопсихологічним аспектам наукового дослідження проблем націотворення, які лише останнім часом стають предметом ретельного дослідження українських науковців. [*Див.: Филипович Л. Етнологія релігії. – К., 2000. – 333 с.*]

По-друге, оскільки душа народу є утворенням сталим і здатним не змінюватися, не “деформуватися” до невпізнання навіть в несприятливих історичних і культурних умовах існування етносу, постільки саме ця душа є визначальним фактором національної ідентичності. Це знімає проблему “двох Україн” на рівні ментальності і засвідчує, що український народ психологічно є передусім народом гомогенним. Однак на рівні

культурному і релігійному, проблеми дійсно існують, оскільки на терені України зійшлися два потужних цивілізаційних потоки – православно-візантійський та західно-католицький.

Ситуація, що склалася в українському культурному полі є унікальною, позаяк вміщує в собі могутній потенціал синтезування найкращих надбань обох альтернативних світів. Цю ситуацію слід розцінювати як історичний шанс, а не як кару Божу. Уважно і правильно з методологічної точки зору осмислені суперечності культурного і релігійного життя України неодмінно перестануть створювати атмосферу безвихідного протистояння різноспрямованих сил і перетворяться в джерело культурного і державного поступу української нації. То ж свобода віровизнань для України, є не злом, а благом.

С.Рабінович* (Львів, Україна)

ПРОБЛЕМИ БОГОСЛОВСЬКОГО ОБГРУНТУВАННЯ ВСЕЗАГАЛЬНОГО ПРАВА НА РЕЛІГІЙНУ СВОБОДУ (НА МАТЕРІАЛІ СОЦІАЛЬНОЇ ДОКТРИНИ КАТОЛИЦИЗМУ)

Сьогодні ставлення католицької церкви до релігійної свободи визначається положеннями енцикліки Івана Павла II *Centesimus annus* ("Сотий рік", 1991), в якій *релігійну свободу* як "право жити в істині своєї віри і у злагоді з трансцендентною гідністю власної особистості" названо джерелом і синтезом усіх прав людини.

Однак, як відомо, тривалий час саме релігійна свобода була тим каменем спотикання, котрий перешкодив повному сприйняттю католицизмом "світської" системи прав людини. Завдяки чому ж стало можливим сприйняття та несуперечливе богословське обґрунтування цієї свободи, котра в якості універсального права людини заперечувалась католицизмом аж до середини ХХ ст.? Відповідь на це питання може бути дано на основі історичного та логічного аналізу офіційної католицької аргументації релігійної свободи, здійсненого у ширшому контексті неотомістичної концепції свободи.

Спробу такого аналізу й буде здійснено нижче.

Ставлення католицького соціального вчення до ідеї свободи не залишалось незмінним протягом останнього сторіччя. На перших етапах еволюції соціальної доктрини церкви (1891 - сер. ХХ ст.) ця ідея піддавалась критиці з боку офіційного католицизму як така, що являла собою підвалину ліберальної ідеології. Отже, у розглядуваний період католицькою церквою критикується ліберальне розуміння ідеї свободи як цінності, що позбавлена будь-яких нормативних етичних меж [Див.: Гер Дж. Б. *Католицизм і демократія: конфлікт, зміни та співпраця*. // Релігійна свобода і права людини: Богословські аспекти: У 2-х т. Т. 1. - Львів, 2000. – С. 203].

Першим із церковних документів, присвяченим проблемам свободи, стала енцикліка Папи Лева XIII (1878-1903) *Libertas praestantissimum* (1888), в якій понтифік наголошує на визначальному зв'язку свободи з істиною (ідея істинної, справжньої свободи). Він заперечує самодостатність людського розуму, котрий відкидає належну покору божественному розумові, покладаючись на власні сили. Лев XIII доходить висновку, що "людська свобода ґрунтується на необхідності підпорядкування одвічному найвищому правилу, і це правило є нічим іншим як влада Бога, котрий дає нам свої приписи або заповіді; влада у найвищій мірі справедлива, котра, жодним чином не обмежуючи людської свободи, лише охороняє та вдосконалює її, оскільки найвища досконалість кожної істоти - це прагнення й досягнення її мети, а найвищою метою, до якої повинна прагнути людська свобода, є Бог". В енцикліці *Graves de communi*, ґрунтуючись на вищенаведених теолого-філософських позиціях, Лев XIII заперечує природність свободи думки, преси, освіти та віросповідання як прав людини [*Leonis XIII. Graves de communi* // *Grzybowski K., Sobolewska B. Doktryna polityczna i społeczna papieżstwa (1789—1968)*. – Warszawa, 1971. - S. 278-282].

Водночас католицький теолог Дж.К. Мюррей, знаний як автор Декларації про

* Молодший науковий співробітник Львівської лабораторії прав людини і громадянина НДІ державного будівництва та місцевого самоврядування АПРН України.

релігійну свободу, вважає, що змістовні підтексти, які уможливили сприйняття католицькою церквою ідеї свободи і, зокрема, релігійної свободи, вперше виникають саме у вченні Лева XIII, який розмежував призначення церкви і держави (перша повинна дбати про духовний добробут громадян, друга – про світський добробут); все ще опираючись ідеї релігійної свободи, розширив межі підтримки церквою соціально-економічних прав робітників; поновно ствердив принцип свободи виконання церквою своєї духовної місії у суспільстві.

Зазначені ідеї згодом були розвинуті у вченні Пія XII (1939 -- 1958), котрий проторував шлях до визнання права на релігійну свободу, хоч сам так і не зробив цього кроку. При цьому Пій XII називає церкву “найголовнішим захисником тієї свободи, яка притаманна людській особистості і є першим даром *Бога людині*”.

Зміна ставлення церкви до ідеї свободи відбулася за понтифікату Івана XXIII, що можна зауважити у його власних працях. Так, в 1961р. в енцикліці “*Mater et Magistra*” (“Мати-наставниця”) Папа визначив три засади ідеального соціального устрою: істину, справедливість і любов. У 1963 р., в наступній своїй соціальній енцикліці “*Pacem in terris*” (“Мир на Землі”), він додає до цієї тріади ще один важливий елемент – свободу [Іван XXIII. *Мир на землі. //Світло. - 1963 - № 6. – С. 243*].

Це стало свідченням надзвичайно важливої зміни в ієрархії соціально-етичних цінностей католицизму.

Як бачимо, усвідомлення католицькою церквою нових соціально-політичних умов, за яких функції держави слід обмежувати більше, аніж раніше (небезпека тоталітаризму); сприйняття секулярності держави як об’єктивної історичної реальності та потреба в правовому забезпеченні свободи церкви у суспільстві призвели до визнання католицькою соціальною доктриною свободи однією із необхідних засад належного соціального ладу.

У прийнятій II Ватиканським собором Душпастирській конституції про церкву в сучасному світі “*Gaudium et spes*” (“Радість і надія”) справжня свобода трактується як надана людині можливість добровільного самоспрямування до Бога). У цьому документі знаходять підтвердження ідеї “справжньої” та “справедливої” свободи, йдеться про “справедливу автономність сотворінь” і наголошується на тому, що жоден людський закон не в змозі так захистити особисту гідність і свободу людини як Євангеліє [Див.: *Пастырская конституция «Радость и надежда» о Церкви в современном мире //Второй Ватиканский Собор: Конституции. Декреты. Декларации. – Брюссель, 1992. - С. 343, 346, 362, 366, 387*].

Дж. К. Мюррей виділив у соборовому вченні три головні ідеї: визнання релігійного плюралізму як тієї реальності, в якій церква живе і служить; визнання конституційної держави; сприйняття принцип свободи церкви в суспільстві. Відтак, саме згаданий вище факт можна вважати остаточною підтвердженням визнання католицькою церквою ідеї свободи.

У Декларації про релігійну свободу “*Dignitatis humane personae*” (“Гідності людської”), прийнятій, після тривалих обговорень, на останній сесії II Ватиканського собору, було закріплено право на релігійну свободу як невід’ємне право людини: “... собор проголошує право людської особистості на релігійну свободу. Ця свобода полягає в тому, що всі люди повинні бути вільними від примусу з боку окремих осіб чи з боку громадських спільнот і всякої людської влади, таким чином, щоб ніхто ані не був змушений діяти проти власної совісті, ані не позбавлявся можливості діяти по своїй совісті, як приватно, так і публічно, особисто чи в спілці з іншими, в належних межах. Крім цього, він проголошує, що право на релігійну свободу справді закорінене в самій гідності людської особистості, як її пізнаємо і з Божого об’явленого слова, і з самого розуму. І це право людської особистості на релігійну свободу повинно визнаватись у правопорядку суспільства так, щоб воно стало громадянським правом... Право на релігійну свободу ґрунтується не на суб’єктивних схильностях особистості, але на самій її природі. Тому право на цю свободу залишається також і за тими, хто не виконує обов’язку шукати істини і прийняти її, і не можна перешкоджати використанню цього права, якщо не порушується справедливий публічний лад.

Здійснене II Ватиканським собором теолого-антропологічне обґрунтування загального права на релігійну свободу, стало найбільш сміливим кроком в історії католицької церкви.

У першій енцикліці нинішнього глави католицької церкви – “Redemptor hominis” (“Відкупитель людини”), опублікованій в 1979 році, справжньою свободою людини визнається її духовна свобода: людина може досягти її, навіть перебуваючи в умовах зовнішньої несвободи [Див.: Иван Павел II. Из энциклики «Искупитель человека» от 30 декабря 1987 г. // Иоанн Павел II. Мысли о земном. – М., 1992. – С. 28-36]. Сьогодні Іван Павло II наголошує на тяглоті осмислення свободи в соціальній доктрині католицизму, нагадуючи засаду підпорядкування свободи істині, з якої випливає підпорядкування свободи обов'язку поважати права інших людей і, водночас, як уже зазначалось, проголошує релігійну свободу основою всіх прав людини.

Визнаючи соціальну зумовленість свободи людини, Іван Павло II вказує на те, що людська природа створена для свободи, а тому суспільне життя має організуватись таким чином, щоб людині була забезпечена сфера законного (тобто, етично виправданого) здійснення свободи. Понтифік нагадує, що створена для свободи людина “несе в собі рану первородного гріха”. Папа визнає антропологічно зумовлену неможливість такої суспільної організації, яка повністю виключає зло, однак наголошує на необхідності християнського одухотворення соціальної реальності [Енцикліка Папи Івана Павла II “*Centesimus annus*” (“Сотий рік”) // Церква і соціальні проблеми. Енцикліка “Сотий рік”. – Львів, 1993. – С. 472 - 473].

Таким чином, на перший план у сучасній католицькій соціальній етиці висуваються принципи морально відповідального користування свободою, взаємозумовленості свобод людини та її моральних і релігійних обов'язків. Не випадково у багатьох соціальних документах церкви йдеться не просто про право, але про *“право і обов'язок шукати Бога”*.

Отже, залежно від аспекту розгляду, свобода осмислюється в католицизмі як об'єктивістсько-гносеологічна (істинна свобода, справжня, автентична свобода), аксіологічна (благо свободи), етична (справедлива свобода) й телеологічна (призначення свободи) категорія.

Загалом, для католицизму характерний диференційований підхід до категорії свободи, котра осмислюється ним у двох взаємопов'язаних аспектах, найважливіші з яких можуть розглядатися і:

1) за сферою реалізації як зовнішня, “фізична” свобода (суспільна свобода) і як внутрішня (моральна, духовна свобода). При цьому етична легітимність суспільної свободи обумовлюється її використанням згідно об'єктивного призначення - слугувати істинній (у християнському розумінні) самореалізації людини.

2) за телеологічним статусом в ній виділяються свобода волі, свобода вибору і фінальна - духовна свобода. Вільна воля людини визнається сутнісною рисою останньої як морально відповідальної особи.

Розглядаючи свободу вибору, католицизм переносить увагу зі стану свободи як можливості вибору на моральний зміст самого вибору, що визначається цінністю мети, задля котрої використовується свобода. Свобода вибору і свобода волі трактуються ним як дар людині від Бога, що має своєрідне *цільове призначення*: реалізацію істинної сутності (природи) людини-особистості у відносинах любові - як вільної безкорисливої самовіддачі іншим особистостям.

У розглядуваному контексті доречно докладніше розглянути значення телеологічного підходу у загальній системі католицької аргументації свободи. Методологічним стрижнем неотомістичного телеологізму є інтерпретація будь-яких правових явищ з огляду на їхнє об'єктивне призначення. Категорія “призначення” у католицизмі має універсальне герменевтичне значення, оскільки дозволяє інтерпретувати явища природної, соціальної та трансцендентної реальності з точки зору їхніх сутнісних онтичних цілей. Так, зокрема, людина у католицькому трактуванні має як земне, соціальне (“горизонтальний” план) так і небесне, трансцендентне (“вертикальний” план) призначення і покликання. Причому останньому надається безумовний пріоритет перед першим (ціннісний підхід).

Тому об'єктивний телеологізм як методологічна смислоутворююча засада неотомістської етики виступає джерелом природно-правових етичних обмежень, завдяки чому апріорно визначається моральнісний зміст прав людини. При цьому зміст останніх людині може задаватись шляхом визначення мети самого права (свободи). Зокрема, метою релігійної свободи виявляється надання людині соціального простору для виконання релігійного обов'язку шукати Бога [Декларация о религиозной свободе // Второй Ватиканский Собор: Конституции. Декреты. Декларации.– Брюссель, 1992.– С. 440 – 441].

На наш погляд, концепція об'єктивного телеологізму заперечує як таку самоцінність свободи людини, інструменталізуючи цю свободу по відношенню до певних онтичних цілей. Водночас, інструменталізація свободи не означає повного заперечення її значущості, оскільки соціальній свободі надається відносна цінність як такої, що покликана створити умови для розкриття "справжньої" свободи, нерозривно пов'язаної у доктрині неотомізму із надприродною християнською істиною.

Слід зауважити, що телеологізм у поєднанні з ціннісним підходом та принципом автономії земних реальностей спричинив ієрархічне підпорядкування соціальної телеології трансцендентній телеології; пріоритет остаточної мети (призначення) людини перед тимчасовими соціальними цілями, і тим самим створив теоретичну основу для визнання загального права на релігійну свободу.

Таким чином, католицька інтерпретація свободи може бути визначена як ціннісно-телеологічна. Позначений методологічний підхід зумовлює наступні особливості католицької концепції свободи: надприродну зумовленість; онтологічний пріоритет вищої моральної необхідності перед свободою вибору та свободою волі; пріоритет трансцендентних релігійних обов'язків щодо прав людини; протиставлення негативістському "ліберальному" розумінню свободи як "свободи від чогось" позитивної етичної інтерпретації свободи як "свободи для".

На наш погляд, католицька неотомістична концепція свободи як теоретична основа для визнання права людини на релігійну свободу є неоднозначною. Право людини на релігійну свободу визнається належним їй остільки, оскільки людина є суб'єктом моральних зобов'язань, своєрідним постійним боржником перед Богом як джерелом трансцендентних моральних вимог. Однак, попри неоднозначність застосовуваної методології, саме завдяки останній католицизм сьогодні здійснив богословське обґрунтування того права, котре не випадково вважається найважливішим серед особистісних прав людини.

О.Недавня* (Київ, Україна)

“СВОБОДА В РЕЛІГІЇ” ТА ПОТЕНЦІАЛ ХРИСТІЯНСЬКИХ ЦЕРКОВ У ВИХОВАННІ УКРАЇНЦІВ -- БУДІВНИЧИХ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Серед головних критеріїв оцінки діяльності існуючих в сучасній Україні Церков одним із стратегічно найважливіших, на нашу думку є врахування того, в яке суспільство реально інтегрують Церкви. Мається на увазі не стільки інтеграція в якийсь дотичний більший культурний ареал, скільки сприяння витворенню певної суспільної моделі в самій Україні. При цьому варто задатися наступними питаннями: чи духовне виховання тієї чи іншої Церкви об'єктивно спрямоване на розбудову такого суспільства, котре є відповідним українському менталітетові як європейського народу, що повертається в Європу? Чи інтегрує своїх вірних Церква в демократичне, громадянське суспільство з його фундаментальними засадами (цінностями) свободи, ініціативи, вибору, відповідальності?

Відповідні потенції і практика Церкви залежать, зокрема, від того, наскільки вона приймає свободу інших, свободу співіснування релігій і Церков, їх вибору особою і

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

народом, але не менше й від того, яку свободу надає вона віруючим всередині Церкви і всередині їх сумління, чи спонукає до відповідального самовизначення в тому, що морально, а що – ні.

Релігійна свобода й інші демократичні свободи, що є неодмінними складовими громадянського суспільства, законодавчо забезпечуються державними актами, але практично повною мірою можуть реалізуватися лише за умов відповідного мислення й поведінки людей, вихованих у повазі та вмінні конструктивно користуватися свободою взагалі і свободою духовною в тому числі. Адекватне виховання може здійснюватися, зокрема, в церковних інституціях – тих, що приймають таку свободу для всіх, а отже – і для своїх вірних. У свою чергу, ступінь прийняття духовної свободи у віруючого залежить від того, наскільки вільним він відчуває себе у своїй Церкві (чи своїй церковній традиції) в рамках її приписів – однозначно раз назавжди для всіх окреслених чи доручених на персональну відповідальність кожного із врахуванням реалій і викликів сьогодення.

Спеціалісти з проблем свободи совісті цілком слушно визначають поняття “свободи в релігії” як таке, що “характеризує міру (межу) свободи, яку допускає... те чи інше віросповідання для своїх adeptів у справі реалізації віросповідної практики, тлумачення тих чи інших положень свого релігійного вчення. Отже, йдеться про рівень свободи віруючого в організаційно оформленому просторі його релігійного вибору. “Свобода в релігії” є важливим аспектом свободи совісті віруючої особистості в предметному полі “Церква-віруючі”. Практично вона виявляє себе у можливості для віруючого індивіда вільно самореалізовуватися в релігійному колективі в рамках певних приписів без втручання як одновірців, так і керівників релігійної громади чи інших інституцій віросповідного напрямку.” [Бабій М.Ю. Свобода совісті // Релігійна панорама. – 2002., №7. – С. 48-49] Натомість в даній статті “свобода в Церкві” розглядається і в іншому ракурсі – не лише як характеристика демократичності, чи гнучкості Церкви, а й характеристика її принципового підходу до духовної формації віруючого-члена суспільства: не стільки суворіші або поміркованіші вимоги до віруючих, й навіть не тільки надання їм більших чи менших можливостей для того, щоб власним сумлінням перевіряти християнськість свого повсякденного життя, але й послідовна лінія у виховній діяльності самої Церкви зі стимуляції віруючих до самостійної відповідальності у впорядкуванні всього, що відбувається з ними та навколо них.

Можливості релігійної свободи, які надаються діючим українським законодавством, створили нині більш-менш прийнятне поле духовного розвитку українських громадян, в якому останні можуть обирати собі компетентний провід для цього розвитку. Відповідний вибір може і мав би здійснюватися, зокрема, і з огляду на міру щойно означеної “свободи в Церкві” – пропонованого вільно усвідомленого, духовно зрілого, адекватного потребам сучасного суспільного життя, зростання в тій чи іншій релігійно-церковній організації.

Приклад досить зрілих в цьому контексті відповідей на виклики часу дає Українська Греко-Католицька Церква. Зокрема, на її останньому Синоді було прийняте Звернення до вірних, в якому міститься “Суспільний дороговказ віруючого” – “практичні, близькі до життя, вповні можливі для здійснення вказівки для усіх вірних...” [Офіційний інтернет-сайт УГКЦ <http://www.ugcc.org.ua/ukr/press-releases/article;215>]. Це – десять принципів, що рекомендуються як засадничі для діяльності сучасних віруючих у приватному, сімейному, суспільному житті. Всі вони сформульовані позитивно і так, що дотримання їх справді залежить від волі окремої людини.

Показово, що в усіх пунктах так чи інакше закладається адекватне бачення ролі індивіда в демократичному громадянському суспільстві як вільної одиниці, свобода якої забезпечується повагою до свободи інших та свідомою солідарністю у спільноті. Так, у першому же принципі наголошено: “Допомагаю суспільству через своє особисте життя в Божій благодаті. Шаную образ Божий у кожній людині”. Й далі: “Вчуся цінувати суспільну єдність через участь у громадському і політичному житті”. Водночас, цілком по-християнському принципово звучить: “Шаную право інших у їхніх пошуках добра та істини”. Відтак пропонується активна, не конформістсько-нейтральна позиція реалізації свободи свого світоглядного вибору, зокрема: “Впливаю на засоби масової інформації, щоб вони відображали християнську культуру”.

Також дуже характерно, що пункти “Суспільного дороговказу”, котрі стосуються особистої свободи вибору поведінки у справах повсякденного життя, викладені кінечніше, натомість дотичні справ, в яких реалізується така ж свобода вибору інших, виписані поміркованіше, із врахування того, що цими свободами не завжди користуються на користь обрання добра, а також і того, що обрати добро можна допомогти, але не присилувати. Наприклад: “Сумлінно виконую свої обов’язки”, “Докладаю зусиль до подолання розбрату, злоби і ненависті між людьми”; “Виховую дітей та молодь особистим християнським прикладом” – “Допомагаю їм протистояти спокусам”; “Не зазіхаю на спільне чи на особисте добро ближніх у матеріальній, духовній та інтелектуальній сферах” – “Робитиму все можливе, щоб не брати і не давати хабарів”; “Мужньо й терпеливо переносю випробовування” – “Намагаюся своїми ділами наблизити Царство Боже”.

Отже, де можливо – принципово однозначні, де потрібно – помірковано ненав’язливі, ці “Заповіді” є не що інше, як орієнтири, котрі пропонує Церква для сучасників, котрі спроможні зробити свідомий вільний вибір.

Будучи квінтесенцією суспільно значущих настанов УГКЦ, “Суспільний дороговказ віруючого” є ланкою у послідовній стимуляції Церквою у своїх вірних свободи вибору й персональної відповідальності за неї кожного. Так, з приводу обрання гідної християнина поведінки в суспільному житті, в розбудові демократичної України були прийняті ряд документів, звернень. Зокрема, в Пастирському Посланні з приводу виборів принципово наголошено: “Наш християнський обов’язок – допомогти Україні пережити перехідний період з мінімальними втратами і пришвидшити процес утвердження демократії” [Пастирське Послання Синоду єпископів Києво-Галицької митрополії Української Греко-Католицької Церкви до вірних і всіх людей доброї волі з нагоди виборів. – Львів, 2002. – С. 2]. Коментуючи вересневі ц.р. політичні перипетії, Глава УГКЦ зазначає: “Будувати є дуже трудно. Будувати з каменю нелегко, а будувати з людей – ще важче. Люди є живими каменями і кожен має свою індивідуальність. Кожний має своє властиве місце у тій цілій схемі. Будинок руйнується, коли з нього забирають камені, так само і кожен з нас, якщо не сповняє свого життєвого завдання, то залишає діру і послаблює будинок.” [Хіба ревуть воли, як ясла повні. Текст відповідей Блаженнішого Любомира (Гузара) на запитання журналіста ТРК “Студія 1+1” пана В’ячеслава Піховшека, наданий прес-секретарем УГКЦ // Дзеркало тижня. – 2002. - № 36 (411). – С 4]. І, власне, на пряме запитання, що мають робити греко-католики, які збираються приїхати в Київ на політичну акцію протесту 16 вересня, організовану опозицією, їх Глава знову-таки відповів закликком: “Мусить кожний застановитися: що я цим осягну?.. що я хочу? Чи я хочу своєї вигоди, чи вигоди своєї родини, чи вигоди свого села, чи я, на правду, хочу добра всім... Що я згідний пожертвувати, щоб всі ми краще жили? Який найкращий спосіб заохотити людей робити добро?.. Це не є тільки для греко-католиків, кожний мусить себе це запитати, чи він є зі Львова, чи з Києва, чи з Черкас, звідки хто би не був.” Більш того, Блаженніший підкреслює, що у громадянському суспільстві максимум свобод для особи забезпечується, зокрема, повагою особи до потреб інших, до потреб спільноти: “Демократія полягає на тому, щоби пошанувати людину. Але це не є одностороння справа. Кожний мусить шанувати спільне добро.” Поки що ж в нас, як слушно зауважує Гузар, більше розповсюджений індивідуальний чи вузькогруповий егоїзм, а ще “ми є такий народ, що до загибуні любимо Україну, але не українців”. Дійсно, любити себе або надуманий образ “своєї” України легше, ніж розмаїтих, різнодумуючих українців.

Однак громадянське суспільство не є спільнотою однаково думаючих людей. В тому ж інтерв’ю Любомир Гузар звертає увагу на відповідну прикмету демократичного устрою, яка реалізується і визнається в суспільстві, де люди можуть робити вільний вибір: “Для розвитку необхідна різниця думок”. Але там же він й підказує критерій, з допомогою якого варто оцінювати оприлюднені думки - критерій, який допомагає робити вільний вибір прийняти, врахувати чи не погодитися з думкою з огляду на її “пробу” щодо пошанування свободи інших та конструктивності: “Якщо твоє слово, оперте на доказах твого життя, мене вчить більше любити, більше працювати, навіть більше терпіти заради добра – то є добре слово. Коли мене те слово вчить ненавидіти, руйнувати, не шанувати, понижати других людей, не дивитися на їхні потреби, не дивитися на їхні права, прямо себе пропихати – це є

небезпечне слово.”

Подібні настанови перманентно звучать в проповідях священників УГКЦ, ненав’язливо пропонуються віруючим в численних статтях церковної греко-католицької преси, як от в популярних газетах “Арка”, “Вірую”, “Жива вода” та інших.

Аналогічно працює і Римсько-католицька Церква в Україні. Тема духовно виправданого, в умовах вільного демократичного суспільства, вибору поведінки, орієнтованої на розбудову такого суспільства через власне особисте життя, постійно обговорюється в римсько-католицькій пресі, зокрема в доступній для широкого загалу вірних, розповсюдженій в усіх римсько-католицьких парафіях “Парафіяльній газеті”. Відповідні публікації, як і різні форми (проповіді, реколекції, програми й акції) церковної роботи, є ланками систематичного навчання з огляду на буття кожного у взаємопов’язаних структурах мікро- і макроспільнот. Можливо, на порівняння з УГКЦ, Римсько-католицька церква в Україні не так помітна своїми всеукраїнськими зверненнями з приводу тих чи інших суспільних проблем (хоч і такі пропонуються віруючим та всім людям доброї волі: також, наприклад, з нагоди виборів: Звернення Конференції Римсько-Католицьких Єпископів України // Парафіяльна газета. – 2002. - № 10. – С. 1), однак досить наполегливо й послідовно діє через виховання соціально конструктивного поведіння у приватній, родинній сфері, з яких, власне, й починається формування суспільно прийнятної (як для демократичної спільноти) поведінки.

Так, багато зусиль Католицькими церквами України прикладається з метою допомогти віруючим набути активну християнську позицію, що включає вміння свідомої, конструктивної реалізації своєї богоданої свободи вибору, який має бути узгоджений з благом ближнього. “Полам” такого навчання обирається перш за все родина як до всіх дотична модель колективу. Речники Інституту релігійних наук святого Томи Аквінського, що займаються вивченням і пропагандою соціальної доктрини католицької церкви, на прикладі сім’ї утверджують: “Батьки і діти, як мікрокосм суспільства, природно відчують, що їхні особисті блага є складовими спільного добра цілої родини.” [Принцип спільного блага // Соціум № 7 // Парафіяльна газета. – 2002. - № 34]. Відзначається, що метою батьків є допомогти дітям реалізувати їх духовний та матеріальний потенціал. Тому, якщо батьки обирають свободу зосередження на досяганні своїх власних цілей, що не сприяють вихованню дітей, можна говорити про те, що вони не реалізують свій власний потенціал.

Православні та протестантські Церкви в Україні наразі не мають такої цілісно розвиненої соціальної доктрини або й практичних важелів її реалізації, а відтак вивчення їх актуального бачення проблеми свободи особи в її духовно наповненому виборі обмежується студіюванням принагідних оприлюднених позицій, соціального служіння тощо. Щоправда, перші кроки в царині осмислення соціальних питань та спроби їх систематичного викладу вже робляться Російською Православною Церквою, складовою частиною якої на сьогодні є Українська Православна Церква (“Об основах социальной концепции РПЦ”, оприлюднено на Ювілейному (2000 року) Архієрейському Соборі РПЦ: <http://www.russian-orthodox-church.ru/sd03r/htm>). Що стосується протестантських церков в Україні, то вони демонструють своє відношення до досліджуваної тематики на окремих (численних) ділянках своєї роботи. Однак розглядати позицію УПЦ Московського підпорядкування в контексті пропонованого в даній статті аналізу свободи в церкві (який здійснюється заради виявлення потенціалу церков у вихованні українців – будівничих громадянського суспільства) нам наразі не постає доцільним. Адже ця Церква устами свого священначалія дуже специфічно декларує своє відношення до демократичних свобод взагалі (й зокрема, до релігійної свободи), яке (відношення) не завжди вповні сумісне з тим, що прийняте в демократичному світі. Реалізацію свободи совісті, в тому числі й релігійного вибору, вона фактично обмежує, як ускладнюючи цей неупереджений вибір для тих, хто обирає, так і створюючи зайві труднощі для тих, кого обирають (наприклад, систематичною, часто брутальною дискредитацією “неканонічних розкольників”, юридично некоректними звинуваченнями в порушенні “канонічної території” та прозелітизмі серед “православних з родинної традиції”). Такий підхід, навіть незалежно від ступеня зрілості сприйняття й повноти реалізації “свободи в Церкві”, суттєво обмежує потенції цієї Церкви

як чинника формування громадянського демократичного суспільства.

Українська Православна Церква Київський Патріархат устами свого Глави неодноразова засвідчувала своє відношення як до свободи совісті взагалі, так і до окремих питань, пов'язаних зі свободою віруючих в рамках її виховних настанов. Це відношення характеризується певним зростанням цінності свободи індивідуального чи групового вибору, однак і деякою непослідовністю в тому, коли ця свобода стосується українського народу в цілому чи узагальнюється для нього. Наприклад, в Доповіді Патріарха Філарета “Значення 2000-ліття рідва Христового на зламі другого і третього тисячоліть” [Перший Всеукраїнський християнський конгрес “Примирення – дар Божий, джерело нового життя” – Київ, 1999. - С. 12-38], зокрема у її вступі, розділах “Християнське бачення майбутнього і наукові прогнози”, “Чи можна поєднати абсолютну істину і плюралізм?”, “Сексуальна революція”, “Телебачення і духовність” цілком обгрунтовано звучить визнання величезного значення відповідального вибору поведінки сьогоденних спадкоємців християнської культури, та заклик до спрямування цього вибору на благо всіх і кожного, на користь розбудови суверенної України. Разом з тим, Патріарх Філарет не забуває нагадувати українцям, що Україна – православна країна [НГ-релігії за 31 січня // БРІ - 2001. - № 2. С. 36], а окремі архіпастирі УПЦ КП чітко висловлюються про ексклюзивність духовного проводу православної церкви. Подібні висловлювання, хоч начебто прямо і не заперечують можливість вільної реалізації духовного зростання в іншій християнській традиції, однак по суті підважують визнання свободи релігійного, духовного вибору. Втім, відрадно, що УПЦ КП вже демонструє елементи актуально наголошеного самовиховання свободи в духовному виборі.

Аналогічно можна оцінити також і діяльність УАПЦ. Ще декілька років тому від її Глави можна було почути вислови й судження, мало сумісні з визнанням свободи духовного обрання. Наприклад: “наймудріша філософія православної теології”, “індійсько-тібетські мудрості” як витівки лукавого; відмінності християнських церков - “сатанинські хитрощі” в програмовій основі Всесвітньої Ради Церков тощо. (Доповідь Патріарха Київського і всієї України Димитрія // Перший Всеукраїнський християнський конгрес “Примирення – дар Божий, джерело нового життя” – Київ, 1999. - С. 8-10). Нині провідники УАПЦ принагідно наголошують на важливості самостійних відповідальних зусиль особи в духовному розвитку, в конструктивній, враховуючій волю інших, реалізації духовного вибору. Подібні мотиви звучали в обгрунтуванні толерантного прийняття УАПЦ (як і УПЦКП) візиту Папи Івана Павла II в Україну. Зважені роздуми, дотичні досліджуваної проблематики, оприлюднює інтелектуальний “стовп” цієї Церкви Архієпископ Ігор Ісіченко. Так, в інтерв’ю “Не може бути державної ідеології без усвідомлення нашого місця у спадкоємному зв’язку поколінь українців” [Агенція релігійної інформації. - 2002. - № 8, - С. 10] його думки певною мірою співзвучні тим, що наведені вище в інтерв’ю Глави УГКЦ: почуватися вільно і комфортно у вільному суспільстві можна лише рахуючись зі свободою інших. Зокрема, архієпископ Ігор рефлексує над хибністю творення образу ворога з “інакшого” за конфесійною ознакою. Адже тоді “виходить так, що живемо у світі всуціль ворожому щодо нас. І бачення навіть свого місця у суспільстві стає хибноапофатичним, заперечним. Думаю, що це дуже нездоровий стан... Ми маємо перемогти в собі оцю спокусу відсторонення від загалу, дистанціювання від тих, хто нас оточує. Без цього ми не можемо чесно і об’єктивно визнати себе християнами, знайти своє місце у сучасній цивілізації. Мабуть, психологічним бар’єром, якій необхідно подолати, є визнання права нашого ближнього бути інакшим, відмінним від нас, мати свою вдачу, свою мову, свої традиції. Тоді, коли ми зможемо визнати за ближнім це право, тоді будемо мати право вимагати від нього аналогічної поваги до нас самих.”

Протестантські Церкви, природно більш чутливі до релігійної свободи як цінності взагалі, принципово її обстоюють, зокрема, в контексті сучасних українських реалій. Щоправда, в рамках їх “вузького шляху” можливості “свободи в релігії” для особи об’єктивно дещо обмежені. Разом з тим, останніми роками в ряді протестантських конфесій відбуваються актуальні модернізаційні зміни, які в ряді випадків практично розширюють для їх adeptів межі духовної свободи (відношення до світських занять, осучаснення дитячих, молодіжних служінь та ін.) Втім, проблема “свободи в релігії” для протестантів

вимагає окремих досліджень, бажано, з “включеним спостереженням”, адже пропонуване в протестантських Церквах “нове життя по вірі” і є, як правило, усвідомлено прийнятним вільним вибором віруючих-протестантів або ж принаймні таким, що може бути осмислений чи переосмислений в дорослому віці.

Відзначимо, що спільною для значної кількості християн та шукаючих віру в Україні проблемою є проблема відповідального, конструктивного, як для себе і спільноти, користування в рамках тієї чи іншої релігійно-церковної традиції свободою в осмисленні й спрямуванні свого духовного життя. Очевидно, що це не просто справа часу, а це серйозний виклик якісного розвитку як особі, що стає на шлях реального воцерковлення чи пошуків Бога, так і всім Церквам. Зрілою відповіддю останніх може бути, зокрема, вдосконалення виховних зусиль, спрямованих на розширення можливостей віруючих в усвідомленому користуванні свободою вибору вчинків за вірою.

Релігійна свобода в Україні вже виявляє, в тому числі й для шукаючих дорогу до Храму, спроможність і специфіку суспільно значущого виховного потенціалу різних Церков, зокрема й місце в ньому визнання свободи особи та плекання свідомого конструктивного розпорядження нею. Оцінювати цей потенціал, при всіх оригінальних особливостях того чи іншого конфесійного духовного учительства, що можуть бути корисними для формування будівничих громадянського суспільства, варто, зокрема, з огляду на здатність конкретної Церкви формулювати свої настанови принципово - в основному та гнучко в актуальних умовах для пересічних сучасних людей, надавати їм ширший простір для самостійного обрання тієї чи іншої лінії поведінки, апелюючи при цьому до їх власної відповідальності. Відповідно виховані особи здатніші до самостійних, відповідальних, конструктивних вчинків, а отже, більш готові плідно розпоряджатися власною свободою й поважати свободу інших, що необхідно для розбудови громадянської спільноти демократичного суспільства.

Ю.Решетніков* (Київ, Україна)

ПРАВОВЕ РЕГУЛЮВАННЯ ДІЯЛЬНОСТІ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ В УКРАЇНІ: СТАН І ПЕРСПЕКТИВИ

Одним із здобутків молодшої української демократії є релігійна свобода. В цьому проявилось розуміння того, що релігія та релігійність є одним з наріжних каменів суспільного життя особистості, соціальних груп та суспільства в цілому. І особистості, і соціальні групи, будучи носіями певних релігійних ідей, не живуть у вакуумі, а в контакті один з одним, створюючи полірелігійне суспільство. При цьому їхні релігійні інтереси тим чи іншим чином перетинаються, що викликає необхідність правового регулювання релігійної сфери, правового закріплення відповідних прав та обов'язків стосовно інших. Саме ступінь осмислення державою релігійних прав її громадян, закріплення цих прав, урегульованості питань релігійної сфери є одним з показників демократичності та цивілізованості тієї чи іншої держави.

На сьогоднішній день свобода буття релігії розглядається у демократичних суспільствах як одна з головних свобод людини. Таке розуміння знайшло своє відображення й у міжнародних документах, визнаних значною кількістю країн, в тому числі й Україною.

Баптисти послідовно сповідують розуміння свободи як однієї з вищих фундаментальних цінностей людського буття. Вільям Есте, відомий церковний історик Америки, зауважує: “Бути баптистом – це значить вірити в релігійну свободу. Перші баптисти розуміли релігійну свободу як поняття, що має глибокі коріння в Писанні” [Religion Freedom. Foundations of Baptist Heritage. Nashville, TN, 1989. – p. 1]. Баптисти були першими, хто почали захищати повну релігійну свободу в Англії. В 1612 році Томас Хелвіс, керівник першої баптистської церкви в Англії, надрукував першу роботу англійською

* Проректор з навчальної та наукової роботи Київського християнського університету, к.філос.н.

мовою, в якій чітко виклав принципи релігійної свободи, і послав її королю Якову з рукописною припискою, в якій він зауважував, що король також є звичайною людиною і не має права встановлювати духовні закони: релігійна свобода однаково належить всім. Ця сміливість коштувала йому життя: він помер у в'язниці в 1616 р.

Загальновідомим фактом є той, що євангельські християни-баптисти завжди і за всіх умов відстоювали свободу совісті для всіх людей, незалежно від національності, раси і віросповідання. В брошурі, яка розповідала про євангельських християн-баптистів в роки перебудови, говорилося: “Кожна людина відповідальна за свої переконання тільки перед Богом. “Бог є свобода і дає свободу, – писав М.Бердяєв, – Він не спонукає Себе визнавати.” Ось чому баптисти нікого ніколи не переслідували за переконання...” [Евангельские християне-баптисты. Сохранившие верность евангелию. - М., 1992. – С. 5].

Українська держава в цілому розуміє важливість релігійної сфери та її урегульованості для громадського життя та побудови демократичного суспільства. Це розуміння реалізується у прийнятих законах та інших правових актах, що тим чи іншим чином окреслюють права громадян у контексті їх ставлення до релігії, регулюють діяльність релігійних організацій. Але реалізація законів чи правових актів, прийнятих вищими органами державної влади, на практиці залежить від сумлінності конкретних чиновників, а то й від їх особистої позиції. Особливо там, де закон, через свою недосконалість, дає простір для тлумачення і диференційованого застосування. Це якраз значною мірою й визначає реальний стан релігійної свободи в Україні.

Що стосується практики реалізації законів, які регламентують релігійну сферу, то прямих порушень закону практично не зустрічається, в той же час зустрічається безліч непрямих порушень, переважно пов'язаних з особистими позиціями керівництва державних органів або навіть й рядових чиновників. На жаль, існує багато випадків упередженого ставлення з боку представників місцевої влади до тих чи інших конфесій, що призводить до привілейованого становища якоїсь конфесії та певного обмеження діяльності інших.

Може найбільш значущим залишається порушення принципу, прямо записаного в підписаних Україною міжнародних деклараціях, згідно з яким батьки мають право на освіту своїх дітей згідно зі своїми переконаннями. Міжнародний пакт про економічні, соціальні і культурні права від 19 грудня 1966 року (ст. 3 п. 3) передбачає, що батьки та опікуни вільні обирати для своїх дітей не лише державні школи, але й інші, які відповідають мінімуму вимог до освіти, встановленому державою, та забезпечувати релігійне і моральне виховання своїх дітей згідно зі своїми переконаннями [Международная защита прав и свобод человека. Сборник документов. - М., 1990. - С. 20]. Те ж саме говорить й у Міжнародному пакті про громадянські та політичні права від 19 грудня 1966 року [Там само. - С. 32]. Згідно з Законом про освіту, остання в Україні носить світський характер [Ст.6 Закону]. Стаття ж 9 того ж Закону вказує, що заклади освіти в Україні незалежно від форм власності відокремлені від церкви /релігійних організацій/, мають світський характер, крім закладів освіти, заснованих релігійними організаціями.

Але світський характер освіти на практиці, як і раніш, означає її атеїстичну спрямованість, в тому числі в школах продовжується безальтернативне вивчення теорії еволюції та відповідної теорії походження людини. В той же час програми з деяких предметів, особливо з українознавства та валеології, зазнали впливу певних релігій. Також, на жаль, реальна обстановка в багатьох державних загальноосвітніх школах зовсім не сприяє моральному та духовному вихованню молоді. Усе це змушує віруючих батьків думати про якусь альтернативу державній школі.

Деякі релігійні організації зараз намагаються відкрити загальноосвітні школи, в яких би викладання та виховання будувалось би на певних релігійних цінностях. Але існуючі загальноосвітні школи, засновниками яких є релігійні організації або окремі громадяни, сповідуючі ту чи іншу релігію, в більшості випадків знаходяться у нелегитимному становищі, причому їх відкриття практично знов-таки залежить від позиції керівництва обласного відділу народної освіти. Проблема полягає у відсутності законодавчої розробки даного питання. Діюче ж законодавство дає формальний привід для відмови в реєстрації вказаних шкіл, оскільки ст.19 Закону про освіту, перераховуючи підстави створення закладів освіти /соціально-економічні, національні, культурно-освітні потреби/, не називає

серед них потреби, пов'язані з релігійними переконаннями батьків. Саме на це й посилаються противники відкриття загальноосвітніх шкіл на релігійній основі.

Мабуть найбільш видимою діяльністю релігійних організацій як елементів суспільства є благодійницька діяльність. В деяких випадках релігійні організації фактично виконують функції певних державних органів, займаючись допомогою малозабезпеченим верствам населення, створюючи притулки для безпритульних дітей, займаючись патронажем осіб похилого віку, відкриваючи табори для відпочинку дітей та молоді, лікарні та реабілітаційні центри для нарко- та алкогольнозалежних. В той же час ця діяльність не завжди знаходить належне розуміння та сприяння з боку держави. Так, не дуже продумана податкова політика щодо благодійництва, відповідне митне законодавство (оподаткування благодійної допомоги, стягнення мита з гуманітарної допомоги, що поступає з-за кордону) призвели до певного скорочення благодійницької діяльності релігійних організацій, до того, що деякі з них, що до того активно надавали допомогу малозабезпеченим, були вимушені відмовитись від цієї діяльності. Навряд чи з цього виграла як держава, так й суспільство.

На жаль, останнім часом стали помітними спроби обмежити свободу релігії в Україні на законодавчому рівні. Переважно, ці спроби пов'язані з бажанням обмежити діяльність протестантських громад, більш активних у своїй діяльності, ніж так звані «традиційні» церкви, зафіксувати певний «статус-кво» у релігійній сфері. В той же час слід зазначити, що ці спроби зазіхають на наріжні права та свободи громадян, прямо зафіксовані у правових актах, визнаних Україною, та гарантовані українським законодавством. Так, у законопроекті «Про внесення змін до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації», внесеному на розгляд Верховної Ради 1 липня 2002 року із визначення права на свободу совісті та віросповідання, що міститься у статті 4 законопроекту, порівняно з діючим законом випали деякі суттєві складові поняття свободи совісті, а саме право змінювати релігію, вільно розповсюджувати свої переконання. Таким чином, нова формулювання відкриває широкі можливості для звинувачення релігійних організацій, що займаються активною проповідницькою діяльністю, у прозелітизмі. Звичайно, що це відповідає інтересам певних церков. В той же час відсутність права змінювати релігійні переконання нагадує ситуацію дореволюційного періоду, коли, згідно з офіційною точкою зору, росіянин чи українець не міг бути кимось іншим за своїм віросповіданням крім як православним, а законодавство забороняло відхід від православ'я, караючи тих, хто вирішив змінити свою релігійну належність, а також винних у так званому «зведенні з православ'я» [Красножен М. Иноверцы на Руси. - Юрьев, 1900. - С. 68-69]. Зазначимо, що тисячі євангельських віруючих у кінці XIX - на початку XX сторічч були засуджені до ув'язнення та заслання на цих підставах. Вважаємо, що сучасні закиди на адресу протестантських спільнот з боку деяких «традиційних» церков можна з'ясувати, по-перше, тим, що протестантські громади за своєю динамікою росту серйозно випереджають названі церкви, а по-друге, наявністю, особливо у православ'я, великої кількості невоцерковлених громадян, які вважаються такими, що належать до тієї чи іншої церкви не за своїм особистим свідомим вибором, який відповідно проявляється в їхньому релігійному житті, а за своїм походженням чи традицією. Саме їх свідоме воцерковлення в іншій релігійній громаді й розглядається як «прозелітизм».

З іншого боку, прозелітизм є наслідком здорової конкурентної боротьби у релігійному середовищі. Діяльність будь-якої релігійної громади безперечно передбачає прозелітизм як наслідок проповіді свого вчення, з іншого боку, жодна з релігійних організацій не розглядає в якості прозелітизму перехід до неї з інших конфесій. Взагалі, активність існування цього явища напряму пов'язана з тим, наскільки вірні знаходять задоволення своїх релігійних потреб у своїх церквах. Тобто наявність прозелітів свідчить про те, що ці люди чогось не знайшли в своїх старих релігійних громадах, а це змушує переносити акцент з критики інших на необхідність аналізу стану своєї релігійної організації та пошуку шляхів покращання її діяльності. Зазначимо, що наявність прозелітів є наслідком свободи совісті, наслідком реалізації права кожної людини на вільний вибір своєї релігійної належності та її зміну.

Також необхідно відзначити, що таке формулювання поняття свободи совісті прямо суперечать ст. 18 Загальної Декларації прав людини, яка закріплює право на свободу думки,

совісті і релігії, що включає “свободу змінювати свою релігію або переконання і свободу сповідувати свою релігію або переконання як одноособово, так і разом з іншими, прилюдним або приватним порядком в ученні, богослужінні і виконанні релігійних та ритуальних обрядів”, а також аналогічній статті 9 Європейської конвенції про захист прав людини і основних свобод.

На обмеження темпів зростання кількості релігійних організацій в Україні направлена й стаття 15 законопроекту, яка передбачає збільшення необхідної для державної реєстрації релігійної організації кількості засновників з 10 до 25. Цікаво, що радянське законодавство визначало 20 засновників, діючий закон встановлює їх 10. Таким чином, зазначене положення є безперечно кроком назад не тільки в порівнянні з діючим законодавством, але й в порівнянні з радянським часом. Слід зазначити, що це положення викликало гостру критику з боку представників усіх протестантських конфесій. Хоча законопроект дозволяє релігійним громадам існувати без реєстрації, але всім зрозуміло, що наведене положення серйозно ускладнить існування невеликих громад, оскільки позбавить їх права на оренду приміщень для богослужінь, земельних ділянок для будівництва тощо. Пояснення ж цього збільшення бажанням покласти край поширенню деструктивних сил, реєстрації комерційних структур під виглядом релігійних організацій є не дуже серйозним, оскільки існує цілий ряд державних органів (прокуратура, органи безпеки тощо), до функцій яких відноситься спостереження в тому числі й за діяльністю релігійних організацій, недопущення їхньої протиправної діяльності, діюче законодавство містить відповідні положення. До функцій Державного комітету у справах релігій відноситься й проведення у необхідних випадках релігієзнавчої експертизи релігійних організацій, що реєструються, перевірка відповідності їхніх віросповідних положень та практики діючому законодавству. З іншого боку, вказане законоположення здібно ускладнити діяльність саме законослужняних протестантських спільнот, але ж ніяк не деструктивних організацій чи, скажімо, комерційних, оскільки це навряд чи складе проблему знайти необхідну для реєстрації кількість людей.

На обмеження діяльності релігійних організацій зорієнтований і зміст ст. 22, яка передбачає, що богослужіння та релігійні обряди в лікарнях, госпіталях, інтернатних установах для громадян похилого віку та інвалідів, установах кримінально-виконавчої системи проводяться на прохання осіб, які перебувають в них, в той же час як діючий закон зазначає, що вказані обряди та церемонії можуть проводитися як на прохання осіб, які перебувають в даних установах, так й за ініціативою релігійних організацій.

Виходячи із зазначеного, а також проаналізувавши інші положення вказаного законопроекту, можна зробити висновок, що даний проект має обмежувальний характер, який не відповідає курсу України на побудову демократичної держави з реальним забезпеченням свободи совісті та свободи релігії.

У даному контексті слід розглядати й створення у Верховній Раді міжфракційного депутатського об'єднання на підтримку канонічної Української Православної церкви. Фактично, це можна розцінювати як спробу ревізувати Конституцію України, діюче законодавство у частині закріплення рівноправ'я релігійних організацій шляхом надання привілеїв якійсь окремій релігійній організації. Тобто це є відходом від демократичних орієнтирів розвитку України, а подібні настрої тих, хто повинен якраз сприяти втіленню конституційних положень у життя, викликають здивування. В той же час УПЦ у юрисдикції Московського патріархату складає лише 36 відсотків від загальної кількості релігійних громад в Україні [Релігійна панорама.- 2001.- №3.- С.57]. Зазначимо, що лише християнських течій в Україні існує 75 [Релігійна панорама.- 2002. - № 3.- С. 41-45].

Згадаємо, що у дореволюційний час Російська Православна церква вже мала статус єдиної панівної. Панування Православної церкви було закріплене в законодавстві: “Найпершою та панівною в Російській Імперії вірою є Християнська Православна Кафолична Східного сповідання” [Свод законів Российской империи.- СПб., 1890.- Ч.1.- Т.1: Основн. законы.- С. 40]. М.Красножон дає досить яскраву картину «віротерпимості» по-російськи: “В Московській державі православна віра завжди була панівною; послідовники усіх інших вір були лише терпимі, з тією обов'язковою умовою, щоб вони не порушували прав панівної церкви та й не зводили у свою віру православних” [Красножен

М. Вказана праця. - С. 68-69]. Більш того, як вже зазначалося, згідно з офіційною точкою зору, що знаходила своє відображення у законодавстві, росіянин чи українець не міг бути кимось іншим за своїм віросповіданням крім як православним.

Бажання надати привілейованого статусу православній церкві пояснюється її внеском у духовне формування українського народу. У заяві щодо створення даного об'єднання його ініціатори визнають «православ'я, як релігію під впливом якої формувалась державність, духовність, менталітет та національна свідомість українського народу, пам'ятаючи про відповідальність перед народом України», а також висловлюють свою переконаність в тому, «що без всебічної підтримки Української Православної Церкви, відродження традиційних духовних цінностей неможливий розвиток країни, її духовного, економічного та соціального потенціалу» [Заява про створення міжфракційного депутатського об'єднання на підтримку канонічної Української Православної Церкви від 19 червня 2002 р.].

Не беручи під сумнів вплив православ'я у минулому на формування духовності українського народу, зазначимо однак, що цей внесок, та вплив, що мала у минулому дана церква є дещо неоднозначними. Як це відзначається навіть православними дослідниками, офіційне православ'я у ХІХ ст. переживало свою кризу [Див.: Рождественский А. Южнорусский штундизм.- СПб., 1889; Маргаритов С. История русских мистических и рационалистических сект.- Симферополь, 1910]. Багатьма дослідниками у той період відзначається релігійний та моральний занепад, який не тільки панував серед простого народу, але мав свої корені у неналежній поведінці священиків [Див.: Рождественский А. Вказана праця. - С. 32-33]. Релігійні розпорядження та обряди виконувались формально, духовенство було далеке від моральної досконалості. Серед мас набули розповсюдження різного роду марновірства. Це було пов'язане й з дуже низьким рівнем освіти населення та таким же рівнем життя взагалі. Занепад у моральній сфері досягав крайніх меж. До цього треба додати ще й те, що богослужіння в православних церквах проводилось на церковно-слов'янській мові, майже незрозумілій для парафіян. Також еволюціонує й ставлення рядових православних мирян з числа селянства до свого духовенства - на зміну відносинам поваги приходить почуття соціальної неприязні, недовіри, а в деяких випадках й відвертої ворожості [П.Л-в. Матеріали для історії виникнення і розповсюдження штунди на юге России // Киевская Старина. - 1884. - № 11. - С. 506]. Хоча слід зазначити, що таке ставлення до священика в той час загалом ще не переносилось на саму релігійну віру [Див.: Історія православної церкви в Україні: Збірка наукових праць. - К., 1997. - С. 217].

Певним показником виховної ролі Російської Православної церкви у формуванні народу та його духовності, її відповідності народному духові є ставлення цього самого народу, принаймі доволі значної його частини, до цієї церкви у часи громадянської війни та після неї. Не якісь іновірці, що прийшли з далеких країн, руйнували церкви в українських містах та селах, а ті, хто зовсім ще недавно причащався святих таїнств у православних храмах. Як зазначив єпископ Полтавський і Кременчуцький Филип, виступаючи на міжнародній конференції «Освіта та сім'я у посткомуністичних суспільствах», «ми звикли ідеалізувати старовину, ідеалізувати «Русь православну» і дореволюційне духовне виховання. Між тим саме дореволюційна школа виховала богоборців - «героїв» 1917 і подальших років» [К.Гудзик. «Ні скепсис, ні легковір'я не мають кордонів...» // «День». - 2002. - № 171. - С. 1].

Історія свідчить, що ніколи не було на українських землях часів, коли б Православна церква сформувала в масі своїй високоморальну націю, яка б керувалася у житті виключно християнськими чеснотами. Навіть незважаючи на панівний стан Православної церкви не можна назвати такий час, коли б у суспільстві існувала однастайність у питаннях віри, коли б світогляд багатьох людей не був би плодом впливу різних світоглядних ідеологій, релігій, поєднанням взаємно суперечних релігійних компонентів.

Впадає в вічі те, що більшу частину даного депутатського об'єднання складають представники Комуністичної партії. Про доволі химерне поєднання Комуністичної партії та Православної церкви Московського патріархату вже говорилося неодноразово. Не викликає жодних сумнівів, що мова йде про боротьбу за електорат, а також певною ідейною базою такого поєднання виступають проросійські та проімперські настрої притаманні як

представникам партії так й представникам даної церкви. Однак зазначимо, що мова також повинна йти й про незнання речниками партії своєї історії. Боротьба за свободу совісті у Російській імперії, за відокремлення церкви від держави завжди були частиною політичних вимог більшовиків. Відомо, що наприкінці минулого - на початку цього століття більшовики підтримували саме сектантів як жертв репресивної політики щодо них з боку державної влади та поєднаної з нею Православної церкви. Хоча і тоді розмови про тяжке становище різновірців мотивувалися не дійсним співчуттям до них, а тактикою політичної боротьби, саме бажанням залучити їх до своїх лав.

З іншого боку, бажання надати православ'ю привілейованого статусу обґрунтовуються його «традиційністю» для релігійного поля України. Але що таке «традиційність»? Наскільки вона пов'язана з терміном існування тієї чи іншої конфесії в даній країні? Який термін існування необхідний для визнання тієї чи іншої конфесії традиційною: п'ятдесят років, сто п'ятдесят, п'ятсот, тисяча? Зазначимо, що з погляду «традиційності» єдино традиційним для України є язичество, а традиційність Української Греко-Католицької Церкви, Української Автокефальної Православної Церкви, Української Православної Церкви - Київський патріархат викликає певні сумніви, особливо якщо пригадати, що дві останні церкви існують в Україні набагато менше багатьох протестантських угруповань, в тому числі баптистів та адвентистів.

Таким чином ми можемо бачити не тільки наявність певних проблем у законодавчому регулюванні діяльності релігійних організацій, але й деякі негативні тенденції щодо зменшення релігійної свободи та рівноправ'я релігійних організацій. Релігійна свобода не тільки відкриває нові можливості для релігійних організацій, але й робить їм певний виклик. З одного боку, вона спонукає їх поширювати свою місію та служіння, з іншого, зобов'язує їх самостійно, без державної підтримки боротися за душі. Релігійна свобода, як невід'ємний елемент демократії, забороняє будь-яке упривілейовування будь-яких релігійних організацій. Вони повинні бути рівними. Їхнє виживання і майбутнє поширення мають залежати від переконливості їхньої проповіді, від віри їхніх послідовників, а не від державного примусу. А це змушує їх нарощувати свою щирість і стійкість [Див.: Дж.Вітті, мол. Християнство і демократія у глобальному контексті // Релігійна свобода і права людини: Богословські аспекти. – Т. 1. – Львів: Свічадо, 2000. – С. 52].

С.Свистунов* (Київ, Україна)

ПРОБЛЕМИ МУСУЛЬМАНСЬКО-ХРИСТІЯНСЬКОГО ДІАЛОГУ?

Про необхідність мусульмансько-християнського діалогу заговорили у світі лише після глобального теракту 11 вересня 2001 р. До того часу, поки провідна сила не зустрине активний опір, таких ідей у її колах, як правило, не виникає. До того часу у нашому глобальному світі діяла і керувала відносинами груба цинічна сила. Вона, як бачимо, не привела до справедливості у світі.

Як знайти істину, або хоча б порозуміння між мусульманами і християнами? Потрібен діалог. Але на якому рівні: територіальній громади, країни чи світового суспільства? Між певними церквами чи течіями або громадськими і політичними організаціями?

Що представляє собою суб'єкт діалогу? Чи можливо домовитись і жити у добросусідстві християнам і мусульманам в Україні при тому, що на світовому рівні буде існувати протистояння і конфронтація? Як впливають світові (іноземні) релігійні центри на мусульманські і християнські церкви в Україні?

В Україні час від часу проводять круглі столи і симпозиуми, різні зустрічі, під час яких йдуть досить плідні бесіди із окремих питань взаємовідносин певних релігійних і

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

напіврелігійних організацій. На багатьох міжцерковних форумах, релігієзнавчих конференціях мусульмани і християни демонструють толерантність і готовність до діалогу. Вирішуються певні локальні і регіональні проблеми. Проте більшість проблем між ісламом і християнством, між культурами, які базуються на відповідній ментальності, носять глобальний характер, як і самі світові релігії.

Коли, наприклад, у ЗМІ з'являються фрази "ісламська загроза", то тут спрацьовує християнське світосприйняття, яке будь-які неправові дії людей мусульманського віросповідання сприймає як загрозу з боку ісламу взагалі. Спрацьовує саме цивілізаційне, загальнокультурне іудео-християнське мислення. До того ж, оцінка цих дій відбувається за законами, які також базуються на іудейському Декалозі Мойсея, римському праві і переконанні в абсолютній істинності християнської віри. Та ж сама ситуація буде витлумачуватися ісламським правом по-іншому. При цьому правую відчує себе кожна із сторін.

Отже, діалог можливий лише за умови, коли встановилися рівноправні відносини між суб'єктами, коли обидві сторони поважають одна одну, коли домовилися про єдине розуміння термінів і коли, нарешті, діють в одному законодавчому полі. Діалог передбачає бажання двох сторін знайти консенсус.

На перший погляд, в Україні мусульмансько-християнський діалог відбувається і не існує серйозних умов для конфронтації. Є деякі проблеми з розселенням татарського народу, який повернувся у Крим після вигнання. Вони, як відомо, поступово вирішуються і вже не мають такої гостроти, як десять років тому.

Найбільші тривоги у наших людей викликають конфлікти за кордонами України: Чечня, Афганістан, ізраїльсько-палестинське протистояння. Виникають побоювання, що хвиля світових конфліктів докотиться і до наших домівок. Чи є підстави для таких побоювань?

У більшості випадків острах ці події викликають у ЗМІ і суспільно-політичних організацій, які є представниками іудео-християнської культури. Це зрозуміло, адже більшість каналів інформації знаходяться саме у їх руках. Звичайний громадянин практично не знайомий із точкою зору мусульман. Поодинокі інтерв'ю, що їх подають у препарованому вигляді не вирішують проблему зворотного зв'язку.

Тому зрозумілі декларації, у яких закликають до взаємного порозуміння і діалогу. Як вважають учасники конгресу ЮНЕСКО по міжрелігійному діалогу і культурі світу, що його організували разом ЮНЕСКО і Уряд Республіки Узбекистан у Ташкенті з 14 по 16 вересня 2000 року, "усі форми екстремізму і тероризму повинні бути засудженими". У "Рекомендаціях", які прийняв цей Конгрес, зокрема йдеться: "Тому, що непорозуміння і неправильне тлумачення між релігіями, духовними традиціями й культурою стають причинами неведення й недостатку знань, то пріоритет повинен бути відданий вивченню і розумінню всіх релігій на всіх рівнях освіти" [<http://www.gov.uz/government/argu/russian/press/press118.htm>]. Для запобігання спалаху насилля ЮНЕСКО і міжнародним інститутам запропоновано декілька загальних рекомендацій типу "розвивати консультативні механізми", "розглянути можливість організації і направлення місії експертів по вирішенню релігійних конфліктів за проханням або за згодою держав", "сприяти розповсюдженню інформації і досвіду в сфері релігійних прав й вирішенню конфліктів за допомогою доступних засобів масової інформації".

І вже зовсім загальну рекомендацію запропонували для церков: "Релігійним лідерам рекомендується будувати солідарність на благо всіх народів, приділяючи особливу увагу біднішим прошаркам населення, і шукати різні шляхи забезпечення щасливого життя для всіх".

11 вересня 2001 р. Ця трагічна дата стала відправним пунктом важливих трансформацій у глобальних відносинах християн і мусульман. Цей акт терористичної діяльності ісламської екстремістської організації все ж таки привів й до певних позитивних наслідків: на всіх рівнях (зрозуміло, в іудео-християнському середовищі) постало питання необхідності проведення діалогу. Діалог, який би він не був малопродуктивний усе ж краще ніж акції терористичні і антитерористичні.

Важливо подивитися на реакцію політичної і релігійної влади щодо авіаатаки і

військових дій США у Афганістані. Один із лідерів Меджлісу кримськотатарського народу Мустафа Джемільєв “із розумінням” поставився до військової акції США та їх союзників у Афганістані. Він вважає, що дії антитерористичної коаліції не можна розглядати “як якийсь конфлікт між мусульманським і християнським світами. Йдеться про колективні акції проти бандитів, які вчинили жахливий злочин проти мирного населення такої демократичної країни, як Сполучені Штати Америки” [Притула В. Мусульманський фактор Кримської автономії // Дзеркало тижня. – 2001. - 13 жовтня].

Найбільш рельєфно це проявилось у наших сусідів-росіян. Після 11 вересня реакція ісламських релігійних діячів і світської влади була неоднозначною. Всупереч природнім очікуванням російської громадськості, обидва найбільш впливових лідера мусульманських республік Росії - Татарстану і Башкортостану - Шаймієв і Рахімов не дали офіційної оцінки війні, яку вели США на території мусульманської держави Афганістан. Така дивна мовчанка впливових у Росії політиків, двох президентів мусульманських республік Росії красномовно вказує на неоднозначність відношень до антитерористичних акцій” [Милрад Фатуллаєв. Независимая газета. - 11 окт.2001г.; <http://www.rusk.ru/Press/Sv/01/10/ng4.htm>]

Зрозуміло, що невміння, небажання і нездатність політиків домовлятися також породжують тероризм. Трагедія 11 вересня - це також прямий чи опосередкований наслідок нечуваної поляризації життя людей: дуже багаті, ситі й благополучні країни на фоні крайньої бідності та масового голоду у багатьох народів світу.

Вже декілька поколінь народів Палестини, Іраку, Афганістану Сомалі, Судану, ряду інших країн Азії і Африки народилися і вирости у військовій обстановці. Тому не дивно, що вони раділи з приводу авіаційної атаки на США. В умовах, коли люди роками живуть у стані війни важко було очікувати інший прояв емоцій.

"Тероризм і терористи ніякої пощади не заслуговують і повинні бути покарані по всій строгості закону. До терориста можна й потрібно застосовувати терор, їх потрібно, не гаючи часу, знищувати фізично, бо інші методи, інша мова для них непридатна," - упевнений голова комітету з міжнаціональних відносин, зовнішніх зв'язків, справ громадських об'єднань й релігійних організацій Народного зібрання Дагестану *Суракат Асиятілов*. – “Коли людина, яку наділив Всевишній розумом, без розбору нищить сотні, тисячі ні у чому не повинних людей – ця людина продала душу дияволу і принципи гуманності до неї непридатними ні в якому випадку. Але піддавати бомбуванням цілі міста, народи із-за декількох терористів – це вже державний тероризм” [*Фатуллаєв Милрад. Независимая газета. - 11 окт.2001г.; http://www.rusk.ru/Press/Sv/01/10/ng4.htm*].

Як бачимо, жорстка і навіть жорстока діяльність американців із захисту “своїх інтересів” у Афганістані не викликала захоплення в ісламському світі. Можливість діалогу за таких умов з боку мусульман зменшилась. Вони відчували свою все зростаючу силу.

При підтримці США Ізраїль посилив військовий тиск на Палестину, аби вирішити своє протиборство з позиції сили. Але дії терористів-самогубців ставлять ізраїльтян у глухий кут. Християнське, вірніше, західнохристиянське мислення базується на раціоналізмі, а відтак, на підкоренні слабкого сильному. Ірраціоналізм, навпаки, визначає багато вчинків у мусульман. Тому дії майже озброєних арабів проти ізраїльтян не зрозуміли за іудео-християнською логікою. У Вашингтоні і в Ізраїлі вважають, що треба притиснути – і все заспокоїться. Але тут знову, як і в авіаатаці на хмарочоси, діють асиметричні сили.

Проте обережною дипломатією не відзначаються релігійні лідери. Після обережних заяв про необхідність виявлення і покарання терористів з'явилися різкі оцінки намірів США та Англії почати масштабну військову акцію на території Афганістану. Духовне управління мусульман Татарстану заявило, що "тільки самі громадяни Афганістану можуть навести у себе порядок". Як відзначив ДУМ Татарстану, "визначені американцями цілі, подібно бен Ладену і главі руху "Талібан", не вражені. Між тим вони зобов'язані своєю появою у якості політичних фігур спецслужбам США і Пакистану. Тому існує чимало сумнівів щодо можливостей американців виконати зазначене завдання". "Хоча і робляться запевнення, що це не війна з ісламом, - говориться у розповсюдженій ДУМ заяві, - але від бойових дій страждає мусульманське населення. Також те, що війна розв'язана на території мусульманських країн, створює загрозу переростання її у війну із ісламом".

Голова ДУМ Поволжя Мукаддас Бибарсов, засудив "килимові бомбардування Афганістану", звертає увагу на те, що "під прикриттям боротьби з тероризмом йде нищення мирного населення і глобальний перерозподіл світу "світовим жандармом" США та їх західними союзниками".

Завдання шкоди злиденному населенню Афганістану й Іраку приводить лише до збільшення опору. Тим самим американці надають можливість повірити у пророцтва провідників ісламу. Вождь ісламської революції і духовний керівник Ірану Аятола Хомейні у свій час патетично промовив: "Уряди всіх країн повинні мати на увазі, що нанести поразку ісламу неможливо. Триумф ісламу в усіх країнах світу неминучий, вчення Корану заторжествує на всій земній кулі". [Двуликий ислам.- <http://www.hraic.org.au/russian/dvarus.html>]. Американці фактично допомагають ісламським ортодоксам.

Раціональні аргументи щодо необхідності шукати діалог виходять також і з точки зору зростання економічної могутності і народонаселення країн ісламу. Мусульмани складають зараз приблизно п'яту частину населення світу і їх доля постійно збільшується.

Олександр Проханов у своєму інтерв'ю запитав у посла Пакистану в Росії С.Іфтихара Муршедома про те, що стало причиною ісламського "ренесансу" другої половини ХХ століття? Посол відповів йому так: "Коли ми говоримо про ренесанс ісламу, то перш за все повинні говорити про те, що дух ісламу піддався відродженню. Що таке дух ісламу? Це - мир, це - прогрес, це - знання, знищення економічної нерівності і абсолютна рівність усіх людей перед лицем Господа. І те, що ми зараз бачимо у світі, це перш за все реакція на соціальну і економічну експлуатацію". Такі слова було сказано високопосадовим державним службовцем лише за півроку до 11 вересня. Мусульмани Пакистану прямо говорять про необхідність консолідації і підвищення економічної могутності як відповіді на зовнішню загрозу. Незважаючи на протиріччя між країнами ісламського світу, усі вони відчують себе єдиною системою, коли мова йде про експлуатацію з боку країн іншої культури. "Ми проти однополярного світу, прагнемо створити багатопольярний світ і віримо у взаємовигідне співробітництво», - сказав наприкінці бесіди С.Іфтихара Муршедом. [Ислам? Это мир.(Беседа Александра Проханова с послом Пакистана С. Ифтихаром Муршедом) No: 15 (384) Date: 10 - 04 – 2001. ОАО "Рамблер Интернет Холдинг"].

У словах посла Пакистану ми вбачаємо відповідь від імені всього ісламського світу. Це нагадує марксистську доктрину єдиного комуністичного суспільства! Посол Пакистану гордий, що його країна має атомну зброю, ісламську атомну бомбу.

Глобалізація по-американськи сприймається в більшості ісламських країн як прагнення іудео-християнської цивілізації до світового панування. Відбувається своєрідна інверсія. У країнах ісламу панує ідеологізований, релігійний погляд на всі світові проблеми. Тому "об'єднання світової спільноти в єдину політичну й економічну систему, побудовану на принципах вільного ринку і демократичній формі правління" сприймається як акт протистояння релігій. На побутовому релігійному рівні це вже сприймається як боротьба Аллаха з Дияволом. Тут вже не потрібні раціональні докази і зовсім не сприймається протилежна думка.

В кожній культурі, серед людей різних культур існують прояви надзвичайної нетерпимості, які у принципі не допускають можливості діалогу.

Сполучені Штати - країна, яка проголошує себе центром боротьби з дискримінацією по національному і релігійному признаку, сама не вільна від проявів расизму. Причому мова йде не тільки про взаємну побутову неприязнь білих, чорних і азіатів, але й про діяльність масових організацій, які активно пропагують релігійну і расову вищість.

Найбільш відомий і ідеологічно послідовний виразником традиційного американського расизму залишається Ку-клукс-клан, створений ще у 1865 р. Вже декілька десятиліть у США діє рух "Нація ісламу", яку зараз очолює харизматичний лідер Луїс Фаррахан. Якщо вірити його послідовникам, зараз їх нараховується біля 2,5 мільйонів. Ця цифра, вірогідно, перебільшена, проте фарраханівцям вдається щорічно збирати 16 жовтня до мільйона людей на масову демонстрацію у Вашингтоні. Прибічники "Нації ісламу" звинувачують в усіх соціальних проблемах євреїв і взагалі білих, яких Фаррахан називає "білими дияволами". Чорні мусульмани підтримують арабів у їх боротьбі проти Ізраїлю, закликають до зміни законодавства на користь ісламських цінностей, зокрема сімейних, та

критикують діяльність транснаціональних корпорацій, які вижимають сили з простих американців [Расизм в Америке - белый и черный / Андрей Сафуллин 23/1/2001 / GRANI.RU: Досье: <http://www.grani.ru/racism/articles/species/>].

Чи можливий мусульмансько-християнський діалог? На це питання не можна відповісти однозначно. Суб'єктами мусульмансько-християнського діалогу можуть бути теологи, науковці, громадські і політичні організації, окремі релігійні громади певного міста чи села, релігійні об'єднання регіональні або всієї країни. Нарешті, це можуть бути світові релігійні організації. Проте не існує уповноважених і чільних представників мусульманської й християнської цивілізацій або культур.

Отже, діалог може відбутися (і відбувається), між рівноправними суб'єктами одного рівня. Адже діалог – це відкрита бесіда двох рівноправних і вільних суб'єктів. Тому потрібно докладати певних зусиль на всіх рівнях нашого глобального світу задля успіху мусульмансько-християнського діалогу.

А.Канах* (Севастополь, Україна) СТОЛКНОВЕНИЕ ИСЛАМСКОЙ И ХРИСТИАНСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИЙ: ЕСТЬ ЛИ ОНО?

Американские и американские и европейские политики, государственные и общественные деятели многих государств показали свою неготовность к тому, чтобы отделять террористическое от религиозного. Стало очевидным американско-европейское непонимание того, что *убийцы-мусульмане действуют в соответствии со своим искаженным видением ислама*. Но мир, реагируя на смертельный вызов, *не должен бороться с исламом как религией и с возникшей из нее великой цивилизацией*.

За исламом стоит тринадцать веков непрерывного и активного влияния на жизнь общества. Степень религиозности населения в мусульманских странах исторически весьма высока. Ислам, как и любая другая религия, непосредственно влияет на отношения в семье и обществе, консервируя их традиционность. Вместе с тем, специфика ислама заключается в том, что священная книга мусульман Коран и свод мусульманских законов шариат содержат принципы, регулирующие не только морально-этические нормы, но и обыденное поведение человека в семье и обществе, его хозяйственную и общественную жизнь. В сознании верующих ислам выступает *не просто как религиозная система, но и как образ жизни*.

До настоящего времени ислам остается одной из политико-идеологических основ государственной структуры большинства арабских стран, которая, с одной стороны, способствует стабилизации общества, а с другой - порождает специфические противоречия во многих областях общественной жизни. Коран и законы шариата определяют правовые нормы, которые в той или в иной степени являются составными частями многих конституционных положений в арабских странах. *Влияние религии на жизнь и поведение мусульманина не может не учитываться светским законодательством*. Уже в первых конституциях важнейшим элементом религиозного наследия явилось стремление законодателя закрепить ислам как первооснову общества и государства, а все конституции провозгласили верность традициям ислама. На протяжении веков из догм религиозных писаний, политического опыта различных групп арабского общества сложилось твердое убеждение, что ислам *должен отождествляться*, прежде всего, с *государственностью*, служить *основой единства арабской нации* и *гарантией идентичности мусульман*. [См.: Аркон М. *Исламская идеология*. – Бейрут, 1998. – 339 с. (на арабском языке)]

На наших глазах США и Великобритания проводили антитеррористическую операцию в Афганистане. Основной ее целью являлся захват Усамы Бэн-Ладена, «режиссера» трагедии, которая разыгралась 11 сентября в Нью-Йорке и Вашингтоне. Кроме того, международные усилия были направлены и на уничтожение материальной базы фанатиков-

* Аспірант Севастопольського технічного університету.

экстремистов и военного потенциала покровительствующих им талибов. Несомненно, это положительное явление. Весь мир понимает, какую угрозу представляет собой терроризм, особенно тогда, когда он входит в русло практического действия.

В странах Запада, прежде всего в США, исламский радикализм, таящий в себе угрозу для политической стабильности на Ближнем и Среднем Востоке, отождествлялся (и, к сожалению, отождествляется до настоящего времени) с исламом в целом. Исламская революция в Иране и призыв Ирана к мировой исламской революции, захват воинствующими исламистами Великой мечети в Мекке, поджог посольства США в Исламабаде, а также нападения на иностранные посольства в Бахрейне и в Кувейте в начале 1980г., убийство А. Садата в 1981г., взрывы в американских и французских казармах в Ливане в 1983г. - все это породило исламофобию, имеющую на Западе глубокие исторические корни.

Именно после этих событий в западных СМИ получило широкое хождение такое понятие, как *«исламская угроза»*. Появившись как пропагандистский штамп, оно переключалось на страницы научных трудов, авторы которых предлагают различные сценарии возможного развития крупных международных событий, инициированных исламистскими движениями, и вполне серьезно рассуждают даже о грядущем столкновении между западной и исламской цивилизацией.

В западном, особенно, американском сознании радикальный исламизм (исламский фундаментализм) связан с Исламской революцией в Иране, с терроризмом, под предлогом борьбы с которым США совершили интервенцию в Ливии в 1986г. и двумя годами раньше - в Бейруте. Американцы рассматривают исламский фундаментализм в том же ключе, как противоречия между Западом и Востоком после 1945г. Для них угроза исламского фундаментализма выполняет ту же роль, что и «коммунистическая угроза». Средства массовой информации Запада внушают мысль, что фундаментализм, конфликты и ислам идут вместе и создают дискомфорт для международной безопасности. Ряд стран Западной Европы высказывают обеспокоенность по поводу возможного переноса исламскими фундаменталистами своей активности на их территорию. Италия и Франция, например, опасаются того, что массовая миграция из Северной Африки, где темпы прироста населения гораздо выше, чем в странах Западной Европы, и большой процент безработных, особенно в возрастной группе до 25 лет, может превратить их в центры активности исламских фундаменталистов.

По мнению Хантингтона, «главная проблема, стоящая перед Западом - это не исламский фундаментализм, - это ислам, иная цивилизация, народы которой убеждены в превосходстве своей культуры и удручены тем, что их мощь гораздо ниже. А проблема для ислама - это Запад, иная цивилизация, народы которой убеждены в универсальном характере своей культуры и полагают, что их превосходящая, пусть и уменьшающаяся мощь налагает на них обязанность распространять эту культуру по всему миру» [Мирский Г.И. О международном терроризме. // Мировая экономика и международные отношения.- 2002.- № 3.- С. 45].

Если это действительно так, то положение можно считать безвыходным, а перспективы для человечества – поистине ужасающими.

Со многими утверждениями Хантингтона можно полностью согласиться. И все же его общий вывод выглядит сомнительным. Дело даже не в том, что на протяжении столетий, со времен крестовых походов, не было прямых столкновений между христианством и исламом, и не в том, что нынешние кровавые конфликты происходят главным образом не между цивилизациями, а внутри их и скорее могут быть названы этническими, а не цивилизационными. Дело в том, что правящие элиты большинства стран третьего мира, то есть относящихся к незападным цивилизациям, независимо от их вероятной внутренней неприязни к Западу, в чисто прагматических и прежде всего экономических интересах не могут не вести политику, направленную на дальнейшую интеграцию своих стран в мировую капиталистическую экономику, на закрепление и улучшение своего места в системе международного разделения труда – системе, где доминируют США, международные экономические организации и транснациональные корпорации. О цивилизационном столкновении с Западом в подлинном смысле этого

термина не может быть и речи. Западу необходимо пересмотреть свои подходы к пониманию исламского мира, чтоб не оказаться в плену надуманных угроз.

В поиске возможностей для диалога не последнюю роль могут сыграть и фрагменты сакральных текстов. Возможно, начало диалога пролегаєт и через следующий ниже аят Корана:

«Скажите: Мы уверовали в Аллаха и в то, что ниспослано нам, и что ниспослано Ибрахиму, Исмаилу, Исхаку, Йакубу и его потомкам, и что было даровано Мусе и Исе, и что было даровано Пророкам от Господа их. Мы не делаем различия между ними по вере и придерживаемся той же религии, что и Они». (Сура «Аль-Бакара», Аят 136)

В.Матвєєв* (Київ, Україна)

РЕЛІГІЙНА СВОБОДА В ІУДАЇЗМІ І ПРОБЛЕМА НАЦІОНАЛЬНОЇ САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ ЄВРЕЇВ

Історично склалося так, що право на своє віросповідання, свободу релігії практично завжди були актуальними для євреїв. Адже самоідентифікація євреїв впродовж тисячоліть була невід'ємно пов'язана з їх релігією. Особливості самоідентифікації єврейського народу визначалися специфікою їх життя, специфікою галугу. Тора, іудаїзм тисячоліттями зберігали єврейську громаду від асиміляції, від знищення. Протягом багатьох віків євреї не мали можливості вільно сповідувати іудаїзм. Часто їх намагалися примусово повернути до християнства. Статус євреїв в тій чи іншій державі визначався специфікою взаємодії релігій, політикою, що проводилась державою по відношенню до іудеїв.

В античному світі системної дискримінації євреїв майже не існувало. За винятками недовгих періодів гонінь, в Єрец-Ізраель й на інших територіях, охоплених елліністичним впливом, євреям було надане право жити у відповідності до релігійних настанов іудаїзму і вести єврейське судочинство. Дискримінація євреїв, що носить системний характер, почала розвиватися з перетворенням християнства в державну релігію. Дискримінаційний правовий статус єврейства зберігався в Західній Європі до XVIII-XIX ст.ст., а в Росії – до революції 1917 р. [Матвєєв В.І. *Бог у нас один// Екуменізм і проблеми міжконфесійних відносин.* - К., 2001]. Християнські гоніння в Європі, рішення Третього і Четвертого Соборів Католицької Церкви сприяли більшому відокремленню єврейського народу від оточуючого середовища. Четвертий Католицький Собор зобов'язав євреїв оселятися тільки в ізольованих кварталах - гетто. Останні проіснували понад п'ятсот років. Світ за межами єврейського кварталу, а пізніше – гетто, був незнайомим. Виходити туди вважалося досить ризикованим. Хоч в деяких країнах до євреїв ставилися з значною терпимістю, вбивства євреїв, насильницьке їх хрещення й погроми відбувалися значно частіше. Євреї ж царської Росії були відокремлені перш за все рамками смуги осілості та іншими дискримінаційними законами імперії.

Розвиток буржуазних відносин спричинив необхідність реформування багатьох релігій. На ці процеси адекватно відреагував іудаїзм. Наприкінці XVIII ст. на політичній карті Європи відбулися значні зміни. Народи намагалися змінити застарілий суспільний устрій. Велика французька революція дарувала громадянські права, які були надто необхідні євреям. Нові закони у Франції, Великобританії, Німеччині відкрили перед євреями двері до європейських надбань, що раніше були закриті для них. В єврейському середовищі виникло бажання прилучитися до досягнень цивілізації. Зважаючи на консерватизм ортодоксів, цей процес було уповільнено. Більшість євреїв з початку й не поспішала прилучитися до процесу емансипації. А це тому, що занадто в них укоренився страх перед навколишнім світом. Певна частина євреїв не безпідставно боялася посилення контактів з християнами та навернення частини євреїв у християнство. Але представники єврейської інтелігенції вже тоді вважали й доводили, що деякі іудейські релігійні обряди

* Головний редактор газети "Відкриті двері", друкованого органу Руху Прогресивного Іудаїзму в Україні, к.філолог.н.

явно застаріли. Вони вирішили наблизити іудаїзм до сучасності й зробити його більш гнучким. Перебудова здійснювалася на основі певної модернізації релігійної ідеології та реформи іудейської культової практики.

В XIX ст. релігія більше не є всеохоплюючою, не носить “тотальний характер”. Якщо на початку XIX ст. в штетлах (єврейських містечках) життя все ще диктувалося законом і кагалом, то з середини XIX ст. відбулися відчутні зміни, зміщення акцентів у самоідентифікації євреїв. Процес секуляризації підвищив рівень свободи вибору й призвів до “сегментації” релігії. Релігія стала лише однією з сторін життя євреїв. Разом з тим “фокус” єврейського життя перемістився до синагоги. В інших сферах кагал значною мірою втратив свою силу. Раціоналізм єврейських мислителів Голландії та Італії пробудив в єврейському середовищі інтерес до світських наук і літератури. Він став передвісником Просвітництва, що поширилося пізніше в єврейських громадах Німеччини та інших країн. Сповідувалася ідея “бути євреєм дома та людиною – поза домом”, тобто поза синагогою й помешканням єврей мав бути частиною оточуючого середовища. На перший погляд здається парадоксальним, але факт – консерватизм і Хаскала (єврейське Просвітництво) були не настільки відділеними одне від іншого явищами. Побудовані на раціоналізмі відносини між євреями і державою були кращими, ніж на релігійній основі.

Епоха Просвітництва й емансипація євреїв, що йшла за нею, знесли стіни гетто. Свій доробок в зміну єврейського життя внесло XIX ст. з його ідеями єврейського національного розвитку та політичного сіонізму. Поруч з релігійним сіонізмом виник політичний сіонізм, який почав суттєво впливати на процеси самоідентифікації євреїв. В XIX ст. став розвиватися рух з відродження сучасної держави Ізраїль. Більшість лідерів руху не були релігійними і підтримували ідею національного самовизначення євреїв на основі спільної єврейської держави. Сіонізм підірвав твердження про те, що єврейство є тільки релігійною спільністю, а не нацією. Різноманітні єврейські партії і організації на початку XX ст. проілюстрували поліфонічність підходів до подальшого розвитку єврейського світу й іудаїзму. Трагедія Холокосту й утворення сучасної держави Ізраїль вплинули не тільки на демографічні показники й міграції, але й на суттєві фактори доцентрового руху з фокусом в Єрець-Ізраель. Нові умови в Європі, віротерпимість почали суттєво впливати на єврейське життя. Виступаючи інтегральним фактором, що підтримує стабільність етнічної системи, іудаїзм стає також дзеркалом змін у соціальній сфері, що саме спонукало до змін і в самому іудаїзмі.

Консервативна іудейська традиція вже не в змозі була задовольняти запити нових поколінь та давати відповіді на питання, що викликали нові ситуації в Європі й світі в цілому. Зародився реформістський або прогресивний іудаїзм, який став однією з відповідей на нові умови життя, що склалися у той час. Новий рух в іудаїзмі був спробою запровадити рівноправність із представниками інших віросповідань і титульної нації, а також доступ до світської освіти. Реформування іудаїзму почалося в Німеччині і поступово поширилося на інші європейські країни. Починаючи з XX ст., нові умови розвитку суспільства, утвердження віротерпимості, почали суттєво впливати на єврейське життя. Реформізм виступив за необхідність еволюції відповідно до вимог часу і підтримки динамічного характеру релігії.

Сучасні рухи в іудаїзмі безпосередньо чи побічно виходять з епохи Просвітництва. Хаскала викликала значне бродіння й у єврейських громадах Галичини, Російської імперії. Єврейська інтелігенція відчувала в Європі необхідність змін в повсякденному житті, в побуті, у відправленні культу.

Значну роль у реформуванні іудаїзму й емансипації зіграли єврейські інтелектуали, інтелігенція, зокрема Мойсей Мендельсон (Німеччина). Засвоївши та розвинувши у себе філософію Лейбніца, він привніс більше ясності у вирішення проблеми відношення розуму до віри й реформував концепцію іудаїзму. Мендельсон одним з перших спростував укорінене в суспільстві переконання, начебто життя євреїв у гетто є єдиною можливим засобом їх існування в діаспорі. Йому вдалося залучити євреїв, що вирвалися з гетто, до культурних європейських цінностей, творчості й мови Канта, Лессінга, Шіллера, Гете. Просвічені євреї виступили за усвідомлення, прийняття традицій і заповідей особистістю. У зв'язку з цим Мендельсон зі своїми співтоваришами взяли участь у перекладі Тори на

німецьку мову з метою надання можливості більш повного розуміння її змісту, змісту іудейських традицій, молитов і т. ін. Балансуючи між існуванням поза прогресуючою європейською цивілізацією (у гетто) і можливістю бути поглиненими навколишньою християнською більшістю, Мендельсон і його учень Давид Фриндлер заклали фундамент прогресивного іудаїзму з метою згуртування емансипованих євреїв. Багато в чому, саме завдяки їхній діяльності і працям Леопольда Цунца (Німеччина), були усунуті побутуючі в суспільстві середньовічні стереотипи уявлень про євреїв.

Єврейські просвітителі доводили, що ортодоксальний іудаїзм не є сталою та незмінною формою іудейської релігії, бо ж закони Галахи змінювалися й раніше. Історія єврейського Закону з часів Писання і до наших днів повна змін: введено цілий ряд нових молитов, обрядів, скасовані жертвоприношення, які замінили молитви, змінений статус жінки в родині і суспільстві в цілому, змінювалося визначення єврейства по батьку/матері і т.п. Реформісти вважають, що немає сенсу дотримуватися традицій, які втратили свій первісний зміст у зв'язку із розвитком цивілізації і наукової думки, досягненнями науково-технічного прогресу.

Ідеологи реформізму в іудаїзмі справедливо обстоюють необхідність посилення процесу розвитку там, де воно є дійсно необхідним. Представники Прогресивного іудаїзму виступають: за єврейське виховання в дусі плюралізму та соціальної справедливості; вивчення єврейських (першо) джерел, єврейських традицій і культури; постійний пошук відповідей на найбільш гострі питання, за рівноправність чоловіків і жінок; повагу до ближнього - єврея і не єврея.

Іудаїзм базується на трьох складових: на вірі (що спирається на принципи єдинобожжя і закони, що випливають з Тори), на громаді (з її традиціями, що базуються на спільності історії, мови, культури й інтересів) і на людині – особистості. Слід зазначити, що залежно від того, яка з цих складових домінує, ми стикаємося з тим чи іншим напрямком в іудаїзмі. На відміну від ортодоксального напрямку, в якому головний акцент робиться на вірі, прогресивний іудаїзм акцентує увагу на людині, із всіма її недоліками і інтересами. Реформісти вважають, що порятунок, мир і процвітання прийдуть не з приходом однієї людини (Месії), а залежать від спільних зусиль всього людства, спрямованих на перетворення світу. Разом з тим слід підкреслити, що прогресивний іудаїзм базується на основних традиційних цінностях іудаїзму, єврейських традиціях, історії і культурі.

Прогресивний іудаїзм, що виник за умов наданого громадянам права на свободу асоціації для відправлення релігійних культів, висунув нове визначення єврея як особи, що сповідує іудаїзм, який в основному розглядається як етична доктрина.

В середині іудаїзму релігійна свобода була ознакою його прогресивного розвитку. Антагонізм реформістського й ортодоксального напрямків в іудаїзмі викликав в середині XIX ст. появу консервативного іудаїзму. Ідеологи цього напрямку виступали за синтез традиції з поступовими реформами. Як і ідеологи прогресивного іудаїзму вони стверджували, що протягом історії іудаїзм пристосовувався до змін в житті суспільства, та що життя в сучасному суспільстві не може не призводити до певних змін як в релігійній концепції, так і в практиці. Але, на відміну від реформістів, вони стверджують, що зміни повинні бути поступовими і не торкатися основних принципів іудаїзму, наприклад, дотримання Суботи та кашруту. Сповідувачі прогресивного і консервативного іудаїзму вважають, що Тора написана людьми, які відобразили в ній соціальний, культурний і економічний уклад того часу, коли вона писалася. В питаннях Галахи – єврейського закону – позиції консервативного іудаїзму збігаються з позиціями ортодоксального напрямку: вони дотримуються положень Галахи XVI ст. І ті, й інші не вмикають світло у Суботу, не користуються автомобілем, не використовують ліфт і т.п.

З другої половини XIX ст. центром прогресивного іудаїзму стають США. У США прогресивний іудаїзм прийшов з хвилею міграцій німецьких євреїв, що набула значних масштабів з 1840 року. Ортодоксальні організації в США були тоді слабкішими за організації реформістів, а сама ситуація, життя в країні вимагали пристосування ортодоксальних канонів до нових умов. Реформа культу в американському іудаїзмі пішла шляхом, подібно німецькому.

У XIX ст. ідеї Хаскали й ідеї прогресивного іудаїзму проникають у Російську

імперію. Прогресивний іудаїзм на початку XIX ст. приходив в Україну разом зі створенням реформістських громад і будівництвом синагог. З початку XIX ст. Львів стає одним з центрів єврейського Просвітництва на території Галичини. У 1846 р. було завершено будівництво нової великої синагоги громади прогресивного іудаїзму, так званого Храму (Темпль) на площі Старий ринок у Львові. Рабин Ш.А. Швабахер проголошував свої проповіді в громаді німецькою мовою. У львівську групу просвітителів входили Крохмаль, Перль, Ертер, Раппапорт, Мізес та ін. Нахман Крохмаль, подібно Маймоніду, намагався всіляко примирити філософію з релігією. Важливо підкреслити, що діяльність галицьких просвітителів багато в чому визначила подальший розвиток науки й освіти серед євреїв краю. Все це було пов'язане з бажанням усвідомити себе євреєм у новому вимірі.

Поряд з тим, всезростаючий вплив галицьких просвітителів зіткнувся з конфронтацією з боку єврейських ортодоксів. На відміну, наприклад, від США, ортодоксальні традиції були надзвичайно сильними на терені України. Незважаючи на це й переборюючи опір ортодоксів, єврейські юнаки і дівчата почали захоплюватися світською літературою і літературою на івриті. У 1846 р. євреям був відкритий доступ у середні школи й університети. У зв'язку з цим збільшилася кількість євреїв Львова, зайнятих у вільних професіях. Авраамом Коном були написані нові підручники із релігійних предметів. Під керівництвом цього широко відомого рабина були засновані народні школи. Але рабин Кон і його син раптово вмирають. У ситуації, що склалася, в причетності до загибелі рабина були запідозрені його опоненти – представники ортодоксально іудаїзму. Незважаючи на перешкоди, посіяне реформістами насіння почало проростати. Зростає чисельність студентів-євреїв у вузах. Протягом кількох років працювала заснована рабином громади прогресивного іудаїзму Б. Левінштейном модернізована талмуд-Тора з викладанням світських предметів. Прихильники реформ і прихильники помірної асиміляції, спираючись на підтримку влади, заснували товариство із сприяння прогресу галицьких євреїв. До початку XX ст. у Львові функціонували численні синагоги, єврейські школи і бібліотеки. Показово, що до революції 1917 р. у Львівському університеті навчалося близько 1,5 тисячі євреїв (33% від загальної кількості студентів).

У середині XIX ст. дуже важливим центром поширення Хаскалі і прогресивного іудаїзму стає Одеса. Значна чисельність серед місцевих євреїв - вихідців з Німеччини і Галичини сприяла дуже ранньому їх поширенню в цьому портовому місті. У 1826 р. в Одесі була відкрита загальноосвітня школа з викладанням єврейських предметів, а в 1840 – перша в російській імперії хоральна синагога (Бродська). У 1909 р. в ній вперше було встановлено орган. Завдяки прекрасному хору, канторам: Н. Блюменталю та П. Мінковському й композитору Д.Новаківському, богослужіння в Бродській синагозі відрізнялися високим рівнем музичної культури. В Одесі функціонували різні видавництва, виходили єврейські газети і журнали різних напрямків. Функціонували реформістські початкові навчальні заклади. Завдяки просвітителям і реформістам на кінець XIX – початок XX ст. Одеса стає великим єврейським літературним центром. Представники прогресивного іудаїзму Одеси зробили вагомий внесок у справу освіти євреїв і розвиток системи єврейської освіти і культури.

Проте, вплив реформістів був надто послабленим із заснуванням і розвитком в Україні перших палестинофільських, сіоністських організацій. В організованих сіоністами школах викладання велося на івриті, працювали курси івриту й єврейської історії. Проте спроби заснувати єврейські школи з викладом світських дисциплін не принесли очікуваного успіху, оскільки на землях України зберігався надто сильний вплив ультра-ортодоксального іудаїзму.

У перші післяреволюційні роки продовжувався розвиток єврейської культури на ідиш й івриті, поширення сіонізму. Надалі підтримку радянської влади одержали тільки школи на ідиш з викладанням світських предметів. У 20-і роки XX ст. під контролем Єврейських секцій при ЦК компартії опинилися школи на ідиш, єврейські установи культури, друк і література на ідиш. Потім радянська влада почала закривати синагоги. Перестали видавати книги на івриті, а згодом їх взагалі вилучили з бібліотек. Значна частина такої літератури була на довгі роки відправлена в спецфонди або знищена. У зв'язку з активізацією цього процесу в 20-30-х роках хедери та ешиви були закриті, а

іврит – поставлений поза законом. Діяльність міжнародних єврейських організацій була взята під контроль. Пізніше відбувалося знищення не тільки так званої “буржуазної”, а й “пролетарської” єврейської культури. На відміну від дискримінації в царській Росії, що базувалася перш за все на християнському антиїудаїзі, радянська влада формувала радянську людину, гомо советікус, знищуючи релігійні й культурні коріння народів Радянського Союзу.

У 60-80 роки ХХ ст. були спроби відродити єврейську культуру, літературу на ідиш, але їхнє реальне відродження почалося в 90-ті роки минулого століття вже в незалежній Україні. У документах громадянина Радянського Союзу в п'ятій графі зазначалася “національність”. При цьому євреєм вважався той, в кого євреями були батько і мати, а якщо батьки належали до різних національностей, то надавалася можливість вибору національності за батьком або матір'ю.

Відродження іудаїзму та можливість повернення євреїв до традиційної самоідентифікації через різні напрямки в іудаїзмі пов'язане із створенням саме незалежної України. Символічно, що сучасний розвиток прогресивного іудаїзму в Україні збігається з набуттям нею державності і розвитком у країні демократії та релігійної свободи. Перша громада прогресивного іудаїзму “Надія” була зареєстрована в Києві у 1991 р. На сьогодні Релігійне об'єднання громад прогресивного іудаїзму в Україні налічує біля п'ятидесяти громад, а кількість охоплених їх діяльністю складає 13-15 тисяч осіб.

Іудаїзм, як ідентифікатор єврейської ідентичності, до ХІХ ст. відігравав в єврейському середовищі основну роль: релігійне в ньому історично перепліталось з етнічним. За даними наукових досліджень, з самого початку історії людства релігійний культ вплітався в життя різних племен і народів. Особливо це стосується євреїв, тому що іудаїзм виник як національна релігія. Релігійний культ євреїв відбивав особливості їх культури та побуту, а релігійні обряди, в свою чергу, приймали характер етнічних явищ. Хоч зауважимо тут, що в історії навряд чи ми зможемо віднайти приклади абсолютного збігу національного й релігійного.

Для того, щоб краще розібратися в питаннях, які ми розглядаємо, зробимо невеличкий історичний екскурс. В біблійний період євреєм вважався той, хто належав до іудейського національно-релігійного співтовариства. Після падіння Ізраїльського та Іудейського царств й виникнення значної кількості змішаних шлюбів, Ездру (5 ст. до н.е.) хвилювало подальше ослаблення національно-релігійної свідомості у євреїв. Тоді він став визначати належність до єврейської громади в першу чергу на основі релігійного критерію. Єврейська громада визнавала своїми членами лише тих, хто брав на себе відповідні релігійні зобов'язання. До 1-го ст. н.е. в іудаїзмі було вироблено чітке ставлення до євреїв, що прийняли християнство. Останні продовжували розглядатися як євреї у відповідності з правилом: “Єврей, навіть погрішивши, залишається євреєм” (Санх 44А). Але у правових відносинах їх єврейство вже припинялося.

Якщо раніше іудаїзм лежав в основі національної самоідентифікації євреїв, то в ХІХ-ХХ ст.ст. ситуація суттєво змінилася. Емансипація та секуляризація європейського єврейства викликали необхідність у модерному визначенні євреїв. Якщо ще в ХVІІ-ХVІІІ ст.ст. належність до єврейства визначалася галахічними критеріями (походження від матері-єврейки або прийняття іудаїзму), то з приходом епохи емансипації релігія значною мірою перестає слугувати основою правового статусу. Були й такі, які вважали, що антагонізм між єврейством й оточуючим його середовищем можна буде подолати, якщо іудаїзм буде проголошено однією з релігій, що прийняті в даному суспільстві поряд з католицизмом та протестантизмом, або єврейство буде розглядатися не як релігійна, а як культурно-етнічна група. Вибір релігії став розглядатися як особиста справа кожного індивідуума.

Варто зазначити, що процес формування особливостей сучасного іудаїзму було в цілому завершено в 70-ті роки минулого століття, після приєднання основних напрямків іудаїзму на Заході до Всесвітньої сіоністської організації.

Розглянемо, яка ситуація склалася в єврейській громаді України сьогодні. За даними Єврейської наукової Ради (Москва) релігійні євреї складають в Росії і Україні не

більше 3% від загальної кількості євреїв [1% - відвідують синагогу практично кожного дня, 2% - моляться дома). Дотримуються традиції тією чи іншою мірою – близько 10% (Й. Зисельс. *Развитие общинного процесса в Украине//Евреи Евразии. – 2002. - № 1. С. 17*). За даними дослідження ідентифікації євреїв колишнього Радянського союзу, проведеного на початку 90-х рр., не більше 6% єврейського населення належало до віруючих іудеїв. Серед них приблизно третина заявила, що іудаїзм є більше привабливим для них, порівняно з іншими віросповіданнями, а для 13% більше привабливим виявилось християнство [Див.: Членов Михайл. *Быть евреем. Вчера. Сегодня. Завтра// Проблемы существования в диаспоре. - Минск, 2001*]. Цим ще раз було підтверджено тезу про те, що частини одного народу можуть сповідувати різні релігії. На думку М. Членова, дослідження підтвердили релігійну байдужість євреїв, виховану в них ще радянською владою. Ліквідація у паспортах та інших документах граfi “національність” актуалізує національну самосвідомість як визначальний фактор етнічної самоідентифікації.

Значну роль в питанні ідентифікації відіграють міграційні процеси та освіта. З розпадом Радянського Союзу на постійне місце проживання в Ізраїль виїхало приблизно 1,5 мільйони євреїв (Там же). З 560 тисяч євреїв, що емігрували з України за останні дванадцять років, близько 300 тис. виїхали до Ізраїлю, 130 тисяч – до США, 70 тисяч – до Німеччини, 60 тисяч – до інших країн [Зисельс Й. *Развитие общинного процесса в Украине // Евреи Евразии. – 2002. - № 1*]. Останніми роками чітко викристалізовується й зворотній процес – рееміграції.

Як відомо, одним з важливих чинників, який позначається на самоідентифікації етносу, є національно-релігійна освіта. За даними Центру єврейської освіти України, лише близько десяти тисяч дітей тією чи іншою мірою навчаються в системі єврейської освіти України. В нашій державі працює 26 денних та приблизно 60 недільних єврейських шкіл, 11 дитячих садочків, 8 ешив (релігійних навчальних закладів), близько 170 ульпанних (класних, шкільних) груп, Міжнародний Соломонів університет, два коледжі, а також все ширше використовуються дистанційні форми навчання.

На сьогодні в Україні нараховується близько 100 ортодоксальних й понад 40 реформістських іудейських громад. Працює більше двадцяти рабинів, з яких лише один – рабин Олександр Духовний, Головний рабин Києва й України громад прогресивного іудаїзму є громадянином України.

Реформістський іудаїзм (реформістський, прогресивний, ліберальний - синоніми), з’явився завдяки релігійній свободі. Саме завдяки релігійній свободі й розвитку демократії він став відроджуватися в нашій незалежній державі. Разом з тим, незважаючи на свою толерантність й відкритість, Рух прогресивного іудаїзму в Україні сьогодні стикається тут з опором, протистоянням з боку ортодоксальних, ультра-ортодоксальних іудейських організацій, чимало з яких схильні навіть не визнавати Рух повноцінним напрямком в іудаїзмі. Мали місце спроби тиску на реформістів і через місцеві органи влади з питань реєстрації ряду громад прогресивного іудаїзму. При цьому, слід зазначити, що подібні проблеми в основному виникають на рівні керівників на місцях. В умовах загрози національній та релігійній унікальності тих чи інших етнорелігійних спільнот прагнення до релігійної чистоти переважає над зусиллями із збереження народу.

Цілком природно, що зміни в українському суспільстві, які відбулися за останні роки, не могли не призвести й до зміни моделі ідентифікації євреїв. На прикладі взаємодії єврейських громад західної діаспори і української, а також беручи до уваги поширення прогресивного іудаїзму в нашій державі, можна прогнозувати посилення релігійного компоненту в житті єврейської громади України. Це, в свою чергу, сприятиме зближенню української моделі єврейства із моделлю західноєвропейською. Тут йдеться не стільки про ставлення до єврейської релігії як такої, скільки про іудаїзм як культурний фактор, що становить важливий аспект національної самосвідомості євреїв.

ПРОБЛЕМИ СУСПІЛЬНО-ПРАВОВОГО ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ РЕЛІГІЙНОЇ СВОБОДИ

Задекларована у Преамбулі Конституції України “відповідальність перед Богом” засвідчила зміщення акценту з ідеологічного чинника (як це було в попередній конституції), проголосивши, що суспільне життя в Україні ґрунтується на засадах ідеологічної багатоманітності й жодна ідеологія не може визнаватися державою як обов’язкова (ст.15), на апеляцією до духовно-релігійної сфери. Таким чином, в умовах побудови в Україні демократичної, соціальної, правової держави, становлення національної свідомості, відродження ідеї національної духовності, утвердження пріоритету загальнолюдських цінностей у масовій свідомості значиме місце відведене в державі релігійному чиннику. Звичайно, це не данина моді, а виклик і вимога часу. Адже повернення і розвиток інтересу до релігії – це реакція на відроджувальні процеси, які нині відбуваються в суспільстві і характеризуються змінами світоглядної парадигми й ціннісних орієнтацій, своєрідними світоглядними зрушеннями і поворотами в українському соціумі. А заповнення духовного вакууму (супутника парадигмальних змін) релігійною інформацією, зумовлює нині присутність компоненту релігійності у всіх виявах людського буття.

Окремі види суспільних відносин на початках свого формування тісно поєднуються з релігійними. В основі їх симбіотичної конструкції знаходиться побудована на відношенні “дозвіл-заборона” норма як регулятор взаємодії особа - світ. А дія релігійних відносин на окремий вид суспільних відносин опосередковується правовими відношеннями і нормами як опредмеченими моделями правової свідомості.

У витоків правовідношення і правової норми знаходились релігійні відношення і норма. Саме на священнослужителів перекладалися судові та інші функції, а всі посягання на релігію розглядалися як злочин. Релігійні відносини регулюють суспільні засобом впливу релігійних норм на соціальні, ідеологічні, політичні, моральні та інші.

В результаті цього останні перестають існувати самі по собі як такі. Вони посилюються релігійною санкцією, перетворюючись в синкретичні норми, а то й повністю трансформуючись в релігійні, втрачаючи при цьому свої специфічні властивості і засоби забезпечення.

Взаємозалежність між релігійними й правовими відносинами як регулятивними системами, їх узгоджений вплив на соціальний розвиток полягає передусім у тому, що вони є регулятором суспільних відносин.

Релігійні й правові норми при співпаданні сфер регульованих відносин бувають часто-густо дуже наближеними, а то й тотожними за характером своїх приписів. Буває, що юридичні норми текстуально відтворюють передуючі їм релігійні і навпаки. Взаємозалежність компонентів релігійних і правових відносин можна визначити наступними їх специфічними зв’язками: взаємовпливу їх однорідних елементів (релігійної ідеології і правосвідомості, релігійних (церковних) і світських судів, релігійних й правових норм); одновекторна спрямованість однорідних елементів обох систем на інші соціальні системи й суспільне життя (наприклад, релігії й права на морально-етичні уявлення, взаємне регулювання юридичними й релігійними нормами суспільних відносин; безпосередній взаємовплив неоднорідних елементів релігійної і правової систем (регулювання юридичними нормами релігійної поведінки і відносин, внутрішньоконфесійної діяльності і т.ін.), чи опосередковане (вплив релігійної ідеології на формування правових норм через правосвідомість унаслідок сприйняття правосвідомістю релігійних уявлень і ідей); взаємодія галузей права з різними сферами релігії (регулювання релігійними й правовими нормами різних сторін церковно-державних відносин, майнових та інших прав конфесійних організацій і культових служителів, узаконення культових церемоній в різних сферах державного життя: коронація, релігійна присяга при входженні на державні посади, релігійна клятва в суді тощо).

Такі варіанти взаємозв’язків релігії й права можуть слугувати причиною інтеграції чи

* Науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України, к.філос.н.

дезінтеграції державно-церковних відносин (специфічних взаємозв'язків релігійних організацій з державою) й визначити їх характер: як відносин між державою й панівною церквою; державою й терпимими релігійними організаціями і державою й конфесіями, що переслідуються.

Регулятором цих зв'язків за певних обставин може виступати держава чи особливе організаційне утворення духовної влади - Церква. Остання за своєю природою дуалістична, що й визначає її специфіку. Вона є симбіотичним модусом релігійних і суспільних відносин. Її функціональність можна визначити як суспільну, бо її дія розгортається в певній соціальній конструкції, де вона постає, як об'єднання віруючих того чи іншого релігійного напрямку на основі загального віровчення і культу, централізованою системою управління життям, діяльністю та поведінкою віруючих, ієрархічністю, визначеною системою норм (релігійної моралі, канонічного права тощо), цінностей, санкцій, розподілом своїх членів на духовенство (професійних служителів культу) та мирян (рядових віруючих); належність до певної церкви може визначатись як сімейними і національними традиціями так і свідомим вибором особи; в процесі релігійної діяльності церква виконуючи релігійні функції здійснює й політичні, соціальні, економічні, правові, культурні впливи на особу й соціум. Але все таки основне покликання Церкви є специфічне-релігійне. Вона має забезпечити особливий зв'язок людини з трансцендентним, Богом. Власне, в перекладі з грецької слово "Церква" й означає Дім Божий. Тому для самих віруючих церква є надсуспільним утворенням. Наприклад, згідно християнського віровчення вона є уособленням містичного тіла Христового, спільнотою всіх віруючих в Бога і Христа, поєднаною Словом Божим, священноначалом і таїнствами під невидимим керівництвом Бога для вічного життя і спасіння; розрізняються: церкви земна, що об'єднує всіх істинно віруючих на Землі і небесна, до якої належать ті, хто закінчив земне життя і перебуває на небесах; церкви видима (складається з видимих членів і діє на Землі) і невидима за благодаттю Божою, оскільки до неї належать святі Церкви небесної, святі ангели і святі люди.

Основні функції духовної влади можна визначити як законодавчу (врядування церковного життя), адміністративну (проведення релігійних норм і правил в життя віруючих індивідів) і судову (відновлення порушених в Церкві прав і відносин, вирішення різного роду суперечок між суб'єктами духовної організації). Ці функції реалізуються в актах духовної влади - рішеннях церковного керівництва стосовно регламентації і регуляції культової і позакультової релігійної діяльності закріплених у відповідних законах, указах, постановах тощо. Вони забезпечують основні повноваження духовної влади: владу вчення, владу священнослужіння й владу управління, які складають найважливіший вид церковної влади - владу ієрархічну, що безпосередньо йде від Божественної влади. Тому найвищим актом духовної влади є настанови, що йдуть безпосередньо від засновника Церкви (наприклад, "Закони Ману", "Десять заповідей", "Заповіді Христові" тощо) і вважаються Божими законами.

Акти духовної влади можна поділити на нормативні (ті, що встановлюють норми релігійного права) та індивідуальні, за допомогою яких норми релігійного права застосовуються до конкретних випадків чи осіб. Першу групу складають ті акти, що регламентують становище церкви в суспільстві, визначають специфіку державно-церковних і міжконфесійних відносин (наприклад, унія, конкордат тощо) й такі, що регламентують внутрішньоцерковне життя. Останні можуть носити як загальний (патріарші й митрополичі грамоти, папські енцикліки, рішення церковних Соборів, церковні конституції тощо), так і локальний (єпископські грамоти, митрополичі послання в різні єпархії і т.ін.) характер. До індивідуальних актів духовної влади можна віднести акти беатифікації і канонізації святих, акти обрання на церковні посади, відлучення від церкви, позбавлення сану тощо.

З державно-церковними відносинами пов'язуються такі поняття як свобода вибору і свобода совісті. У відношувальному тандемі "держава - церква" ці фактори мають бути визначеними не як якийсь особливий дар держави, а як природне право кожної особи на можливість вільного вибору релігії, віри в Бога, світоглядних орієнтирів і переконань, що мали б визначити сенс особистісного буття, мотиваційний каркас вчинків й поведінки індивіда. [Свобода совести, вероисповедания и религиозных организаций.- К., 1996.- С. 7]

Нехтування й ігнорування цього фактору, однобічність впливу держави на церкву,

антагоністичний тип відокремлення Церкви від держави, що заперечує можливість вільного партнерства між цими інституціями може призвести до викривлень і збочень суспільного устрою. Це особливого поширення набуває в умовах світоглядного вакууму і призводить до виникнення квазірелігійних утворень як результату пошуків нової віри, нових духовних орієнтирів, цінностей та ідеалів.

Заборона релігії з боку держави може призвести до наділення природними властивостями осіб, націй, певних суспільних інституцій, виникнення так званих світських релігій. Вшанування небесних Богів світські релігії підмінюють поклонінням богам земним; вони мають всі зовнішні ознаки релігії: віра в надприродні властивості предмета відповідного культу, міфологему, символіку, атрибутику, культову практику тощо.

Релігія будучи поєднаною з глибинними основами людського буття впливає на соціальні структури і цінності. Важливість її підкреслюється тим, що вона охоплює в собі речі, які виходять за межі світськості. Функціонування релігійних відносин залежить від рівня релігійної свободи в певному суспільстві. А виміри релігійної свободи пов'язані з незалежно еволюціонуючими частинами доктрин в сучасних правових системах; її розуміння залежить від впливу концептуальних розробок в різних галузях світського права. “Часом релігійна свобода стає зв'язковою ланкою конкуруючих цінностей рівності, слова, асоціації, гідності і особистої свободи. Тому іноді застосовується спроба звести релігійну свободу до її світських компонентів. Але ... головним для релігійної свободи є право релігійних моделей життя на те, щоб бути прийнятими на своїх власних умовах, а не знаходити захист, якщо (і тільки якщо) вони погоджуються зі світськими судженнями відносно того, що саме необхідно захищати” [Дьюорем К. Свобода релігії: модель США // Моделі церковно-державних відносин країн західної Європи і США.- К., 1996.- С.131].

Система релігійних відносин як комплексне ціле, яке складається з множини елементів об'єднаних різними взаємозв'язками і відокремлених від того, що їх оточує певними межами, формується і діє в чітко визначеному історично-, часово-просторовому континуумі. В залежності від цього у відповідних системах релігійних відносин по-своєму відображаються особисто індивідуальний і суспільний життєві досвіди, зберігається система емоційно-образних уявлень і переживань, норм людського буття. Але попри все це, різні системи релігійних відносин виконують одну і ту культурно-історичну роль. Вони виступають засобом соціальної регламентації і регуляції в суспільстві, засобом збереження і упорядкування традицій, звичаїв і обрядів. Релігійні відносини за історично конкретних умов є тією рушійною силою, що підштовхує соціальний розвиток в прогресивному напрямку. Будучи причинним, активізуючим чинником прогресу, релігійні відносини визначають його форму чи вид, а саме траєкторію еволюційного розвитку людської спільноти з сакралізованим агентом дії.

В.Личкова* (Чернігів, Україна)

САКРАЛЬНЕ МИСТЕЦТВО СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ ЯК ЕСТЕТИЧНИЙ ВИЯВ ЕТНОКУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В УМОВАХ СТАНОВЛЕННЯ РЕЛІГІЙНОЇ СВОБОДИ

Історія сакрального мистецтва засвідчує, як правило, конфесійну приналежність релігійної образотворчості, її орієнтацію на певний церковно-естетичний канон. Наприклад, розуміючи “храмове дійство” як “синтез мистецтв”, о. Павло Флоренський створив учення про храмову “чистоту” ікони, її “включеність” у православний контекст богослужіння, зв'язок з іконописними традиціями Візантії, Київської Русі, східного християнства взагалі. Папа Римський Іван-Павло II у листі “До митців” спирається на традиційне католицьке розуміння Митця як образ Бога-Творця, вказує на плідотворний зв'язок між Євангелією і мистецтвом, на взаємозалежність Церкви і мистецької краси. Свого листа він присвячує усім, хто з пристрасною жертівністю шукає нового

* Завідувач кафедри культури Чернігівського педуніверситету, д.філос.н.

“богоявлення” краси, щоб подарувати його світові своїм мистецьким творінням. З позицій культу Богородиці він закликає: “І нехай Пречиста Діва Марія, “найпрекрасніша”, вас супроводжує, Богоматір, яку у своїх творах змалювали численні митці, яку славетний Данте споглядає у сьайві Раю — “Краса, й на неї радо всі святі дивились” [Лист Папи Івана-Павла II “До митців” //Поступ.—Львів.—№90.—1999. — С. 10].

Сучасне українське сакральне мистецтво, продовжуючи лінію “двовір’я” в історії духовної культури України, стає багатовекторним, відтворюючи, фактично, поліконфесійність і релігійну свободу національних митців. Зокрема, художня образотворчість митців Чернігівщини виявляє особливу, “дивовижну” метафізику Сіверського краю, пов’язану з язичницьким слов’янським пантеїзмом, з візантійським стилем православних храмів, з християнською аскетикою Антонія Печерського, з бароковим універсалізмом Лазаря Барановича, з духовною енергетикою святого Феодосія, з напівмістичним символізмом Михайла Жука, з відчуттям “зачарованості” придеснянського краю Олександра Довженка. Образи сакрального змісту вельми пантеїстичні та космологічні. Адже саме естетика сіверянської природи, історії та духовності насичена енергетикою антропокосмічних взаємодій, а точніше, синергетикою, де зливаються людські та вселюдські, земні та небесні енергії. Відтак гео-, етно- та культуро-графічно художня синергетика і художня релігія України має свій слов’янський “дім, поле, храм” на кучеряво-закруглених просторах між Десною і Дніпром, Сожем, Прип’яттю і Сновом. Перш за все це найдавніші, язичницькі, екофільні уявлення про дивовижність світу, природи, людського і понадлюдського буття.

В українській етнокультурній і релігійній ментальності є багато понять, пов’язаних із “дивом”. З давніх-давен широко відомі такі світоглядно-міфологічні й естетичні уявлення, як “диво-світ”, “диво-цвіт”, “диво-слово”, тощо. Естетика дивовижності, зачарованості, казковості стали невід’ємною частиною і українського фольклору, і українського академічного мистецтва та літератури. Від зображення одухотвореної природи у “Слові про Ігорів похід” і “Зачарованої Десни” Олександра Довженка до містичних сцен життя у Миколи Гоголя, Михайла Булгакова і Юрія Андруховича простягаються обрії “дыва” у релігійному світогляді й образній системі українства.

Невипадково саме художня традиція “чудного а містеріального” набула свого національно довершеного вигляду в стилістиці українського бароко. Втаємниченість і пишність почуття, здивування й замилювання світом органічно поєдналися з європейськими художніми формами на засадах синтезу народної естетики, візантійського стилю, барокової ідеології та образності. Цьому сприяв кордоцентризм та панестетизм “української душі”, її надзвичайна поетична чутливість, ліризм, романтична спрямованість до “чуда”, очікування справдженої мрії.

З іншого боку, українська етнокультурна ментальність напрочуд екофільна. Любов до природи, шанування Матінки-Землі з часів Трипільської культури визначали землеробський, селянський стрижень світогляду нашого народу, який, як Антей, завжди був пов’язаним з ґрунтом, з докільям, з природним середовищем. Навіть філософія інколи набувала “хутірського” характеру, як то було у Пантелеймона Куліша. А мистецтво постійно зверталося до образу “Землі”, як у Ольги Кобилянської, Михайла Коцюбинського, Олександра Довженка. Українські авангардисти створюють згодом неологізм “лугосаду”. Відтак природа для українства завжди *оброблена* — чи то працею, чи то піснею. Вона уквітчана, поетизована, тобто стає садом, в якому і відбувається етнонаціональна ідентифікація.

У такому розумінні “сад” збігається з “Культурою”, як “другою природою” — облаштованою людиною, рукотворною. Мрія кожного українця — жити в Саду, що відтворилося не лише в численних казках і піснях, але й в історичному побутуванні, повсякденній життєвій реальності нашого народу. Звідси походить і глибока релігійність “української душі”, її дійсно природна налаштованість на вищі сакральні вартості. Язичницький пантеїзм наших слов’янських пращурів органічно з’єднався з християнським уявленням про рай як Едемський сад, про “сад душі” як спогад і мрію про вічний вирій.

Архетип “Саду” є спільним для України і всієї культурної Європи. Наприклад,

ренесансний живопис у сцені “Благовісту” часто використовував мотив “зачиненого саду” (*hortus conclusus*), як символу цнотливості Матері Божої Марії. “Садом божественних пісень” назвав свою збірку віршів на біблійні сюжети Григорій Сковорода. Образи саду, садово-паркового мистецтва надихали барокових і класицистських поетів, мистців, архітекторів. Ідеї “регулярного саду” й (російською мовою) “сада расходящихся тропок” перейшли від класицизму до авангардизму й постмодернізму. “Садівниками світу” називають сьогодні людей майбутнього сучасні західні інтелектуали.

Отже, “дивосад” — це глибинний архетипний образ української культурної ментальності, яка має духовне коріння в етнонаціональній та європейській традиції, у фольклорі та релігії, в мистецтві та екологічній свідомості. Він поєднує в собі уявлення про природу і культуру, життя і казку, історію і майбуття.

Закон спадковості сакральних архетипів в еволюції декоративних жанрів наочно простежуються у творчості всього роду Саєнків. Від знаного діда Олександра, через його доньку Ніну, до онуки Лесі б’є неперестанний алгоритм української духовності і декоративності, невгамонно пульсує сонячним сяйвом інкрустація соломкою, світиться завітчанною веселкою гобеленова нитка. Всі три гілки мистецького роду, три шляхи одної мистецької долі доповнюють і підтримують один одного, як ті “троїсті музики” на веселому святі, що відлунює музикою і чарує око мереживом танців.

Це і є свято української образотворчості, де постійно генерується і відтворюється наш народний *sacrum* — особливе *метарелігійне світовідношення* нашого народу, яке можна б назвати СВЯТО-відношенням. Мається на увазі сакральне ставлення до природи, землі, історії, праці, одухотворене сприйняття тварин і птахів, рослин і квітів, а головне — людини, в її простій і високій земній вдачі. Народне святовідношення успадковує язичницькі й християнські цінності, поєднуючи святкове і сакральне, екофільне і релігійне, утилітарне й естетичне. Все те є притаманним українській декоративності з архаїчних часів славнозвісного Трипілля, закарбовуючись у гончарстві, килимництві, “полотняному фольклорі”, різьбленні, малярстві тощо [*Личкова В. “Я-птах” (естетика архаїчно-сакрального святовідношення в українському вишивальництві) // Образотворче мистецтво.-К., 1999.-№1-2. С. 48-49*].

Зокрема, у мистецькому святовідношенні родоводу Саєнків на перший план виступає прадідова, правічна мрія про “дивосад”, про “райське” життя у завітчаному красою довкіллі. Про це мріяв ще батько майбутнього художника Феропонт Петрович, який у Борзні на Чернігівщині був учителем і агрономом. Його ідеї повсякденного буття у “квітковому раю”, відкриття сільськогосподарських шкіл вплинули, безперечно, на естетичні, релігійні та екологічні ідеали нащадків. До того ж, і Мотрона Саєнко, матір художника, була давнього козацького роду, з монастирською освітою, що обумовило її високу духовність і шляхетність. Саме такою, у барвистому вишиваному вбранні, в язичницько-пантеїстичному оточенні символічних квітів і дерев, і зобразив свою матір Олександр у 1922 р.

Зверненість “троїстих музик” до народних джерел, використання суто фольклорних, релігійно-міфологічних та історичних сюжетів можна побачити у творчості Ніни Олександрівни Саєнко. Успадковуючи самобутні прийоми свого батька, особливо у техніці інкрустації соломкою та килимарства “українською ниткою”, мисткиня додає свій “голос” у родинний “хорал”. Маючи (як і дід-садівник!) екологічні уподобання і біологічну освіту, поєднавши їх з мистецькою енергетикою родоводу Саєнків, вона створює із соломи і вовни справжні зразки українського декоративізму. Її напів’язичницькі “Купальська ніч”, “Синій птах”, “Орнаментальна квітка” — це майже автентичні етнографічні витвори, які поєднали в собі народне свято-відношення і професійно виважену стилізацію. Є в Ніни Олександрівни і розробка традиційних мотивів “диво-саду” роду Саєнків.

Перш за все, це вітряк, який мисткиня називає “зачарованим”. На триптиху із соломки він стоїть посеред квітучої природи, оздоблений символічним зображенням дарів людської праці. Цей мотив бачимо і в батьківському “Вітряку” (1972 р.), і в панно “Дума про хліб” (1973 р.), в композиційному центрі якого знаходиться дід-вітряк із пшениці, що символізує багатий врожай.

По-друге, лейтмотивним у всіх Саєнків є стилізовані зображення птахів, квітів, дерев. Вони притаманні художній і релігійній етноментальності українського народу, позначаючи мрію про райське життя, про “диво-сад”. Сакральне розуміння “древа життя” бачимо, зокрема в Олені Саєнко (Майданець). Проте улюблена родинна тема в неї трансформується, проходячи модернізацію з точки зору стилістики і семантичного наповнення. Стилістично міфологічний символ вічності родового буття приймає умовні форми, перетворюючись у знак, позначку світоглядних сенсів, у “фасцинацію”. Семантично це означає розширення значення від архаїки “древа життя” до його змістовного наповнення сучасними, а надто футуристичними сенсами. Лесине “древо життя” стає лейтмотивом “Слов’янських мотивів”, домінує в “Присвяті Олександрові Саєнку”.

Семіотика, тобто знакова сфера лесиних образів імпонує поєднанням традиційного і модерного в родоводі Саєнків. Олена Майданець створює фактично нову декоративну знакову систему, переносючи сучасну художню мову на гобелени, килими, матерію і навіть... писанки. Художні прийоми народного мистецтва, творчі “техніки” уславленого свого діда онука доповнює досягненнями українського авангарду, сучасними візуальними схемами. На наших очах створюється нетрадиційна орнаментика, яка все ж таки має етнонаціональний колорит, відтворюючи світоглядні, релігійні і художні коди українського декоративно-ужиткового мистецтва.

З інших наших сучасників одним з перших відтворив найдавніші слов’янські ейдоси і релігійні архетипи української етноментальності художник Віталій Лук’янець. Народжений на Чернігівщині, попри московське зовнішнє життя, він до останніх днів перебував у сакральному хронотопі свого дитинства – у “Світло-ярі”. Його візія космічних аналогій поміж англійським Стоунхенджем і сіверянськими Радулем та Радичевим відбилася у живописних образах “Річка мого дитинства”, “Красуня Десна”, “Древній Чернігів”, “Дорога на Любеч”, у графічних роботах “Чернігів”, “П’ятницька церква”, “Радуль”. Художника приваблює і космогонічна тема (“Світостворення”), і історичний портрет (“Княжна Ольга”), і сюжети народних казок, з яких він вловлював енергоінформаційні, антропокосмічні архетипи давньослов’янського культурного світу.

Під кінець земного шляху Віталій Лук’янець звернувся до теми старообрядництва, український топос якого, мабуть, не випадково знаходиться в районі Любеча-Радуля. В стародавніх традиціях православ’я, в народному двовір’ї він вбачав найдавніші впливи аріяньської духовної енергетики, трансформовані інформаційно-символічні потенціали, що прийшли на праслов’янську Сіверщину через індійців, іранців, кельтів, антів та інших індоевропейців. Від кольорової символіки “північної землі”, що позначалась в арійців чорним кольором, виводив не тільки географічну назву Чернігова, але й його енергетичну потужність, яка увібрала до себе, як та “чорна дірка”, різноманітні культурні, в т.ч. і космічні еманції. Так Чернігівщина стає “світлояром”, українською “чакрою”, де відбуваються енерго-інформаційні комунікації етнічної субкультури Полісся із суперетнічною метакультурою православного мегасвіту.

Мотиви поєднання регіонального та універсального, язичницького та християнського притаманні і творчості молодого графіка Марини Кондратенко. Маючи генетичні коріння у старому чернігівському роді, вона глибинно відчуває релігійні архетипи української етноментальності. В її роботах є місце і чернігівським історичним легендам, і православно-церковним сюжетам, і напівміфологічним образам епохи Гетьманщини. Недарма з таким натхненням вона ілюструє дитячі книжки та часописи.

З народно-міфологічної, “казково-зачарованої” свідомості з’являються алегоричні образи в акварелях “Десна і Дніпро”, “Княжна Чорна”, “Золото Полуботка”. Проживши дитинство біля славнозвісної П’ятницької церкви, Марина на все життя закарбувала в собі сакральну ауру того архітєктуру, який став майже “логотипом” міста Чернігова. Енергоінформаційне, духовно-сакральне поле православ’я висвітлюється не лише в зображеннях візуалізованої душі архітектурної Параскеви П’ятниці, але й в роботах “Хрещення чернігівців у 989 році у Святому озері”, “З’явлення Єлецької Богородиці”, “Янгол-охоронець”. Але і в “православній” серії є сліди язичницької енергетики та антропокосмічної синергетики. Адже традиційна релігійна амбівалентність, феномен

двовір'я в колективному позасвідомому давніх слов'ян підсилюється географією українських “поліщуків”. З давніх-давен живучи в “чорнобильському трикутнику”, в районах межиріччя, старих лісів і болот, жителі Полісся вже природою були “ізолювані” від цивілізаційних контактів, зберігаючи свою прадавню, “стоунхенджівську” язичницьку віру. Сучасні етнографи відзначають тут тривале побутування численних дохристиянських обрядів, зокрема, обрядодійств “водіння куста”, “проводи русалок”, зв'язаних з ідеєю шанування батьків, культом предків [Скрипник Г. *Утвердження української державності і екологія національної культури // Народна творчість і етнографія.*—К., 1996.—№4. С. 4, 9].

І сьогодні, коли чорнобильська катастрофа негативно вплинула і на духовну енергетику Полісся, знищуючи “екологію” та “інформатику” етнічної субкультури, художнє втілення давніх релігійних архетипів протистоїть сучасній енергоінформаційній ентропії.

Сакральна естетика “зачарованої” Десни породжує сьогоднішній романтизм, символізм, “дивовижність” образів чернігівських художників, які знаходяться в пошуку нових виражальних форм, зберігаючи внутрішній зв'язок з традиціями народного і релігійного мистецтва, художнього стилю Київської Русі, козацького бароко, вітчизняного авангарду.

Невипадково ХХІ ст. в художньому житті Чернігова ознаменувався відкриттям культурно-мистецького центру “Пласт-Арт”, а саме, виставкою-містерією “Шлях до Благодаті”. Друге народження першої в місті галереї сучасного мистецтва припало на сакральний час (різдвяні свята) і сакральне місце (древній Вал-Дитинець).

Виставка представляла твори сучасного українського образотворчого мистецтва (живопис, графіка, скульптура) на сакральні теми. Жанр містерії, як релігійної вистави, був обраний з огляду на святковість події і святість тематики, на відновлення барокового духу традиційного українського вертепу під час святкування Різдва. Глядачу пропонувалося пережити естетично-ігрову форму сучасного метарелігійного досвіду через містеріальний синтез художнього і сакрального святовідношення. Всі твори так чи так розкривали Sacrum — священне, освячене, сферу виявлення абсолютних цінностей Духу і Благодаті. Організатори виставки сподівалися на те, що синтез осягання сакрального є можливим у спогляданні, переживанні й медитації перед образами, навіяними історією християнства, національної ідентифікації українського народу. Адже трагічна історія України теж набуває сакрального характеру і закликає до очищення, зокрема у формах естетичного катарсису.

Образи, представлені на виставці-містерії, викликали відчуття сакральності історичного та есхатологічного часу, реактуалізували вічні теми християнського мистецтва і моралі. Традиційні вітчизняні ідеї святості (“Печерський патерик”), “закона й благодаті” (митрополіт Іларіон) виявилися через образи Старого і Нового Завіту, через живописні, графічні, пластичні іпостасі української релігійної душі.

Естетична концепція виставки передбачала цілісну експозицію різноманітних творів стилістично розмаїтих українських митців на ґрунті їх ідейно-образного гуртування в єдиний мета-образ духовного руху. Треба було “зняти” перцептивні кордони між реалізмом і символізмом, фігуративністю та абстракцією.

Враховуючи складність експозиції та її сприйняття, візуальний ряд виставки-містерії був побудований на ідеї релігійно-естетичного руху від реалізму до символізму, і тематично - від стражденного “Несіння хреста” до чистих образних “архетипів”. Цей рух відтворювався подвійною містеріальною ходою виставковою залом за коловоротом: “за сонцем” і “проти сонця”, тобто від “Землі” до “Неба” і зворотньо.

З одного боку, глядачу пропонувався образно-естетичний шлях духовного платонівського сходження до вищих сакральних цінностей. “Сходи краси” починалися з реальної “фігуративної” образності і підіймалися через алегорію, метафору, символ до пластичної ідеї sacrum’у в його абстрактних, “нон-фігуративних” вимірах. Не описуючи всіх “сходинок” цього висхідного шляху, зупинимось на основних образних акцентах, візуальних “актах” виставки-містерії.

Експозиційний “куточок О.Кулакова” розпочинав хресний хід двома картинами

молодого київського митця: “Несення хреста” і “Моління про чашу”. Суворий трагізм Христової і загальнолюдської долі влучно доповнювався символічним розп'яттям українця в “Чорному ріллі” скульптора О.Михайлицького.

Тематично й стилістично наступну експозиційну стіну із канонічною Орантою посередині (картина “Мудрість храмів” І.Пилипенка) обрамляли незвичайні образи Феодосія Гуменюка. Це “Чумацька доля” і “Моїм землякам”. Відомий український художник, керівник майстерні історичного живопису Національної Академії Мистецтв Ф.Гуменюк звернувся до маловідомих фактів історії вітчизняної культури. На основі музейних експонатів і народних переказів він відтворив неканонічні чумацькі ікони, зроблені з риби, як давнього символу Христа.

У час нещодавній, трагічний своїм безвір'ям, ведуть експресивні образи А.Гайдамаки - “Хрещення” і “Політ”. Невипадково б'ють на сполох дзвони Володимира Подлевського, лунає вічна музика небесних сфер і з'являються янголи-провідники до нової реальності чи понад-реальності духовного буття.

Центральна стіна експозиції мала “олтарний”, іконописний характер. Композиційно вона об'єднувалась пластичним образом Богородиці Оранти з янголами (скульптор Ю.Сінкевич), який органічно увібрив до себе і особливості народного “двовір'я”, і богородичний архетип релігійної естетики. По обидва боки від Оранти, майже симетрично, розташовувались стилізовані під іконопис твори Л.Берната та Н.Папірної на біблійні та апокрифічні сюжети. Богородичний мотив так само симетрично-гармонійно був підсилений “нон-фігуративними” образами Є.Кріпа, в яких зразу відчувався скорботний силует Божої Матері і настрої релігійно-естетичної містерії. До речі, напівмістичність і сакральне таїнство Слова як образу відчувалось і в графічних текстах-лабіринтах К.Гжегоцької. Після містеріального шляху скорботи і очищення, медитативного споглядання богородичного “іконостасу”, після таємних лабіринтів життєвої долі й духовних пошуків глядач опинявся перед картинами Т.Дєдової. І це було як раптове “кольорове сновидіння”, живописно-радісний спалах звільнення від гріховності на шляху до Благодаті. Відчуття ейдетичного “неоплатонізму” яскравої колористики підкреслювалось пластичними формами В.Дубового (“Янгол”) та І.Гречаника (“Янгол”).

І, нарешті, — не “стіна Плачу”, як в Єрусалимі, - а стіна “чистої Духовності”, яка сформувалася майже монохромними абстракціями. Нон-фігуративний відеоряд центрується хрестоподібно розміщеним тетраптихом Є.Кріпа “Архетипи I, II, III, IV”. Його “чисті”, суто кольорові сенси доповнюються вчуванням у символіку безбарвної, але химерно-вигадливої графічності В.Денбновецької та Б.Єгіазаряна.

Знаменно, що “перше коло” експозиційного руху завершувалось білокольоровою плямою картини “Початок”. Глядачу немов пропонувалось досягнути містичну єдність кінця і початку, знову стати на “шлях життя”, як це підказувала ще одна робота Б.Єгіазаряна, вміщена майже напроти входу. Перспектива, лабіринт, коловорот — все є на цьому шляху.

Відтак, з іншого боку, зворотній хід виставковою залю “Пласт-Арту” продовжував переживання низхідного руху від Абсолюту до речевості. Відчувалося, що повнота Духу призводить до його еманції у світлоносній субстанції краси, яка, немов Благодать, розливається по сакральних образах виставки-містерії. Благодатна єдність Істини, Добра і Краси витікала на глядачів спадними хвилями *sacrum*'у в його духовно-ієрархічних образних формах [Личковах В. Друге народження “Пласт-Арту”: (Виставка-містерія “Шлях до Благодаті”) // Дивосад: Чернігівський культурологічний журнал.-2001.-№2. С. 27-28].

Отже, сакральні образи в сучасному українському мистецтві засвідчують, що процеси етнокультурної ідентифікації відбуваються в умовах становлення релігійної (конфесійної і позаконфесійної) свободи, коли митці утверджують вищу Красу через Образ, що втілює в собі свободу Віри в її етнокультурних вимірах.

**ПРОБЛЕМИ СВОБОДИ ВІРОСПОВІДАННЯ ТА ЕТНІЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В
ПОЛЕМІЧНОМУ ТВОРІ МЕЛЕТІЯ СМОТРИЦЬКОГО “ВЕРИФІКАЦІЯ
НЕВИННОСТІ...”**

Коли заходить мова про творчу спадщину Мелетія Смотрицького (1575-1633/4), видатного українського полеміста початку ХУІІ ст., то переважно акцентується увага на такому його творі, як “Тренос...”, що побачив світ у 1610 р. Дійсно, вказаний твір – це видатна пам’ятка української полемічної літератури. “Тренос...” свого часу викликав значний резонанс. Інтерес до нього зберігався й в наступні часи. Він став хрестоматійним твором, який розглядається при вивченні давньої української літератури.

Однак цінність “Треносу...” передусім визначалася його художньо-літературними якостями. М.Смотрицький першу частину вказаного твору подав у вигляді скорбного плачу (голосіння) Матері-Церкви.

Подібний прийом, який полягав у використанні простонародних культурних набутків (фольклору), на той час виглядав не лише оригінально. З його допомогою М.Смотрицький зумів досить тонко зачепити “струни душ” українців та білорусів, викликати в них бурю емоцій. Власне, це значною мірою й зумовило популярність “Треносу...”

Прада, думки, ідеї, погляди, що викладалися в названому творі, важко назвати оригінальними. У цьому сенсі “Тренос...” не складає великої цінності.

Зате ідейною оригінальністю відзначаються твори М.Смотрицького, написані й видані ним у 20-их рр. ХУІІ ст., тоді коли він не лише набув великого життєвого досвіду, а й обіймав високе ієрархічне становище. На жаль, ці твори, на нашу думку, не є достатньо поціновані, й передусім такий твір як “Верифікація невинності...”

Щоб зрозуміти зміст та ідеї “Верифікації невинності...”, варто звернутися до подієвого контексту цього твору. Як відомо, у 1620 р. єрусалиський патріарх Феофан, перебуваючи в Україні під захистом козаків гетьмана Петра Конашевича-Сагайдачного, висвятив ієрархів для православної церкви України та Білорусії. Цей акт в умовах утвердження унії давав змогу зберегти православ’я на вказаних теренах. Серед висвячених Феофаном ієрархів був також М.Смотрицький, який став архиєпископом Полоцьким.

З точки зору законодавства Речі Посполитої, такий акт не був законним, оскільки його здійснили без згоди короля. Тому православним потрібно було з допомогою різних аргументів доводити свою невинність. До речі, назву твору “Верифікація невинності...” можна переказати як “Виправдання невинності”.

Історія появи цього твору така. На початку 1621 р. почалися репресії проти віленських братчиків. Їх звинувачували в тому, що вони визнали незаконно посвяченого М.Смотрицького своїм архиєпископом, ходили на його богослужіння й проповіді, збирали для нього кошти на придбання єпископських шат, врешті – переховували в своєму монастирі. Братчиків арештовували, виключали з цехів, позбавляли посад у магістраті. На пасху 1621 р. чимало шанованих віленських міщан знаходилося в ув’язненні. Ймовірно, представники влади розраховували, що під тиском репресій православні міщани Вільно відмовляться від свого пастиря й проженуть його. Але ці розрахунки не справилися. Віленські міщани трималися стійко.

За таких умов М.Смотрицький, відчуючи свою моральну відповідальність перед віленськими православними міщанами, береться за перо письменника-полеміста. На великодній четвер, буквально за кілька днів після судового прослуховування віленських братчиків, він закінчує написання польською мовою твір “Верифікація невинності...” [Див.: *Кралюк П.М. Духовні пошуки Мелетія Смотрицького. – К.: Український Центр духовної культури, 1997. – С.114*].

Вказаний твір вийшов від імені ченців Віленського Святодухівського монастиря,

* Аспірант Волинського державного педуніверситету ім.Л.Українки.

опікунами якого виступали братчики. Конкретний автор не вказувався. Та багато хто вважав, що “Верифікація невинності...” була написана М.Смотрицьким. Останній проти цього не заперечував і навіть пізніше, уже будучи прихильником унії, підтвердив своє авторство цього твору.

“Верифікація невинності...” була опублікована двічі. Перше видання датоване 5 квітнем 1621 р., друге – 16 червнем того самого року. Правда, ці дати не свідчать, що вказані видання з’явилися саме в ці дні. Скоріше це дати завершення написання зазначених творів. Ймовірно, перше видання з’явилося десь у травні, а друге – в липні.

У той період, коли написані твори не часто доходили до друку, поява двох видань одного трактату протягом року було явищем незвичним. Це, принаймні, свідчило про важливість та актуальність цього твору.

І це дійсно так. Саме “Верифікація невинності...” поклала початок новому витку полеміки, який розгорнувся в 20-х рр. ХУІІ ст. між православними, з одного боку, та католиками й уніатами, з іншого.

Основне завдання твору полягало в тому, щоб виправдати акт Феофанового свячення, показати його політичну і навіть юридичну законність. При цьому автор аж ніяк не міг обійти питання свободи віровизнання, а також етнічні проблеми.

М.Смотрицький використав широкий спектр документів – листи короля Сігізмунда III Вази, коронного канцлера Станіслава Жолкевського, інших впливових осіб, рішення судів, державні акти тощо. М.Грушевський, до речі, дуже високо оцінив документальну частину “Верифікації невинності...” [Грушевський М. *Історія української літератури*. – К.: АТ „Обереги”, 1995. – С.244]. Взагалі варто зазначити, що вказаний твір один із небагатьох творів української полемічної літератури, де фактично не розглядаються богословські питання, а основна увага була зосереджена на питаннях церковно-політичного й соціального характеру.

Автор “Верифікації невинності...” намагався показати, що відступ колишніх православних ієрархів від Константинопольського Патріархату є актом протизаконним, а тому король не повинен надавати уніатам “хліби духовні”, власне єпископські кафедри із відповідними бенефіціями. Навпаки ж, ті єпископи, які визнають своє підпорядкування Константинопольському патріарху, мають право займати відповідні кафедри. Ними й були ієрархи Феофанового свячення.

М.Смотрицький у даному випадку виступає загалом як традиціоналіст, керуючись середньовічними стереотипами. Він вважає, що кожен народ сповідує якусь “свою” релігію. Нав’язування ж йому іншої віри (та ще й з допомогою сили) суперечить природним правам та свободам. “Воістину, - читаємо у “Верифікації невинності...”, - немає під сонцем такого народу, який хочуть бачити наш народ руський відступниками від віри, щоб він у вірі був невільником. Те, в чому чоловік розумний мав би найвільнішим бути, в тому вони нас поневоляють хочуть. Не так віриш, як наказує митрополит-відступник, то ти бунтівник, призвідця неспокою посполитого, ображаєш маєстат його королівської милості, зрадник вітчизни, хоч би ти і найскромнішим, найвірнішим і найчемнішим був. А поклонись ксьонзу Рутському – тоді не зрадник.” [Smotrzykij M. *Verificatia niewinności... - Wilno, 1621. – S.25*].

Як бачимо, М.Смотрицький вважає, що розумний чоловік найвільнішим повинен бути саме в питаннях віри. Однак схоже, що для нього ця свобода не стільки індивідуальна, скільки колективна. Вона стосується всього народу загалом, який має право зберігати ту віру, яку він традиційно сповідує.

Тому не дивно, що полеміст чимало уваги приділяє питанням переслідування православних. При цьому звертає увагу на трагічні події в місті Вільно весною 1621 р. У “Верифікації невинності...” він малює вражаючу сцену плачу покривдженого православного люду: “Плачемо, стиснуті гіркотою від братів-відступників, що відняли від нас чистоту нашу, вивернули серце наше, і ми, наповнені гіркотою, зітхаємо й нема кому нас потішити... Часті наші зітхання, а серце наше в жалобі, бо запалилися відступники наші як вогонь, що палає і пожирає” [Ibid. – S. 49].

Правда, в даному випадку полеміст робить акцент не на правових питаннях, а на питаннях етичних і політичних. Зокрема, дає зрозуміти, що переслідування

православних можуть стати прологом для великих кривавих конфліктів. Тут М.Смотрицький не був оригінальним. Ще свого часу проправославний полеміст Христофор Філалет у своєму “Апокрисісі...” намагався переконати читачів, що введення унії може призвести до громадянської війни на руських (власне українських та білоруських) землях.

Водночас М.Смотрицький акцентує увагу на моральній стороні цього питання. Він дає зрозуміти, що люди, які відступилися від віри, є людьми аморальними. Для них не є цінностями совість, честь, батьківщина.

Водночас ті люди, які твердо тримаються віри предків, є патріотами своєї землі й будуть до кінця захищати свій рідний край. Автор “Верифікації невинності...” називає імена шанованих віленських православних міщан, що зазнали репресій. При цьому дає зрозуміти, що це не робить честі віленським урядовцям. “О біда тому місту, - пише М.Смотрицький, - де так живуть люди, що добрі від злих, а злі від добрих не відрізняються. Біда місту, де спокійних не люблять, але люблять бунтівників...” [Ibid. – S. 52].

Не дивно, що у цьому контексті засуджувалася діяльність уніатів. Вони ніби занепастили церкву, поробили з православних храмів костели, корчми і навіть мусульманські мечеті. М.Смотрицький вважав унію причиною деградації православного духовенства, занепаду “слов”янської” й “руської” мов. При цьому він засуджує уніатів не лише як релігійних зрадників, а і як зрадників свого народу. Вони, хоча й іменують себе русинами, але, прийнявши унію, стали запеклими ворогами православних русинів, роблять, щоб “у Русі не було Русі” /8/.

У даному випадку важливо вказати, що, власне, М.Смотрицький розумів під етнонімом “Русь”. Для нього це були сучасні українські, білоруські й навіть частково литовські землі, на яких у той час здебільшого проживало православне населення і які входили до складу Речі Посполитої. Саме на ці землі поширювала свою духовну владу Київська православна митрополія.

У той час в культурно-етнічному плані не було якихось помітних відмінностей між землями, які традиційно йменувалися руськими. Тут домінувала одна церква, на елітарному рівні функціонувала одна літературна “руська” мова, приблизно однаковою була лектура освічених людей. Тому не дивно, що діячі тогочасної “руської” культури без якихось проблем могли працювати і на українських, і на білоруських землях.

Зокрема, до таких діячів належав М.Смотрицький. Як відомо, він виріс і сформувався в Україні. Однак у молоді роки опинився на білоруських землях. А останні роки свого життя знову провів в Україні, де й був похований. При цьому для нього не мало принципового значення, де жити й працювати – в Україні чи Білорусі.

Для М.Смотрицького, як і для багатьох його сучасників, “руська” етнічна ідентифікація ототожнювалася з православною конфесійною ідентифікацією. Русин на теренах України й Білорусії обов’язково мусив бути православним, так як і православний мусив тут бути русином.

Проте бурхливі події кінця ХУІ – початку ХУІІІ ст. змусили по-новому глянути на правомірність ототожнення конфесійної та етнічної ідентифікації. До таких подій передусім варто віднести поширення серед шляхти Речі Посполитої різноманітних течій протестантизму, експансію на українські й білоруські землі католицизму. В результаті цього частина православних українських та білоруських шляхтичів покинули своє віровизнання. Однак це ще не означало, що вони перестали вважати себе русинами. Можна навести числені приклади того, що чимало протестантів та католиків, які проживали в Україні чи Білорусії, ідентифікували себе русинами. Показовою в цьому плані може бути фігура київського католицького єпископа Юзефа Верещинського, який цілком свідомо й відкрито декларував свій руський патріотизм. П.Кралюк навіть вважає, що серед католиків та протестантів у той час в Україні існувала своя специфічна українська національна свідомість, яка, щоправда, відрізнялася від національної свідомості православних.

Ще більше непорозумінь щодо етнічно-конфесійної ідентифікації внесла Берестейська церковна унія 1596 р. Вона призвела до того, що серед вірних “грецького

обряду”, який загалом домінував на “Русі”, з’явилися уніати й православні традиціоналісти. При чому і одні, й другі були руськими.

Така непроста ситуація вимагала пояснень й теоретичного осмислення. Це спробував зробити М.Смотрицький у другому виданні “Верифікації невиності...”

Вказане видання було присвячене чотирьом високопоставленим панам-уніатам – Яну Скумину-Тишкевичу, писарю Великого князівства Литовського; Адаму Хрептовичу, старості Брацлавському; Миколі Тризні, підкормію Слонимському; і Юрію (Єжи) Мелешку, хоронжому Слонимському. У передмові, звертаючись до цих панів, М.Смотрицький говорить, що і православні, й уніати – “брати, яких одна вітчизна, одна і та ж руська кров і церква одна породила” [*Ibid.* – S.1].

Етнічну єдність М.Смотрицький починає осмислювати не в контексті конфесійної приналежності, а як єдність на основі “крові”, власне спільності походження. “...не вироджується зі своєї крові той, хто міняє віру, - читаємо у “Верифікації невиності...”. – Хто з руського народу римську віру приймає, не стає ж одразу іспанцем чи італійцем, а по старому залишається шляхетним русином. Отже, не віра русина русином, поляка поляком, литвина литвином робить, а уродження й кров руська, польська, литовська” [*Ibid.* – S.60].

Можливо, ми до кінця не усвідомлюємо оригінальності такого осмислення у той час. М.Смотрицький вважав, що в межах одного етносу (нації) можуть існувати представники різних віровизнань. І такий стан загалом є прийнятним, хоча, можливо, й не дуже бажаним. Відповідно тут виникало питання, що представникам цих різних віросповідань необхідно забезпечити свободу совісті. Хай до такого висновку в чітко вираженій формі й не прийшов М.Смотрицький, але до цього його штовхала як логіка міркувань, так і логіка життя.

Показово, що в кінці свого життя М.Смотрицький намагався знайти порозуміння між уніатами й православними в межах “руського” суспільства. На жаль, його ідеї, як і його діяльність, далеко не завжди сприймалися адекватно. Він був відкинутий православними. Фактично помер ізгоєм, ставши прихильником унії. Руське суспільство виявилось не готовим сприйняти ідею мирного співжиття представників різних конфесій.

Н.Недзельська* (Херсон, Україна) ЖІНОЧЕ НАЧАЛО В СУСПІЛЬНИХ І РЕЛІГІЙНИХ ПРОЦЕСАХ В ІСТОРІЇ УКРАЇНИ

Історія України позначена особливим впливом жіночого начала на процеси релігійного, духовного, суспільного життя, що не спостерігається ні в західних, ні у східних сусідів. Причину такого стану речей можна пояснити тим, що нація формувалась на базі декількох чинників:

- першу групу факторів, що вплинули на роль жінки, складають до- індоєвропейські, індоєвропейські, праслов’янські, балканські, іранські та алтайські чинники;
- другу групу складають античні (грецькі та римські), германські, візантійські, західноєвропейські впливи;
- третю - географічний чинник (природа, клімат, міграційні рухи та ін.);
- четверту - економічні умови становлення та існування народу.

Що стосується першого чинника, то виразніше всього це можна прослідкувати через фольклор та міфологічні уявлення давніх слов’ян, в яких підкреслюється жіноча основа українських етнокультурних символів. Навіть Україна найчастіше виступає під цим символом: “Україна-мати”, “Ненька-Україна”, що виражає характер патріотизму як відданості дітей матері. Однак, в жіночій міфологічній символіці слов’ян є свої особливості. М.Костомаров робить особливий акцент на поклонінні слов’ян воді як

* Доцент Херсонського педуніверситету.

первісній матерії жіночої істоти. Свідченням тому є велике значення русалок в слов'янській міфології, яка завжди зберігала не тільки пам'ять про них, але й віру в їх існування. Купання вважається істотною частиною багатьох забобонних обрядів та народних свят. Важлива роль води також як улюбленого предмету поезії. Серед особливостей слов'янської міфології переважає поклоніння стихіям, взагалі явищем природи. Звідси, оживлення і символізація рослинної природи. У зв'язку з цим згадаємо про традиційне співвідношення жінки з природою.

Ще однією особливістю є те, що в піснях російського і українського народів Сонцю частіше приписується жіноча природа на протигагу Місяцю якому, переважно приписується чоловіча. В такий спосіб, жіноче начало нетрадиційно ототожнюється з вогнем і світлом. Про те ж говорить і символічна паралель – ототожнення жінки-дівчини з калиною.

І все ж причину особливого стану жінки в родині і своєрідність її рис слід шукати, головним чином, не в своєрідності давніх слов'янських вірувань, а в стійкості останніх. Іншими словами, мова може йти не про наявність особливих уявлень в язичницьких віруваннях українців, а у зберіганні архаїчних поглядів (в тому числі і матріархальних) в подальшій культурній історії українського народу і їх вплив на суспільні процеси.

Дійсно, прояви матріархальних уявлень зустрічаємо в національному фольклорі. За спостереженням О. Потебні, деякі веснянки нагадують казкову ворожнечу чоловіків і жінок, вказують на прагнення до рівності в українській родині. М. Грушевський зазначав, що доволі популярною є тема: сильний, богатир або велетень, якого обманює і погубляє жінка, а досить поширеним типом - невдячна і невірна жінка, що в двобої стає на сторону ворога. В українському фольклорі домінує жіноче начало над чоловічим (жінка б'є чоловіка – типовий сюжет української пісні). Жінки вольові, агресивні, звикли керувати. Це закріплюється в їх дітях, переноситься від матері до доньки як майбутньої дружини і матері своїх дітей.

З прийняттям християнства, крім офіційної релігії, на Україні збереглися уявлення про світ, що несли відбиток глибокої давнини і включали елементи анімістичного світогляду як залишки первісних вірувань і забобонів. Зберігались вони, на думку Д. Антоновича, аж до XVIII - XIX століть [*Українська культура: лекції за ред. Д. Антоновича. - К., 1993 - С.189-197*].

Другий чинник тісно пов'язаний з прийняттям християнства. Визнаючи, що жінка - істота суперечлива, одночасно це і Єва і Марія. Мати Божа в українському християнстві ніколи не розглядається тільки як Єва, а Марія - лише як виняток, або як така, чий риси лише частково властиві окремим святим жінкам. В зв'язку з тим, що християнство на державному рівні вперше прийшло в Україну через жінку, княгиню Ольгу, то і серед святих тут вона була першою, до жінки в українців більш позитивне ставлення. Княгиня Ольга була першою княгинею-християнкою. Саме через неї відбувалось прилучення Русі до християнства. Як передвісниця християнства вона першою увійшла в царство небесне. Це підкреслюється в "Повісті врем'яних літ". Більш поширений в українців культ Богоматері, ніж культ сина – Ісуса Христа.

Третій чинник пов'язаний з межовим розташуванням України, з лагідним кліматом та родючими землями і водночас з необхідністю оборонятись від постійних набігів сусідів. Це сформувало два типи ментальності – козацький та землеробський, що завжди співіснували в нації. З одного боку мирна землеробська культура: незмінність, стабільність, непорушність, циклічність, символом якої є садок вишневий коло хати, а з іншого - козацький тип ментальності, що формувався на протилежних позиціях, де пріоритет надається чоловікові, сильній, мужній людині, лицаря, панівна ідея-напад, мандри, символ - дорога, на відміну від прив'язаності до рідної оселі. Зіткнення двох типів культури, двох типів ментальності та двох релігій породило між ними протиріччя, що виявляється в опозиції: мир – війна, дорога – оселя, жінка – чоловік, стабільність – мобільність, сформувавши такі типові риси національного характеру як високе почуття трагічного та співпереживання людським стражданням. Двоїстість менталітету позначилась і на жінці.

Четвертий чинник пов'язаний з економічним життям суспільства, в якому із-за частих набігів ворогів, війн, господарством часто керували жінки. Тут, в місцевості повній небезпеки, жінці часто доводилось ставати на захист дому, честі, майна. Чоловіки більшу частину життя перебували у походах, жінка залишалася охоронницею майна, господарства, сім'ї. Господарка дому була сильною фігурою. Жінка мала певну владу над молодшим чоловічим населенням дому. Жіночий авторитет забезпечувався владою над священним вогнищем та їжею, впливом на дітей, майстерністю у виготовленні одягу та ін. Відтак, жінки мали доволі велику свободу самовиявлення вдома. В спеціальних дослідженнях минулого відбилась та точка зору, що поряд з Січчю - форпостом національної державності і самобутності, не меншу, а нерідко й більшу роль у формуванні українського характеру відігравало жіноцтво. Патріархальна Запорізька республіка існувала в нерозривних зв'язках волостю, де без внутрішнього гніту, неспотвореною розвивалася жіноча складова національної культури.

Жінка вільно з'являлась на людях, в світському товаристві, мала право вести переговори на рівні з чоловіками, з іноземними державами, бути посланцем і приймати послів. Посягання на її честь та гідність суворо каралось, а суму штрафу, наприклад, одержувала вона сама, а не її чоловік, як було це в інших країнах. Жінкам була доступна писемність, в часи Київської Русі з'являються перші навчальні заклади для дівчаток, де вчилися не тільки писати й читати, але й іноземним мовам, вишиванню, гаптування, веденню домашнього господарства.

Права жінок дозволили їм відігравати величезну роль в суспільстві. Жінки правили разом з чоловіками, до їх голосу прислухалися, з ними радились, вони підписували документи, брали участь у правових фінансових реформах. Часто жінки і самі були зачинателями цих реформ. Після смерті чоловіків вони приймали всі їхні права та обов'язки, виступали як опікуни і регенти. Грамотні, освічені, вони вільно почували себе на політичній арені, а у конфліктних ситуацій могли постояти за себе, аж до звернення до Папи Римського чи виступу на Церковному Соборі. Не раз жінки виконували дипломатичні місії: вели переговори з іноземними правителями, самі посилали послів чи були в ролі послів. Вони брали участь в різних угрупованнях, заколотах на арені внутрішньо політичної боротьби з метою привести на престол своїх родичів або ставлеників, односторонців, добивались подеколи при цьому правління для себе або своїх дітей. Масштаби їх діяльності простягались далеко за межі границь власних вотчин. Вони були не тільки хранительками традицій, але й новаторками в релігійному, культурному житті. Так, княгиня Ольга була першою правителькою-християнкою. Жінки були засновницями монастирів як центрів культури, шкіл, шпиталів, збирали домашні бібліотеки, перекладали повчальну, філософську літературу, писали літературні та наукові твори. Україна довгий час не мала власної державності, але зберегла власну ідентичність. Значну роль відіграла в цьому саме українська жінка.

Аналізуючи структуру родинного життя, Б.Цимбалістий вказує на належність всієї ефективної влади матері, яка до того ж повністю бере на себе виховання дітей. На думку дослідника, становище в родині жінки, зокрема жінки-матері, є важливим з точки зору формування національної психіки. Вже на рівні звичайних спостережень можна зазначити, що українська жінка активніша, ніж інші, у громадському житті часом вражає своєю мужністю порівняно з чоловіками. Саме до жінки-матері звернена глибока любов і навіть пієтизм її дітей [Цимбалістий Б. *Родина і душа народу // Українська душа.* - К. , 1992.- С.66]. Українській сім'ї більш властивий матриархат. В Західній Європі вихованням займались однаково обоє батьків. В Україні норми поведінки, характер моралі, ідеал людини, настанова до життя є підпорядкованими нормами в ієрархії цінностей – типовими для жінки.

Переважаючі жіночі начала впливали на народний характер, якому властиві, як позитивні, так і негативні моменти. На думку М.Грушевського, українцям притаманні почуття полемічної гордості, славолюбія, усвідомлення власної гідності. На основі досліджень народної творчості Д.Чижевський виділяє такі національні риси як емоційність, сентиментальність, чутливість, ліризм, гумор, вважаючи це виявом "артистичної вдачі", а також індивідуалізм, прагнення до свободи та інше. Це, з одного

боку, вказує на прагнення українців до активної творчості, неспокою, рухливості, до переймання нового, а з другого – на потяг до руйнування власних і чужих життєвих форм.

Релігійна свобода в суспільстві пов'язана значною мірою з роллю жінки. Княгиня Ольга, прийнявши хрещення, не нав'язувала його ані власним дітям, ані всьому суспільству. Велике значення жінки було і в релігійному житті України після монгольської навали. Жінки нерідко були провідниками нових вірувань. Одні міняли по декілька раз віру в пошуках істини, як наприклад, волинська княгиня Ганна Корецька, або жінки з родів Чаплич - Шпановських, Войнаровських, Сенют, Несмировичів та інших. Вони створювали на своїх землях навчальні заклади, будували монастирі, церкви, костьоли, захищаючи цим православ'я від католицизму і протестантизму, розвивали школи, лікарні, монастирі. Вони самі ставали черницями, підтримуючи своїм авторитетом й іменем монастирі. Жінки активно займались благодійною діяльністю. Олена Горностаєва, уроджена княгиня Чорторийська, була, наприклад, фундаторкою Пересопницького монастиря, склала для нього статут, влаштувала шпиталь для вбогих і недужих та школу для науки дітей. Засновницями монастирів були також: Почаївського - Ганна Гойська, Загасцького - Раїна Ярмолинська. Знамените Пересопницьке євангеліє фінансоване теж жінкою - княжною Заславською, Княжна Софія Михайлівна Чорторийська, дружина Вацлава Боговитина, заснувала в місті Рахманів типографію, де в її перекладі в 1619 р. було надруковане "Учительське Євангеліє" Кирила Транквіліона. Відоме в історії Києво-братського училища та монастиря ім'я Гальшки Гулевич, що подарувала землю, на якій була закладена школа - перший вищий навчальний заклад України - Києво-Могилянська Академія. В Києві, на землі, подарованій Гальшкою Гулевичівною засновано було також братство милосердя, котре, як видно з королівського привілею 1629 р., мало церкву, шпиталь для вбогих людей як світських, так і духовних.

Жінки було провідницями нових ідей і одночасно хранительками традицій в усі часи історії України. Толерантне ставлення до різних вірувань закладається матір'ю в дитинстві. То ж не дивно, що нашому народу притаманна не формальна, зовнішня релігійність, а прагнення до свободи, самовизначення, вибору у всіх сферах, в тому числі і в релігії.

Розділ IV

ЗАКОНОДАВЧЕ ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ СВОБОДИ СОВІСТІ В УКРАЇНІ

В.Бондаренко* (Київ, Україна)

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ЗАКОНОДАВЧОГО ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ СВОБОДИ СОВІСТІ

Минуло понад десять років з часу прийняття Верховною Радою України Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації". Враховуючи той факт, що прийнятий у 1991 році Закон уже врахував зміни, які фактично відбувалися в релігійному середовищі України починаючи з 1988 року, слід було б вважати, що трансформації у сфері релігійного життя в період з кінця 80-х років і до сьогодні можуть оцінюватися як єдиний процес, що відбувався, значною мірою, саме завдяки дії цього Закону.

Відтак фактично дією чинного Закону забезпечено не лише колосальні кількісні темпи росту релігійної мережі (більш як у 3,5 рази), але і її нові якісні характеристики – утворення систем релігійних ЗМІ та духовних навчальних закладів, розвиток релігійного середовища за власними законами, відвоювання Церквою суспільної ніші, яку може займати лише вона і багато чого іншого.

Здавалося б у цій ситуації, коли релігійне середовище розвивається динамічно, а позиції Церкви у суспільстві змінюються, вести мову про удосконалення базового закону, що саме і забезпечує ці позитивні зміни, зовсім недоречно.

Однак для цього існує ряд об'єктивних і суб'єктивних причин. До того ж, слід згадати, що зміни до Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації" і до цього вже вносилися. Україна також ставала об'єктом претензій з боку Парламентської Асамблеї Ради Європи щодо ряду позицій чинного закону. Насамкінець стає очевидним, що життя йде вперед і в деяких аспектах діяльності релігійних організацій настає ситуація, коли між реаліями цього життя і нормою закону виникають протиріччя, що потребують розв'язання.

Саме питання щодо актуальності зусиль, спрямованих на удосконалення Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації", викликає в українському суспільстві палкі дискусії. З цього приводу на сторінках періодики та в ефірі з допомогою електронних ЗМІ висловлювалися сотні наших співгромадян, які мають різні уявлення про дискусійний предмет. Однак уже близько чотирьох років Всеукраїнська рада церков і релігійних організацій, що об'єднує у своєму складі абсолютну більшість помітних у релігійному житті країни величин, підтверджує актуальність таких змін. Здається однієї цієї констатації достатньо для того, аби ствердно відповісти на питання щодо доцільності чи недоцільності удосконалення Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації".

Це справді так, тому що давня і новітня історія переконує нас у тому, що поступальний розвиток суспільства у всіх без винятку областях значною мірою визначається відповідністю нормативних регуляторів життєдіяльності того чи іншого суб'єкта правовідносин потребам його розвитку. Самі ці потреби визначаються складним комплексом причинно-наслідкових зв'язків, які узгоджують розвиток даного суб'єкта з іншими суб'єктами суспільного життя.

Ігнорування сутнісних змін, що відбуваються у тій чи іншій сфері життя людської спільноти і, відповідно, затримка з корекцією правового регулювання нових явищ здатне суттєво загальмувати розвиток суспільства у цій царині, однак не може його зупинити. Намагання зупинити його розвиток, як правило, закінчується крахом системи правничих регуляторів, що не враховують викликів часу, та насильницьким, революційним розв'язанням протиріч, які накопичилися тут. Еволюційний розвиток передбачає достатньо жорстку кореляцію регулятивних механізмів зі змінами у різних галузях життя. Відтак бачимо, що законотворчість є безперервним процесом, який визначається самою природою

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

суспільного життя.

Усталеність того чи іншого законодавчого акту, його здатність регулювати життєдіяльність соціуму впродовж тривалого часу визначається багатьма чинниками. Це і здатність законодавця вірно передбачити основні тенденції розвитку об'єкта правового регулювання, і стабільність цього об'єкта та суспільних явищ, які взаємодіють з ним і т.ін. Швидкі зміни характерні для транзитних суспільств, диктують і більш активне законодавче врегулювання проблем, що виникають.

Це над усе стосується тих сфер життєдіяльності суспільства, функціонування яких не було достатньою мірою врегульоване законом, або які вони з тих чи інших причин розвиваються обвалью. Сказане повною мірою відноситься до релігійного життя і державно-церковних відносин в Україні. Звичайно, за радянських часів існували законодавчі акти, що були покликані регулювати стосунки у цій сфері суспільного життя, але вони завдяки вкоріненню практики подвійних стандартів не виконувалися, а регуляція взаємин держави з церквою та розв'язання проблем задоволення релігійних потреб віруючих здійснювалися, виходячи з ідеологічних настанов тоталітарного режиму. До того ж, всебічне стримування розвитку релігійно-церковного комплексу призвело до глибинних деформацій у церковному житті, практично наперед визначивши вибуховий характер розвитку релігійного середовища у разі зламу репресивної машини, що впродовж кількох десятиліть пригнічувала і нищила все, що було пов'язане з релігією та Церквою.

Однак, перші хвилі цього, багато в чому некерованого процесу, до часу прийняття Закону уже почали вщухати і законодавець зосередився на максимальному забезпеченні умов для відродження релігійно-духовного життя в Україні. Саме на досягнення цього результату були спрямовані основні блоки Закону, паралельно з яким діяли відомі акти Президента України, що забезпечили реституцію колишніх культових приміщень, які використовувалися не за призначенням.

Відтак сьогодні з певністю можна сказати, що Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації" належить ключова роль у відродженні і розвитку релігійного життя в країні. Одночасно слід відзначити неухильне виконання норм Закону виконавчою владою усіх рівнів та ініціативні дії Президента України по розвитку позитивних тенденцій, що виявлялися у релігійному середовищі. Згадані ініціативи стосувалися активізації процесу реституції церковної власності, розробки окремого графіка повернення релігійним організаціям колишніх культових приміщень, повернення яких було пов'язане з юридичними, фінансовими чи іншими складнощами; заборони на приватизацію колишнього культового майна; сприяння залученню морального потенціалу Церкви у виховному процесі і т.ін. Подібні ініціативи проявлялися і з боку Уряду України та на регіональному рівні. Ті чи інші не врегульовані законом питання, піднімалися неодноразово і в стінах Верховної Ради України та депутатами місцевих Рад, не кажучи вже про представників різних Церков та релігійних організацій.

Усе це свідчить про те, що суттєвий за своїм обсягом сегмент проблем, розв'язання яких не передбачене чинним Законом, не просто існує, але і має стійку тенденцію до зростання. Це слугує основною причиною того, що значний масив актуальних для Церкви питань вирішується, умовно кажучи "в ручному режимі", що з необхідністю тягне за собою вияви суб'єктивізму, особливо на регіональному рівні.

Ряд серйозних проблем, що турбують релігійне середовище, взагалі не мають сьогодні розв'язання, хоча їхня актуальність лише зростає. При цьому значна частина таких проблем накопичується завдяки суттєвому розриву, що утворюється між Законом "Про свободу совісті та релігійні організації" і іншими базовими законами, що регулюють суміжні сфери життя. Це, в першу чергу, стосується Законів "Про освіту" та "Про благодійну діяльність", а також деяких законів, що врегульовують права власності. Поза сумнівом, що ґрунтовна робота, пов'язана із вдосконаленням Закону "Про свободу совісті та релігійні організації", загострила б увагу законодавця щодо згаданих невідповідностей і активізувала б пошуки виходу із правових тупиків, що з часом не можуть не утворюватися.

Уся ця робота повинна бути пророблена заради кінцевого результату – якомога повнішого задоволення права людини на вільне сповідання релігійних цінностей. При цьому слід особливо підкреслити принципову відмінність нашого базового закону від інших

законодавчих актів, а відтак і визначальну особливість роботи над його подальшим удосконаленням. Закон "Про свободу совісті та релігійні організації" будується на базі різних галузей світської правової науки, з урахуванням особливостей канонічного права і внутрішніх настанов релігійних організацій. При цьому держава зобов'язується поважати традиції і внутрішні настанови релігійних організацій, якщо вони не суперечать чинному законодавству.

Звідси бере свій початок послідовна позиція Держкомрелігій щодо безпосереднього залучення релігійних організацій до процесу вдосконалення Закону. В рамках співпраці з Всеукраїнською радою церков і релігійних організацій була створена робоча група, що здійснила чималу роботу у напрямку покращення Закону. І попри те, що ця спільна робота покищо не увінчалася кінцевим результатом, вона все одно є корисною, бо розриває традицію тоталітаризму, що полягала у безцеремонному нав'язуванні Церкві самовбивчих для неї юридичних схем.

Разом з релігійними організаціями ми пройшли чималий шлях і з цих причин маємо право на деякі констатації та узагальнення. Окремим з них буде приділено більше уваги, а деякі будуть згадані лише побіжно. Однак ми переконані, що усі проблеми, які будуть перелічені нижче, є надзвичайно важливими для Церкви, суспільства і держави, оскільки їх законодавче врегулювання забезпечить наш спільний динамічний поступ, зміцнюватиме засади демократії та наблизатиме нас до побудови громадянського суспільства.

Перелік основних проблем, що змушують говорити про необхідність удосконалення Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації", фахівцям і зацікавленим сторонам добре відомий. Ми лише нагадаємо їх. Це проблема надання чи ненадання Церкви, як суспільному інституту, права юридичної особи; питання пов'язані із запровадженням раніше механізмом почерговості богослужінь та почерговість богослужінь як така; шляхи розширення реституції церковної власності; питання контролю за дотриманням Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації"; проблеми розвитку релігійної освіти, зближення світської і духовної освіти та створення механізмів використання морального потенціалу Церкви у роботі з дітьми, молоддю та юнацтвом. Природно, що вдосконалення потребують і чимало інших статей Закону. Однак ця робота пов'язана, як правило, або з деталізацією окремих положень чинного Закону, або з приведенням їх у відповідність із Конституцією України та іншими законами, які були прийняті в наступний період.

Що ж стосується перелічених вище проблем, то їх слід було б розділити на дві групи. До першої групи питань віднести ті, розв'язання яких уже гальмує розвиток релігійного середовища та державно-церковних стосунків, а до другої – що базуються на реальних суспільних настроях та симптоматичних змінах в оцінці тих чи інших явищ, що повсякчас наростають. І хоча поділ цей досить умовний, його все ж слід провести аби, принаймні, відокремити бажане від дійсного.

Дискусія щодо надання Церкві права юридичної особи поза всяким сумнівом відноситься до першої групи проблем. Її сутність полягає в тому, що чинний Закон несе в собі одну із засадничих норм, яка виписана в часи рафінованого тоталітаризму і навіть не видозмінена тут законодавцем. Адже справді сьогодні, точно кажучи, ми не маємо підстави говорити про "державно-церковні стосунки", оскільки реально цю пару суб'єктів правовідносин, відповідно до чинного Закону, складають зовсім неспівмірні величини – держава, з одного боку, і релігійна громада чи інша релігійна організація, але не Церква як суспільний інститут, - з другого.

Така невідповідність не є однаково незручною для усіх релігійних організацій в Україні, однак для абсолютної більшості з них, вона створює більш або менш відчутний дискомфорт, оскільки йдеться, перш за все, про церкви з т.з. ієрархічною структурою – православні, греко-католицьку, римо-католицьку та ін.

Природно, що за таких умов ситуацію варто було б негайно виправити, однак на практиці частина релігійних організацій і, перш за все УПЦ Київського Патріархату радикально заперечують подібні зміни до Закону. При всьому розумінні внутрішніх чинників, що диктують, скажімо, таку позицію УПЦ-КП, вона є абсолютно неприйнятною для інших зацікавлених церков. В процесі роботи над новою редакцією Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації" в рамках згаданої робочої групи

Держкомрелігій та Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій, нам так і не вдалося досягти консенсусу в цьому питанні. Саме у зв'язку з цим Комітет пропонував своєрідний варіант перехідної формули, де право юридичної особи лишалося за всіма видами релігійних організацій й водночас повинно було надаватися Церкві як суспільній інституції. Однак і такий варіант не було схвалено Радою.

Враховуючи усі викладені обставини, з нашої точки зору, в даному випадку слід було б йти за світовим досвідом і якнайшвидше вирішувати питання щодо надання Церкві права юридичної особи, щоб не стримувати останню у вибудовуванні прогресивнішої моделі співіснування та співпраці з державою.

Палкі дискусії викликали і положення про почерговість богослужінь. З точки зору здорового глузду запроваджена свого часу норма щодо використання одного молитовного приміщення двома або кількома релігійними громадами, зокрема за умови, що по всій країні і нині існує дефіцит культових споруд, видавалася чи не єдиним і досить непоганим виходом із ситуації, яка склалася. Однак тут законодавець став жертвою нерозбірливого використання досвіду інших країн, де ця норма обумовлена, більшою мірою, меркантильними міркуваннями щодо утримування споруди та базується на вкоріненій релігійній лояльності населення цих країн.

В умовах України, коли сьогоднішня її конфесійна карта поставала в запеклій міжконфесійній боротьбі і питання володіння храмом складало у кожному населеному пункті основу протистояння між віруючими, важко чекати від збуреної маси людей виважених рішень чи лояльного ставлення одне до одного.

Не допомогла справі і відома поправка до Закону, яка давала право місцевій владі на свій розсуд запроваджувати почергові богослужіння навіть тоді, коли цього не хотіла та чи інша із сторін, що сперечалися за храм. В наших умовах, особливо беручи до уваги відсутність контролю за діями місцевої влади з боку центрального органу у справах релігій та частоті заангажованості місцевої влади у цих питаннях, годі було чекати безстороннього, по-справжньому державного, суто правового вирішення цих проблем.

Саме тому більшість релігійних організацій і в першу чергу, Українська православна церква наполягали на повній відміні почерговості. Держкомрелігій, у свою чергу, пропонував вилучити із створеного і, до речі, діючого механізму запровадження почерговості, владний чинник, з тим, щоб питання у разі необхідності вирішувалися виключно на добровільній і взаємоприйнятній основі. Справді, якщо люди вже домовилися і по черзі моляться в одному храмі, а чи ж добровільно домовляться у майбутньому і будуть молитися, то хто має підстави позбавити їх юридичної формули, яка б дозволяла це робити? До того ж, слід мати на увазі, що практика почергових богослужінь є досить широкою. Вона не обмежується, а можливо навіть і не визначається межами ієрархічних церков. Особливо багато таких випадків спостерігається у пізньопротестантському середовищі. Щоправда, там ці питання вирішуються швидше по совісті, а не лише під тиском норм закону, і дуже важливо, що у абсолютній більшості випадків це робиться без сварок та суперечок.

Тому, як нам видається, в даному випадку повинно було б йтися не про почерговість богослужінь як таку, а про вдосконалення конкретного механізму, що забезпечує цю почерговість.

Наступне питання – розширення реституції церковної власності, безумовно, як і попередні питання, відноситься до першої групи. Природно, що тут усі релігійні організації єдині, їхні позиції співпадають майже повністю, як ні в жодному іншому питанні. Виходячи з цього, а також керуючись духом відомої Заяви Президента України Л.Д.Кучми щодо морально-політичної реабілітації Церкви, як суспільної інституції, яка постраждала від тоталітаризму, Держкомрелігій всіляко підтримав прагнення релігійних організацій відновити історичну справедливість і повернути належне їм майно, що знаходиться сьогодні у інших користувачів. Саме тому Комітетом при з'ясуванні обсягу реституції було запропоновано розширити поняття “колишні культові приміщення, що використовувалися не за призначенням” до “колишнього церковного майна”, що включало б у себе, в першу чергу, церковне начиння, ікони, духовну літературу і т.ін., які належали Церкві, а сьогодні знаходяться поза її власністю.

Пропонуючи це, ми були свідомі ступеню складності такої постановки питання.

Виписана таким чином норма закону, в разі якби вона знайшла підтримку Верховної Ради України, потребувала б ґрунтовних коментарів або навіть спеціального підзаконного акту, який би чітко регламентував усі питання, що неодмінно виникли б.

Вони були б у першу чергу пов'язані з небажанням нинішніх власників розлучатися з матеріальними цінностями, що вже тривалий час знаходяться у них, або з раціональним їх розподілом між Церквою і нинішніми користувачами. З необхідністю виникло б немало питань щодо справедливого визначення господаря унікальних цінностей. Їм слід було б забезпечити або відповідні умови зберігання в Церкві, або залишити у власності нинішніх господарів. Варіативність розв'язання питань у даному аспекті зазначеної проблеми була б такою широкою, що практично не піддавалась би систематизації. Очевидно цю роботу слід було б доручити, скажімо, спеціально створеній міжвідомчій комісії, що працювала б разом з представниками відповідних релігійних організацій.

Суттєві складнощі неодмінно виявилися б і при розгляді питань щодо повернення Церкві її колишніх землеволодінь, виробничих потужностей і т.ін. І справа тут полягає не лише в тому, що нинішні користувачі цих багатств отримали їх легітимно від попередніх користувачів, що створює собою непереборимі юридичні складнощі, але і в тому, що перелічені цінності не мають прямого стосунку до сутнісного призначення Церкви. А за умов, коли жодна інша інституція, крім Церкви, в Україні не бере участі у реституції колишньої власності, такі претензії релігійних організацій можуть бути негативно оцінені суспільством і, відповідно, унеможливлені владою.

Високу зацікавленість багатьох в означений період викликала і проблема контролю за дотриманням законодавства про релігію та церкву. З першого погляду вона видається лише дотичною до релігійного життя. Насправді ж це одне з основних питань забезпечення життєдіяльності релігійних організацій.

У концептуальному плані наявні точки зору зводилися до різного розподілу компетенції у справі забезпечення контролю за дотриманням законодавства між Держкомрелігій та місцевими органами влади. Комітет вважав, що основний обсяг контрольних функцій мав би належати саме йому, а не місцевим органам влади, як це є нині. Протилежні точки зору варіювалися від збереження сучасного стану речей і аж до ліквідації Комітету та передачі його функцій іншим центральним органам влади, зокрема, Мін'юсту.

Вважаючи останню позицію цілковито спекулятивною, ми в даному випадку лише зауважимо, що, з нашої точки зору, сьогодення релігійна ситуація вимагає наявності в структурі центральних органів виконавчої влади такої одиниці, яка була б здатна до послідовної реалізації державної політики держави в галузі церковного життя. Абсолютна більшість держав, і не лише тих, які утворилися на пострадянському просторі, у тій чи іншій формі зберігають подібні структури. Їхня інституціональна визначеність продиктована реальною релігійною ситуацією та характером державно-церковних стосунків у тій чи іншій країні. Крім цього, наявність єдиного органу у структурі владних інститутів, з яким Церкві доводиться вирішувати більшість питань, що лежать у сфері її зовнішніх стосунків, створює для неї максимальні зручності, а саме цей орган, як свідчить практика багатьох країн, стає солідарною щодо Церкви потугою у справі розв'язання її проблем.

Що ж до розподілу контрольних повноважень між центральним та місцевими органами влади, то Комітет керувався міркуванням забезпечення однотипності застосування Закону на усій території країни, неприпустимості установа блокового зв'язку між домінуючою в регіоні релігійною організацією та місцевою правлячою елітою і необхідністю забезпечення підконтрольності дій органів влади нижчих рівнів центральним органам.

Однотипність застосування Закону на усій території країни є важливою умовою його ефективної дії. Ця принципова позиція набуває особливого значення в державах з унітарним устроєм, де регіоналізація єдиної території у сенсі застосування законів є початком тенденції до руйнування унітарності. Природно, що контроль за застосуванням Закону, в даному випадку, повинен би покладатися на відповідний центральний орган виконавчої влади.

Доведеним фактом є також існування особливих взаємин між правлячими

регіональними елітами та домінуючими в даному регіоні релігійними організаціями. З першого погляду такий зв'язок виглядає доволі природно. Однак він є абсолютно неприпустимим з точки зору забезпечення рівних прав релігійних організацій. А оскільки Україна є такою країною, в якій є регіони, де навіть визначальні величини релігійного життя почуваються типовими віросповідними меншинами, то подолання такого блокування між чинною владою та домінуючими релігійними організаціями постає як надзвичайно актуальне завдання.

Не менш важливим є також забезпечення підконтрольності дій органів влади нижчого рівня органам влади вищого рівня. Відсутність такої підконтрольності загрожує дієвості влади як такої. Саме відсутність контрольних функцій за діями регіональної влади в царині церковного життя, позбавляють Комітет можливості активно втручатися у розв'язання складних питань міжцерковних взаємин та взаємин релігійних організацій з владою, що раз по раз виникають в різних регіонах і слугують своєрідним детонатором збурення міжцерковних та державно-церковних стосунків.

Рядом авторитетних релігійних організацій запропоновані нововведення не сприймалися частково або повністю. Природно, що за таких умов Комітет у майбутньому відмовиться від них, хоча й вважає свою позицію вірною. Причиною такого несприйняття було побоювання з боку релігійних організацій нарощування контролю владних структур за Церквою, що дуже нагадує всім нам недалеку минувшину. Однак ці побоювання є абсолютно безпідставними, оскільки пропозиції Комітету зводилися не просто до посилення контролю за дотриманням Закону з боку центрального органу влади, а саме до контролю за діями місцевих органів влади у царині застосування Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації" без посягання на компетенцію місцевої влади щодо здійснення нею своїх функцій в рамках чинного Закону.

Особливе місце серед перелічених питань займає розвиток релігійної освіти, зближення світської і духовної освіти та реалізація морального потенціалу Церкви поза її огорожею, а особливо в середовищі дітей та юнацтва. Ці питання віднесені нами до другої групи питань, у розв'язанні яких зацікавлена значно більша частина суспільства, ніж саме лише релігійне середовище та його найближче оточення.

Коли ми говоримо про релігійну освіту, то маємо на увазі не організацію підготовки кадрів священства та церковнослужителів. У цій сфері хоч і існує за визнанням самої Церкви чимало проблем, однак основні питання тут уже вирішено. Сьогодні можна вважати, що штучний розрив традиції, пов'язаний із тривалим періодом гонінь на Церкву, вже подолано, хоча, природно, якість духовної освіти залишається в різних навчальних закладах суттєво відрізняється і вочевидь поступається відповідним стандартам дореволюційної доби. В даному ж випадку йдеться про той аспект релігійної освіти, котрий радше було б назвати релігійним просвітництвом, тобто про релігійну освіту поза власне Церквою.

Деякі аспекти цього питання вже врегульовані чинним законом. Сьогодні в Україні працюють тисячі парафіяльних недільних шкіл, Церквою задіяні найрізноманітніші освітні форми. Однак, за великим рахунком, усе це відбувається у межах церковної огорожі, за яку Церква сьогодні ще тільки намагається вийти.

Впродовж кількох останніх років, як у самому церковному середовищі, так і в більш широких колах українського суспільства, жваво обговорювалася проблема запровадження в загальноосвітній школі "Основ християнської етики". Більше того, у шести областях України поза межами державного освітнього компонента "Основи християнської етики" вже викладаються. Наявна ситуація свідчить про те, що громадські настрої, які потягли за собою відповідні рішення представницької влади в цих областях щодо викладання цього предмету, увійшли у протиріччя з діючими законами, зокрема, із Законом України "Про освіту", який декларує світський характер освіти у нашій державі.

Природно, що саме по собі викладання "Основ християнської етики" не входить у протиріччя із тезою про світський характер освіти. Однак некерованість запровадження цього предмету в школах призвела до того, що і по сьогодні ми не знаємо відповіді на питання: хто, за якими джерелами і з якою якістю його викладає? Опрацювання питань, що назріли в рамках співпраці Міністерства науки і освіти України, Держкомрелігій та

Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій виявило ще ряд серйозних проблем, пов'язаних з можливим запровадженням “Основ християнської етики”. Нам стало зрозуміло, що у багатоконфесійному суспільстві реалізація такого проекту не обійдеться без боротьби за конфесійний колорит у викладанні цього предмету та без вимог запровадити предмети, які базуються на етичних нормах напрацьованих у рамках інших релігійних доктрин. Виявилися й інші серйозні перестороги на шляху запровадження “Основ християнської етики”, які і по-сьогодні не зняті.

Очевидно саме тому все більшою мірою в релігійному середовищі міцніє думка щодо непродуктивності роботи, спрямованої на запровадження “Основ християнської етики”. Більшість церков схилиються сьогодні до ідеї утворення під їхнім патронатом мережі загальноосвітніх шкіл, в яких згадані вище проблеми знімаються самі по собі. Напрацювання ж у галузі християнської етики могли б органічно доповнити ряд гуманітарних дисциплін світських загальноосвітніх шкіл.

Не менше дискусій викликає і проблема зближення світської та релігійної освіти. Різні церкви по різному ставляться до цього, однак їй складові вимагають відповіді на ряд серйозних питань. Чому так слабо розвивається співпраця між світськими і духовними навчальними закладами? Чому по сьогодні у світських вузах України не запроваджено як державну дисципліну “Богослів'я”? Чому відсутні механізми державної акредитації духовних навчальних закладів, які цього бажають? Чому ми не рухаємося у напрямку нострифікації дипломів світських і духовних навчальних закладів, навіть якщо до цього є палке бажання сторін? Ці та інші питання, що вже назріли у суспільстві, вимагають відповіді. Те ж саме стосується і проблем пастирської діяльності в армії та інших силових структурах, до яких ще навіть не знайдено відповідних підходів.

Можна було б і далі перераховувати різні за складністю питання, що можуть бути розв'язані лише завдяки удосконаленню Закону. Однак нами у даному випадку підняті лише деякі проблеми, що пов'язані із законодавчим забезпеченням життя релігійних організацій і, навіть вони переконують у тому, що Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації" потребує удосконалення, так само як і ряд інших законів, які безпосередньо впливають на життєдіяльність Церкви та суспільно-церковні стосунки.

В.Климов* (Київ, Україна)

ОСНОВНІ ТЕНДЕНЦІЇ СУЧАСНОЇ ТРАНСФОРМАЦІЇ ПРАВОВИХ ЗАСАД ВІТЧИЗНЯНОГО ЗАКОНОДАВСТВА СТОСОВНО СВОБОДИ СОВІСТІ ТА РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ ЯК ВІДОБРАЖЕННЯ НОВОГО МІСЦЯ РЕЛІГІЇ ТА ЦЕРКВИ В УКРАЇНСЬКОМУ СОЦІУМІ

Більш ніж десятилітнє співіснування Української держави і Церкви за якісно нових умов, що склалися на пострадянському просторі разом з утворенням незалежної України, функціонування впродовж цього періоду державно-церковних відносин дають досить надійні підстави для наукового аналізу, узагальнень і висновків стосовно результатів реалізації в цих умовах державної політики щодо релігії, церкви і релігійних організацій, забезпечення в Україні права кожного на свободу світогляду і віросповідання.

Зазначений період часу був достатньо тривалим, щоб сама дійсність переконала навіть скептично настроєних представників сторін державно-церковних відносин чи тих, хто від початку ставився до релігійно-церковного фактора вельми прагматично, спекулятивно, у тому, що відносини між молодого Українською державою, яка задекларувала ставлення до релігії, церкви, віруючих на якісно відмінній ідеологічній основі і принципах, - з одного боку, та релігійною спільнотою, яку складають на сьогодні понад 26 тис. релігійних організацій 105 церков, конфесій, напрямів та течій, - з іншого, є досить вагомою складовою суспільних відносин в Україні, яка прагне стати демократичною,

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

соціальною, правовою державою; мають вельми значимий вплив на стабільність українського суспільства в цілому, на міжнародний імідж України і вимагають самої ретельної, повсякденної і дієвої уваги з боку держави, релігійних організацій та віруючих.

За оцінкою як вітчизняних, так і зарубіжних експертів, чинне законодавство в Україні стосовно свободи совісті та релігійних організацій – одне з найдемократичніших і найліберальніших в Європі. Ретельний аналіз його змісту, зокрема, експертами авторитетних європейських органів і організацій засвідчив в цілому відповідність норм, зокрема Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації”, міжнародним правовим актам, загальнолюдським принципам та стандартам і, найголовніше, інтересам й потребам вітчизняного віруючого і невіруючого соціуму.

З цієї точки зору правовий статус церков та релігійних організацій і його реалізація на практиці є відображенням нового місця релігій в українському суспільстві.

Разом з тим, очевидним є те, що правові приписи – ще не гарантія забезпечення прав і свобод. Чимало правових норм названого вище Закону практично в такій же редакції діяли і в Радянській Україні, проте їх наявність не була перешкодою на місцях в обмеженні під тим чи іншим приводом прав, інтересів, діяльності окремих релігійних громад, віруючих певних конфесій, священно- і церковнослужителів, духовних навчальних закладів, монастирів тощо.

У державі й суспільстві існувало (і не лише в Україні радянського періоду) неспівпадання правових приписів щодо віруючих, церкви та релігійних організацій – з одного боку, їх практичним застосуванням – з іншого.

Сьогодні, оскільки релігія, Церква, релігійні організації в Українській державі, в українському суспільстві посіли якісно нове місце, їх правовий статус мусить бути також якісно новим, кардинально відмінним від того, коли ці інституції існували як ледь терпимі, приречені на адміністративне, юридичне й ідеологічне витіснення, правові обмеження і заборони.

Якісна новизна місця релігійних інституцій полягає в тому, що вони набули статусу справді самостійних, самодостатніх, незалежних від світських інститутів (державних, політичних, громадських) утворень, із своїм відмінним від світського світобаченням і світосприйманням; із своєю структурою, ієрархією, органами управління, засобами інформації, власністю, притаманними тільки їм способами і формами релігійного спілкування з одно- та іновірцями, поширенням свого впливу тощо. За нових умов у релігійних інституціях з’явилися важелі утвердження свого правового статусу в державі і суспільстві, подальшого забезпечення його повноти; впливу в своїх інтересах на державні чинники, контролю за порушеннями прав й інтересів релігійних організацій та окремих віруючих. Вони виробили ефективні, суспільно резонансні форми реагування на такі порушення тощо. Перехід України до якісно нового стану відкритості українського суспільства, плюралізму, до обміну інформацією з іншими країнами створили умови для порівняльного аналізу законодавчої бази близького і далекого зарубіжжя, критичного корегування власного законодавства. З’явилися сприятливі для церкви, релігійних організацій можливості (у тому числі юридичні) для розширення і активізації духовної (релігійної) освіти, інформування громадськості, і не тільки релігійно орієнтованої, публічного роз’яснення своїх позицій, у тому числі через засоби масової інформації. З’явилися також можливості для повернення значної частини колишньої церковної власності; з’явилися умови для проведення соціальної роботи, милосердя, зокрема на тих об’єктах, доступ до яких раніше релігійним організаціям був закритий.

Тенденції нинішньої трансформації правових засад національного законодавства, засвідчують його цивілізований рух у напрямі правового закріплення такого новітнього статусу Церкви, релігійних організацій, а також віруючого як громадянина і члена суспільства. Законодавчі і нормативні акти одинадцятирічного періоду незалежності України показують, що таке юридичне закріплення місця релігійних інституцій здійснюється і, судячи із змісту проектів відповідних законів, буде здійснюватися, відображаючи нове розуміння українським суспільством повноти забезпечення прав, свобод й інтересів громадян, організацій та асоціацій. Принципова новизна ситуації полягає в тому, що права, свободи й інтереси сьогодні не лише декларуються, але й гарантуються та,

значною мірою, забезпечуються; в державі і суспільстві вже є авторитетні інституції, здатні контролювати відповідність проголошених правових норм повсякденним реаліям. Постійний контроль цих питань здійснюють також через своїх спостережників та експертів міжнародні, зокрема європейські організації, членом яких Україна є чи планує стати.

Формальні можливості, зокрема з розширення мережі релігійних організацій, їх об'єднань, місій, духовних (релігійних) навчальних закладів, заснування нових монастирів, релігійних періодичних видань, набувати чи розширювати церковну власність, організувати громаду будь-якого віровчення, що не суперечить чинному закону, тощо, - існували й раніше. Але тільки тепер вони можуть реалізовуватися фактично і майже без перешкод. В контексті побудови правової держави разом з подоланням негативних наслідків державної політики минулих часів щодо релігії та церкви зняття Українською державою заборон (адміністративних, ідеологічних, правових), що явно чи латентно діяли при вирішенні питань стосовно свободи совісті та релігійних організацій, дозволило перевести теоретичні правові постулати у фактично виконувані, що реально забезпечують свободу совісті і діяльність релігійних організацій.

Вагомими факторами зайняття церквою та релігійними організаціями належного їм місця в українському суспільстві і, відповідно, правового закріплення цього місця в чинному законодавстві стали, на нашу думку, не лише кардинальні зміни в суспільно-політичному статусі країни, не лише глибинна зміна політичних та ідеологічних орієнтирів, але й стрибкоподібний ріст в Україні, особливо в перші роки незалежності, кількості віруючих, релігійних громад, релігійних організацій, значний ріст питомої ваги віруючих (чи таких, що себе вважають віруючими) серед всього населення, в довір'ї значної частини населення, як показують результати соціологічних досліджень) інституту церкви на тлі негативних оцінок державним та політичним та іншим орудникам, а також істотна трансформація оприлюдненої громадської думки на користь релігії, релігійних цінностей, існування релігійних організацій у дійсно правовому полі. Немаловажним чинником, що сприяв зайняттю церквою та релігійними організаціями якісно нового місця у державі і суспільстві, істотно вплинув на громадську думку стосовно інституту Церкви, стала реальна практика Української держави у цій сфері, налагодження постійного діалогу з церквами, релігійними організаціями, здійснення практичних кроків, що справді демонструють нову державну політику щодо релігії та церкви.

Цілий ряд базово-інформативних джерел, існуючих на сьогодні в Україні, дозволяють вичленити найбільш значимі тенденції в сучасній трансформації правових засад вітчизняного законодавства щодо свободи совісті та інституту церкви. Серед таких джерел:

- законопроекти останнього часу, що представлялися суб'єктами законодавчої ініціативи для повної чи часткової зміни чинного законодавства у цій сфері (зокрема, проекти, що подавалися до парламенту Кабінетом Міністрів України і були підготовлені у Держкомрелігій України, а також групами чи окремими народними депутатами України);

- нормативні акти, прийняті останнім часом з актуальних питань вдосконалення державно-церковних відносин, їх подальшої оптимізації;

- узагальнені пропозиції на зміни і доповнення чинного Закону України, що готувалися робочою групою представників релігійних організацій за дорученням Всеукраїнської Ради церков та релігійних організацій;

- проекти чи окремі пропозиції на зміну Закону України, підготовлені робочими групами конкретних конфесій, що офіційно діють в Україні.

Концептуальний аналіз останнього проекту Закону України "Про внесення змін до Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації", підготовленого фахівцями Держкомрелігій України, завдяки тому, що він побудований за принципом критичного врахування в нормах законопроекту щоденної практики взаємодії Комітету з релігійними організаціями, віруючими, місцевими органами виконавчої влади та органами місцевого самоврядування, а також врахування звернень, пропозицій, заяв, скарг юридичних та фізичних осіб з питань свободи совісті та діяльності релігійних організацій, дає можливість відслідкувати, які саме положення названого Закону найчастіше викликали обґрунтовані потреби перегляду, корегування, поглиблення, доповнення чи й взагалі вилучення.

Як показує вже назва проекту, він бере за основу чинний Закон України, більш чи

менш ґрунтовно змінюючи, доповнюючи його з врахуванням нинішньої вітчизняної та зарубіжної практики правового регулювання державно-церковних відносин, забезпечення фундаментальних прав людини на свободу совісті, захисту прав й інтересів релігійних громад. Зміни, доповнення внесені по 28 статтях з наявних 33 зазначеного Закону. При всьому тому, що значна частина цих змін, доповнень носить уточнюючий чи конкретизуючий характер, спричинена потребами привести діючий Закон у відповідність до положень Конституції України, інших законодавчих актів, що прийняті в останні роки, цілий ряд правових норм принципового характеру потребують все ж парламентського затвердження.

Аналіз показує, що найбільш проблемними питаннями чинного законодавства про свободу совісті і релігійні організації залишаються групи питань, пов'язані з:

- подальшим уточненням статусу об'єднання релігійних організацій як поширеної на сьогодні форми існування релігійних організацій;

- визначенням найбільш оптимальних для нинішніх умов параметрів релігійної громади (мінімальної чисельності для реєстрації статуту; підпорядкованість, зокрема релігійному центру, що знаходиться за кордоном; порядок виходу з такої підпорядкованості, умови діяльності при відсутності зареєстрованого статуту тощо), а також визначенням правових способів утворення громади та ін.;

- реєстрацією статуту (положення) релігійної організації;

- регламентацією майнового становища релігійних організацій, реалізацією їх права власності на культові будівлі, споруди, інше майно тощо;

- унормуванням відносин школи і церкви в умовах відокремлення школи від церкви та світського характеру школи, наслідками визнання (невизнання) на загальнодержавному рівні теологічних дисциплін тощо;

- правовим регулюванням міжцерковних, міжконфесійних відносин, запобіганням виникненню конфліктних ситуацій на релігійному ґрунті, утвердженням релігійної толерантності;

- виробленням надійного правового механізму оптимізації державно-церковних відносин;

- подальшим правовим врегулюванням міжнародних зв'язків та контактів релігійних організацій, віруючих та ін.

Зрозуміло, що сучасна трансформація правових засад національного законодавства стосовно релігії, церкви та віруючих, її домінуючі тенденції спричинені трансформаціями самого суспільства, громадської думки, неурядових, релігійних організацій, їх готовністю сприйняти і прийняти нові реалії, світовий досвід послідовного забезпечення прав людини, як віручої, так і невіручої; правову, справді демократичну регламентацію діяльності релігійних організацій, реалізації релігійної свободи в умовах етно- і поліконфесійності, наявності релігійної більшості і меншості, традиційних і новітніх конфесій, триваючої напруги між окремими церквами, спробами окремих сил політизувати релігійні організації тощо. Ще одним дієвим фактором, що, на нашу думку, стимулює зміни у вітчизняному законодавстві у бік загальноприйнятих у світі цивілізованих норм, є прагнення України стати членом авторитетних міжнародних організацій (світових і європейських), а також постійна увага зарубіжних правозахисних організацій та органів до релігійної ситуації в нашій країні.

У цьому аспекті зазначені вище групи проблемних питань відображають не лише актуальність, невирішеність цілого ряду проблем, зокрема, – від визначення оптимальної чисельності релігійної громади при реєстрації статуту до забезпечення правових умов її спілкування із закордонними одновірцями, але й готовність більшості суспільства до законодавчого закріплення принципово нових для цього суспільства регулятивних норм, а також до продуктивного вирішення існуючих проблем релігійних організацій та віруючих у широкому діапазоні можливостей ідеологічно і світоглядно неупередженої, демократичної, правової держави.

Зміст акцентованих у проекті Закону України змін та доповнень, зміст інших законодачо-нормативних актів, вітчизняна практика реалізації існуючої нормативно-правової бази в названій галузі дозволяють виділити основні тенденції, властиві

сьогодняшній трансформації правових норм вітчизняного законодавства стосовно релігії, церкви та віруючих. Це, перш за все:

- більша зорієнтованість вітчизняного законодавця на застосування у національному законотворенні стосовно релігії, церкви та віруючих положень діючих на сьогодні міжнародних правових актів (конвенцій, рекомендацій, угод тощо), зарубіжного досвіду з метою повнішого забезпечення прав й інтересів віруючої людини, релігійних організацій в Україні;

- звуження до оптимальної регулятивно-правової ролі держави у сфері, що охоплює питання свободи совісті та релігійні організації, мінімізація і виключення втручання держави у внутрішньоцерковні питання, недопущення контролю держави за діяльністю релігійних організацій;

- послідовне правове забезпечення статусів держави і церкви, релігійних організацій як рівноправних суб'єктів державно-церковних відносин;

- актуалізація правового регулювання навіть найбільш проблемних, болючих питань в сфері свободи совісті, діяльності релігійних організацій, вирішення яких десятиліттями відкладалось;

- більш адекватне реагування вітчизняного законодавця на зміни в релігійному середовищі, державно-церковних відносинах, в міжнародному праві та практиці його реалізації;

- законодавче блокування нормативно-правових ініціатив, що можуть порушити рівність церков, релігійних організацій чи конфесій перед законом, або права громадян різних віросповідань на свободу совісті;

- вилучення з чинного законодавства, нормативної бази щодо релігійної сфери положень, що не відповідають нинішнім концептуальним засадам ставлення держави до інституту церкви та віруючих, і залишились від періоду домінування в державі ідеології безальтернативного безрелігійного світогляду;

- демократизація розробки законопроектів стосовно свободи совісті та релігійних організацій (розгляд альтернативних законопроектів, врахування пропозицій власне релігійних організацій, місцевих органів влади, органів місцевого самоврядування, громадськості, засобів масової інформації, оприлюднення проектів законів та ін.).

Серед перелічених тенденцій особливо продуктивною і органічною як для суспільства, що обрало нові, кардинально відмінні від попередніх політичні, економічні, соціальні, духовні цінності, є, на нашу думку, зорієнтованість українського законодавця на поєднання досвіду України в правовому врегулюванні питань свободи совісті та релігії, державно-церковних відносин з правовими напрацюваннями у цій сфері, накопичених демократичними суспільствами світу і закріпленими як колективний досвід у нині чинних міжнародних правових актах (конвенціях, резолюціях, рекомендаціях, угодах, положеннях тощо).

Вітчизняний законодавець, беручи до уваги міжнародні правові норми, почав більш тонко відчувати необхідність мінімізації правових обмежень, заборон у такій надзвичайно чутливій області, як духовна і, особливо, релігійна, зводячи ці обмеження, на відміну від минулих підходів, до загальноприйнятих – обмежень в інтересах охорони громадського порядку, здоров'я, моральності, захисту прав й інтересів інших людей. Поступово приходить усвідомлення, що обмеження прав людини, як зазначав свого часу Європейський Суд з прав людини, має бути мотивованим “нагальною суспільною потребою”, “бути пропорційним тим законним цілям, які при цьому переслідуються” [Див.: *Релігія і зміни в Центральній та Східній Європі. Рекомендації Парламентської асамблеї Ради Європи 1556 (2002)*. // *Людина і світ*. – 2002, №5. – С.41]. Не можна не брати до уваги й розширення можливостей міжнародного співтовариства для прямого чи опосередкованого контролю щодо дотримання в Україні норм міжнародних актів стосовно свободи совісті та релігійних організацій, згода на обов'язковість яких надана Верховною Радою України.

Логічно співзвучно із зазначеною тенденцією проявляється в ході трансформації правових норм вітчизняного законодавства стосовно релігії, церкви та віруючих й інша тенденція - звуження до оптимальної регулятивно-правової ролі держави у цій сфері, обмеження втручання держави у внутрішньоцерковні питання (церковну організацію,

догматику, канонічне право), недопущення контролю держави за діяльністю релігійних організацій. На правові непослідовності, помилки, перекоси в цих питаннях, як показує практика більш ніж десятилітнього функціонування інституту Церкви в незалежній Україні, віруючі, релігійні організації особливо гостро реагують.

Іншою, не менш важливою тенденцією нинішньої трансформації правових норм вітчизняного законодавства стосовно релігії, церкви та віруючих є прагнення вітчизняного законодавця здійснювати правове врегулювання значного масиву проблемних, болючих питань у сфері свободи совісті, діяльності релігійних організацій, вирішення яких десятиліттями відкладались. До таких проблем слід віднести вироблення узагальнюючого документу (концепції), затвердженого на високому рівні, який би комплексно окреслював якісно нову позицію держави щодо релігії, релігійних організацій, віруючих, розкривав особливості державної політики щодо цих інститутів на сучасному етапі історії, зокрема щодо остаточного подолання негативних наслідків політики колишнього СРСР по відношенню до релігії, церков та релігійних організацій, подавав основні напрями вдосконалення державно-церковних відносин, зокрема в сфері поліпшення законодавчої та нормативної бази, пропонував би надійний і продуктивний механізм запобігання міжконфесійним конфліктам, окреслював державне бачення проблеми релігійно-церковного і національного тощо. Відсутність такого синтезуючого документу створює ґрунт для різного роду суб'єктивних, перекошених оцінок нинішньої державно-церковної політики, сприяє побутуванню думок про її невизначеність, непрозорість, її підміну ситуативним реагуванням у політичних цілях тощо.

Держава також з увагою ставиться до позитивної динаміки зростання релігійних організацій (станом на 1 січня 2002 р. кількість досягла 25 942), але при цьому не зазнаючи партійного тиску з метою корегування державними засобами цієї кількості у бік зменшення, на рівні законодавчих органів, органів виконавчої влади. Вона бере до відома дану динаміку, як даність і відображення факту безперешкодної у правовову чи адміністративному відношенні реалізації права на створення релігійних організацій чи об'єднань. Супутним цьому реагуванню нинішньої держави стає усвідомлення, що така динаміка так чи інакше має бути врахована державою в плані створення визначених законом умов для нормального функціонування зростаючої кількості релігійних організацій. Звідси – численні факти сприяння держави у відтворенні, реконструкції, реставрації, впорядкуванні культових будівель, приміщень, де раніше проводилися богослужіння; передачі споруд, що раніше належали монастирям; усунення перешкод для передачі церковного майна, релігійної атрибутики тощо.

Інший аспект цієї ж проблеми адекватності реагування держави. Якщо в перші роки незалежності України в силу зрозумілих прагнень якомога швидше відобразити і закріпити нові реалії української держави і суспільства через тотальний і кардинальний (в ряді випадків – навіть незалежно від доцільності) перегляд законодавчої бази з'являлося чимало регулятивних, розпорядчих документів, що досить суб'єктивно, емоційно, однобоко, без належного знання особливостей релігійної сфери оцінювали ситуацію і скеровували до вжиття таких же неадекватних реальній ситуації заходів чи дій, то на сьогодні новим нормативно-правовим, законодавчим актам стосовно проблем свободи совісті, державно-церковних відносин притаманні помітна зваженість, глибина розуміння специфіки і особливостей релігійної обстановки, врахування всього спектру можливих наслідків застосування нових нормативних чи законодавчих положень, опрацьованість шляхів їх реалізації, зрештою – ретельний вибір форм і методів державного реагування на подібні зміни.

З цією тенденцією логічно пов'язана інша, властива сьогоднішнім трансформаціям вітчизняного законодавства у цій сфері - законодавче блокування законодавчих ініціатив, що можуть порушити існуючу (хоч і відносно) паритетність у релігійно-церковному соціумі; рівність церков, релігійних організацій чи конфесій перед законом, права громадян різних віросповідань на свободу совісті. Не секрет, що рішуча зміна політичних, економічних, духовних орієнтирів Україною на початку 90-х років створила у цей період у деяких релігійних організацій та у тісно зв'язаних з ними політичних груп українського істеблшменту ілюзію безмежного, всупереч інтересам інших, розширення можливостей релігії і церкви в державі і суспільстві, подібних країнам з виразно присутніми

клерикальними тенденціями. Відображенням цих настроїв стала апеляція до Бога в преамбулі чинної Конституції України, що, на нашу думку, неприпустимо для Основного Закону світської держави; непоодинокі спроби лобювання законодавчого закріплення інтересів конкретних конфесій під приводами “національної”, “традиційної”, “найчисельнішої”, “єдино канонічної” тощо.

Треба віддати належне Україні: не зважаючи на неодноразові спроби як світських, так і церковних орудників, не пройшли й пропозиції закріпити у вітчизняному законодавстві положення, що в тому чи іншому вигляді обмежували б права й інтереси новітніх релігійних організацій і могли порушити принцип рівності релігійних організацій перед законом.

Саме внаслідок таких підходів вітчизняне законодавство на сучасному етапі формується як послідовно демократичне. Для сучасної трансформації змісту і регулятивної спрямованості законодавчих та нормативно-правових актів стосовно свободи совісті, релігійних організацій в Україні характерна також тенденція вилучення із чинного законодавства, нормативної бази щодо цієї сфери положень, що не відповідають нинішнім концептуальним засадам ставлення держави до інституту церкви та віруючих, і залишились від періоду домінування в державі ідеології безальтернативного безрелігійного світогляду. Позитивні результати в роботі з приведення чинного законодавства, нормативної бази до послідовно демократичної моделі наочно видно на змісті перспективного плану невідкладних заходів щодо остаточного подолання в Україні негативних наслідків тоталітарної політики колишнього Союзу РСР по відношенню до релігії та відновлення порушених прав церков і релігійних організацій. Основний обсяг запропонованих заходів стосується не стільки перегляду чи подальшого вдосконалення законодавчих чи нормативних актів (тут основні, принципово важливі на сьогоднішній день проблеми в основному врегульовано), скільки питань їх послідовної практичної реалізації – повернення незаконно вилучених культових об’єктів, майна, церковної атрибутики, впорядкування релігійних пам’яток тощо.

До безумовно позитивних тенденцій у трансформації вітчизняного законодавства в галузі свободи совісті, діяльності релігійних організацій, державно-церковних відносин слід віднести очевидну тенденцію до демократизації процедури розробки законопроектів стосовно цих проблем. Аргументами на користь цього твердження є: практика висунення і розгляду альтернативних законопроектів, якими пропонується врегульовувати цю складну сферу; врахування пропозицій власне релігійних організацій, чого досі практично не робилося; взяття до уваги пропозицій місцевих органів влади, органів місцевого самоврядування, яким на місцях доводиться здійснювати реєстрацію статутів (положень) релігійних організацій чи брати до відома утворення і дію релігійних громад без реєстрації статуту (положення); врахування при розробці законопроектів позиції громадськості, засобів масової інформації; практика оприлюднення проектів законів та ін.

Зазначені тенденції в практиці сьогоднішнього правового нормотворення, застосування принципів демократизму, рівності в Україні проявляються по-різному, проте, що особливо важливо, здійснюються в умовах:

по-перше, відсутності державних ідеологічних установок чи приписів, що суперечили б принципам свободи совісті, вільному вибору особи сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культи і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність [Конституція України. Прийнята на п’ятій сесії Верховної Ради України 28 червня 1996 року.- Ст.35].

по-друге, міцніючої впевненості українського соціуму в продуктивності розв’язання суспільно значущих проблем, навіть у такій складній сфері, як релігійна, виключно правовими засобами.

Таким чином, аналіз основних тенденцій нинішніх трансформацій правових засад вітчизняного законодавства стосовно свободи совісті та релігійних організацій виявляє прагнення Української держави об’єктивно сприймати нове місце релігії та церкви в українському соціумі і на цій основі розвивати чи вдосконалювати державно-церковні відносини, реалізуючи таким чином задекларований курс на побудову демократичної, правової держави.

Л.Коваленко* (Львів, Україна)

ЗАСАДИ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ СТОСУНКІВ В КОНТЕКСТІ СТАНОВЛЕННЯ УКРАЇНСЬКОГО ВІРОСПОВІДНОГО ЗАКОНОДАВСТВА

В систему українського права входять норми, що стосуються свободи совісті, релігії та переконань як окремої людини, так і об'єднань осіб. Ці норми творилися роками української історії - від періоду Київської Русі, Галицько-Волинського князівства, через козаччину, польське та російське підпорядкування, Народну Раду та Гетьманат, сталінську та гітлерівську окупації, радянську Україну аж до відновлення незалежності. Вони не вважаються в Україні окремою галуззю права, як, наприклад, у Німеччині, Австрії чи Італії. Однак важливість феномену релігійних прав людини та кількість нормативних приписів у цій сфері дозволяє визначити українське віросповідне право як сукупність діючих правових норм, проголошених державою у формі законів та підзаконних актів, а також ратифікованих міжнародних документів, що регулюють правовідносини у галузі прав людини і громадянина на свободу совісті, релігії і переконань та правовий статус релігійних організацій. Завданням права у ділянці державно-церковних відносин є гарантування здійснення релігійних прав всім особам чи групам осіб, що законно перебувають на території держави.

Позитивними джерелами українського віросповідного законодавства є насамперед - Конституція України, прийнята 28 червня 1996 року; а також - Закон України *“Про свободу совісті та релігійні організації”* від 23 квітня 1991р

Частина 3 статті 9 Закону *“Про свободу совісті”* передбачає укладення двосторонніх домовленостей між центрами релігійних організацій та органами державної влади. Хоча законодавець не уточнює ні умов, ні способу укладення, ані проблематики, яку вони можуть регулювати, очевидно, такі домовленості можуть у майбутньому стати ще одним джерелом віросповідного права так само, як і у багатьох європейських країнах. З 1991 року в Україні, як на найвищому, так і на місцевому рівнях, підписано ряд меморандумів, домовленостей etc., у яких, як правило, декларується співпраця церков та органів державної влади при вирішенні спірних питань у сфері соціальної опіки у військових частинах, тюрмах тощо. Вони, однак, носять радше політичний і однобічний характер. Більше того, інколи можуть ставати приводом дискримінації невідоміючих у даному регіоні релігій.

Стосовно судових рішень як джерела віросповідного законодавства, то потрібно зазначити, що для української системи права, як і в цілому для європейських країн, вони не мають такого визначального значення як для англосакської традиції. На цей час в Україні не зафіксовано індивідуальних подань ні до внутрішніх, ні до міжнародних судових інстанцій стосовно порушення релігійних прав. Переважна більшість судових справ з релігійних питань стосується майна релігійних організацій, передовсім храмів. Деякі з них остаточно вирішувалися у Верховному Суді України, що створило взірцеві прецеденти для судів нижчих інстанцій. Важливим джерелом віросповідного законодавства стало роз'яснення Вищого Арбітражного Суду *“Про деякі питання, що виникають при застосуванні Закону про свободу совісті”* від 29 лютого 1996 року.

У побудові українських віросповідних стосунків можна виділити наступні принципи: гарантування свободи совісті кожному; відокремлення церкви та держави; недискримінації з огляду на релігійну приналежність та переконання та рівності релігійних організацій; автономії релігійних організацій; подолання державою негативних наслідків минулої державної політики стосовно релігії і церкви.

Згідно зі ст. 35 Конституції кожен має право на свободу світогляду та віросповідання. Це право включає *“свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культу і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність”*. Згідно з загальновизнаними принципами, в Україні це право гарантується кожній людині, а, отже, не тільки

* Науковий співробітник Інституту релігії і суспільства Львівської богословської академії.

громадянам, а й іноземцям та особам без громадянства (пор. ч.1 ст. 26 Конституції України). Аналізуючи предметний обсяг цього права, потрібно виділити ті права особи (у внутрішньому і зовнішньому обсязі), що конкретизують її право на свободу совісті. По - перше, це право вибирати, мати чи змінювати переконання: релігійні, арелігійні чи атеїстичні, та світоглядну позицію. По - друге, це право самому чи спільно з іншими здійснювати релігійні культи, ритуальні обряди та займатися релігійною діяльністю. Фактично, це право проявляти свою віру чи переконання на зовні та діяти у згоді з ними. Разом з цією нормою розглядається частина 1 ст. 34 Конституції, у якій гарантується свобода думки і слова та право на вільне вираження своїх думок і переконань. Крім того, поняття релігійної діяльності отримало в доктрині широке тлумачення. До неї відносять також користування ЗМІ, місійну, виховну та освітню діяльність. Можемо стверджувати, що конституційні гарантії релігійної свободи в цілому відповідають міжнародним стандартам. Насторожує, однак, відсутність у формулюванні права на свободу совісті звороту “*публічно та приватно*”, що може на практиці ставати підставою для виключення релігійних організацій із суспільного діалогу.

У Законі “*Про свободу совісті*” у ст. 3 законодавець сформулював право на свободу совісті подібним чином, обмежуючи, однак, його суб'єктів до громадян України, а предметний обсяг звів до “відправлення релігійних культів та відкритого вираження і вільного поширення релігійних або атеїстичних переконань”. Потрібно також відзначити брак виразного переліку та гарантій особистих релігійних прав людини, хоча б права на створення та належність до релігійної організації.

Формулювання принципу розмежування органів державної влади та релігійних організацій, на жаль, є цілковитою калькою відповідної норми радянського періоду – починаючи від декрету 1919 року аж до Конституції 1978 року. Однак у чинній нині Конституції України цей, базований на марксистсько-ленінській ідеології принцип набуває концептуально іншого значення. По-перше, завдяки доданому у кінці ст. 35 твердженню: “жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова”, та, по-друге, дякуючи ст. 15: “жодна ідеологія не може визнаватися державою як обов'язкова”. Спосіб тлумачення цього принципу знаходиться на етапі формування. Оптимальним варіантом могло б бути наступне трактування: Україна - світська держава. Жодна релігія чи переконання не можуть визнаватися державними чи обов'язковими. Держава є нейтральною у справах релігії та віросповідань. Держава забезпечує світський характер діяльності органів державної та місцевої влади та освіти у державних освітніх закладах. Додаткові вимоги Закону “*Про свободу совісті*” до релігійних організацій - “не виконувати державних функцій”, тобто не здійснювати державної влади, а також “не брати участі та не підтримувати діяльності політичних партій” (ст. 5), підсилюють принцип відокремлення церкви від держави, хоч і не обмежують участі окремих представників релігійних організацій у політичних процесах держави.

У статтях 21 та 24 Конституції проголошується принцип рівноправності та недискримінації: “всі люди... рівні... в правах”, “громадяни мають рівні конституційні права і свободи та є рівними перед законом” в тому числі з огляду на релігію чи переконання. В частині 2, ст. 24 ця засада підкреслюється від негативної сторони - “не може бути привілеїв чи обмежень за ознаками... релігійних та інших переконань”. Згідно з міжнародними принципами, засада рівності в українській юриспруденції тлумачиться не в значенні чистого егалітаризму, беручи під увагу критерії, що вирізняють релігійні організації, зокрема культурний чи історичний зв'язок з суспільством. Тому потрібно звернути увагу на те, що засаді рівноправності не суперечать ст. 11 та 54 Конституції України, в яких законодавець визначає обов'язок держави сприяти “...розвитку... традиції і культури української нації”, а також стверджує, що “культурна спадщина охороняється законом”.

Закон “*Про свободу совісті*” також виразно формулює принцип рівності громадян незалежно від їх ставлення до релігії у всіх сферах громадського життя, гарантує доступ до державної освіти, не допускає встановлення переваг чи обмежень їхніх прав, а також дає можливість не вказувати в офіційних документах свою релігійну приналежність.

У колективному аспекті недискримінації, Конституція України у ст. 36 вимагає рівності всіх об'єднань громадян перед законом, а у Законі “Про свободу совісті” конкретизує її у стосунку до релігійних організацій. Стосується це податкових пільг, субсидіювання, доступу до засобів масової інформації тощо.

Важливою засадою віросповідного права України є принцип незалежності та автономії релігійних організацій, згідно з яким вони утворюються і діють відповідно до своєї ієрархічної та інституційної структури, обирають, призначають і змінюють персонал згідно із своїми статутами (ст. 7 Закону “Про свободу совісті”). Держава “не втручається у діяльність релігійних організацій, бере до віdomу і поважає їхні традиції та внутрішні настанови”, якщо вони, звичайно, не суперечать чинному законодавству (ст. 5 Закону). Потрібно, однак, зазначити, що завдяки прийнятій в Законі класифікації релігійних організацій, законодавець встановлює певні стандарти структури цих організацій. Це, в свою чергу, можна кваліфікувати як певне втручання у внутрішні справи релігійних організацій.

Останній принцип - подолання негативних наслідків вітчизняної політики - передбачає ряд дій органів державної влади як у законодавчій так і у виконавчій сферах. Передовсім він включає легалізацію діяльності релігійних організацій, реабілітацію заборонених та ліквідованих, а також реституцію конфіскованого у них майна. Можна стверджувати, що легалізація діяльності релігійних організацій в Україні завершена, стосовно ж обсягу та способів реабілітації та реституції продовжуються дискусії [У цьому контексті потрібно згадати заяву президента України від 11 червня 1999 року Про потребу моральної та політичної реабілітації Церкви та про забезпечення реалізації свободи совісті громадян та проект Закону України Про реабілітацію Греко-католицької Церкви з 2000 року]. З метою прискорення цих процесів президент України видав ряд указів, у яких визначено порядок повернення релігійним організаціям культового майна, передовсім храмів, а Кабінет Міністрів – відповідних розпоряджень. Попри ці заходи, відсутність у цій сфері правового акту у ранзі закону все ж доволі відчутна.

Аналізуючи приписи Основного Закону України, потрібно зазначити, що у преамбулу Конституції вписано виразне *invocatio Dei*. Це звертання сформульовано наступним чином: “усвідомлюючи відповідальність перед Богом, власною совістю, попереднім, нинішнім та майбутнім поколіннями”. На думку деяких коментаторів, таким чином законодавці намагаються легітимізувати посттоталітарний устрій та правопорядок після падіння системи, яка цілковито негувала інститут відповідальності влади, а також засвідчують усвідомлення неабсолютності людської екзистенції, незважаючи на тотальну атеїзацію свідомості радянської людини.

Не зважаючи на дискусійність нормативного характеру преамбули законодавчого акту, не викликає сумніву важливість відкритого посилання на відповідальність перед Богом і власною совістю для інтерпретації інших приписів українського законодавства, і передовсім тих, що регулюють віросповідні стосунки. Зокрема, *invocatio Dei* дозволяє тлумачити конституційний принцип відокремлення церкви від держави у позитивному сенсі як важливу гарантію здійснення права на свободу совісті у публічному житті на засадах рівності та справедливості, а не як цілковиту ізоляцію та виключення з громадського життя релігійних цінностей.

Українська Конституція проголошує гідність особи, невідчужуваність та непорушність її прав та свобод, право на вільний розвиток особистості, принцип верховенства права, відповідальність держави за свою діяльність, включення чинних та ратифікованих міжнародних договорів у національне законодавство, а також основний принцип демократичної правової держави - ніхто не може бути примушений робити те, що не передбачено законом [Незважаючи на позірну ідентичність цієї статті Конституції з відповідними статтями Загальної декларації прав людини ООН (ч.2 ст.29) та Міжнародного пакту про громадянські та політичні права ООН (ч.3 ст.18), граматичний аналіз відповідних речень дозволяє зауважити певну розбіжність у вживанні слова "виключно". В тексті міжнародних документів воно стосується як рангу документа, яким можна обмежити свободу совісті, так і причини, які

викликають обмеження: "...only...are determined by law solely for the purpose for..."lub "...only... are prescribed by law and are necessary...". (Текст див.: *Religion and Human Rights: basic documents, Center for the Study of Human Rights, Columbia University, New York 1998, с.60, 74*). Тоді як у тексті Конституції ця "виключність" стосується тільки причин. Таке формулювання загрожує небезпекою повернення до адміністративного (поза-законного) обмеження свободи совісті].

Згідно з ч. 4, ст. 36 Конституції ніхто не може бути примушений до вступу в будь-яке об'єднання громадян. Закон захищає свободу совісті визначаючи, що ніхто не може встановлювати обов'язкових переконань і світогляду, не допускає будь-якого примушування при визначенні громадянином свого ставлення до релігії, до сповідання або відмови від сповідання релігії, до участі або неучасті в богослужіннях, релігійних обрядах і церемоніях, навчання релігії.

У ст. 55 Конституції проголошується: "Права і свободи людини і громадянина захищаються судом. Кожному гарантується право на оскарження в суді рішень, дій чи бездіяльності органів державної влади, органів місцевого самоврядування, посадових та службових осіб. Кожен має право звертатися за захистом своїх прав до уповноваженого Верховної Ради України з прав людини. Кожен має право після використання всіх національних засобів правового захисту своїх прав та свобод звертатися до відповідних міжнародних судових установ чи до відповідних органів міжнародних організацій, членом або учасником яких є Україна. Кожен має право будь-якими не забороненими законом засобами захищати свої права і свободи від порушень і протиправних посягань" (ч. 5 ст. 55). Спеціальна охорона передбачена статтею 11 для релігійних прав корінних народів та національних меншин.

Саме в контексті цих, переважно нових для пострадянського права, засад потрібно розглядати гарантії релігійної свободи.

Здійснення права на свободу совісті - принаймні у його зовнішньому обсязі - може бути обмежене законом лише в інтересах охорони громадського порядку, здоров'я і моральності населення або захисту прав і свобод інших людей. Згідно з *"Пактом про громадянські й політичні права ООН"*, свобода думки, совісті, релігії та переконань це - "невід'ємне право", тобто його не можна призупинити чи урізати. Це означає, що навіть за умов надзвичайного стану воно повинне бути непорушним. Однак, ст. 64 Конституції України, проголосивши у першій частині, що "конституційні права і свободи людини не можуть бути обмежені, крім випадків, передбачених Конституцією України" у частині другій подає перелік прав та свобод, які не можуть бути обмежені в умовах воєнного або надзвичайного стану. Цей перелік - поминаючи те, що він суперечить загальноправничому принципу стислого визначення обмежень, а не дозволів, не містить ані ст. 34, яка гарантує свободу слова і думки та право на вільне вираження своїх поглядів та переконань, ані ст. 35, яка гарантує свободу совісті. З "релігійних прав" недоторканим залишився лише принцип недискримінації. Мовчазне зарахування права на свободу совісті до прав, що можуть підлягати обмеженням, викликає певні інтерпретаційні сумніви, а саме: чи законодавець мав на увазі обмеження цього права в цілому, чи тільки його певні аспекти, скажімо, права на альтернативну (невійськову) службу з огляду на релігійні переконання тощо. На жаль, неточність формулювання норми може свідчити про певні "прогалини" в сприйнятті абсолютного характеру релігійних прав людини, принаймні у їх індивідуальному вимірі.

Підсумовуючи, потрібно відзначити, що в Україні на даний час активно формулюється повноцінна галузь права – віросповідне право, засади якої в цілому відповідають міжнародним стандартам.

РЕЛІГІЙНА СВОБОДА ЯК ВИЗНАЧАЛЬНИЙ АСПЕКТ РОЗВИТКУ РЕЛІГІЙНО-ЦЕРКОВНОГО КОМПЛЕКСУ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

З набуттям незалежності Українська держава стала на шлях демократії, політичного і світоглядного плюралізму. Реальна, конституційно гарантована релігійна свобода, зростання інтересу значної частини населення до світоглядних та духовних потреб свого життя сприяли стабільному розвитку церковного комплексу, призвели до помітних змін у релігійній сфері як в кількісному, так і якісному вимірах.

Система державно-церковних відносин, якою вона склалася в Україні, в своїх базових положеннях відповідає демократичним принципам, базуючись при цьому на основоположних міжнародних угодах з прав людини і свободи віросповідань, відображає важливу для сьогодення здатність національного законодавства у цій сфері бути відкритим до нових змін і доповнень.

Аналіз зростання складових інституційної мережі церков і релігійних організацій України засвідчує сталу динаміку їхнього всебічного розвитку, однозначно підтверджує дієвість та ефективність триваючого процесу гармонізації державно-церковних стосунків.

Динаміка змін церковної мережі в областях України свідчить, що при збереженні певних регіональних відмінностей у розповсюдженні різних релігійних конфесій, течій і напрямів, дедалі помітнішим стає зменшення різниці у показниках кількості громад віруючих. Так якщо на початок 1992 р. в західних областях діяло 59,6 відсот. первинних осередків віруючих, то в 1997 р. – 47,2 відсот., а сьогодні – 39,7 (або 10354 громади). В регіоні практично вже створена інституційна мережа церковних організацій достатня для задоволення релігійних потреб віруючих.

Група північних і центральних областей (Вінницька, Дніпропетровська, Житомирська, Київська, Кіровоградська, Полтавська, Хмельницька, Черкаська, Чернігівська області та м.Київ) має найвищі темпи розгортання мережі громад віруючих, які у 2001 р. у 3,9 рази перевищили показники західного регіону (відповідно +782 та +201). Постійний впродовж останніх років характер цього процесу та потенційні резерви росту релігійної мережі (у 2 рази менша кількість релігійних громад на 10 тис. населення ніж на заході країни) робить реальною перспективу виходу в найближчі 2 роки на авансцену релігійного життя в Україні цього регіону. На початок 2002 р. тут діє 9177 осередків віруючих.

Релігійний комплекс південно-східних областей (Сумська, Харківська, Луганська, Донецька та південні області з Кримом) характеризується найбільшою кількістю громад нетрадиційних для України церков та новітніх релігійних напрямків, а також громад національних меншин (відповідно 832 і 560 проти 524 і 156 у центральних та 232 і 148 у західних областях). Всього тут діє 6221 релігійна громада, з яких 552 утворено в 2001 році.

В Україні 52,3% мережі релігійних громад належить до православних церков (13618 парафій), 27,7% – до протестантських церков і союзів (7228 громад), 12,8% (3336 парафій) – до УГКЦ, 3,2% 827 костьолів) - до Римсько-католицької церкви.

Із 1555 новоутворених у 2001 р. громад 755, або 49,7 відсот., належать до православних юрисдикцій (у 2000 р. цей показник дорівнював 873 або 49,1 відсот.), а кількість громад прихильників християнства протестантської традиції збільшилась на 649, або 41,6 відсот., проти 35,3 відсот. у 2000 р.

Найбільш суттєві зміни серед трьох православних юрисдикцій упродовж 2001 р. сталися в мережі релігійних організацій **Української православної церкви**, кількість громад якої зросла на 468 одиниць (+5,2%) і становить на січень 2002 р. 9515 парафій або 69,9% православних громад України. Із 122 до 131 в УПЦ зросла кількість монастирів, з 24 до 31 – православних братств.

4526 парафій УПЦ (або 47,6 відсот.) діють у північних і центральних областях

* Заступник Голови Державного комітету України у справах релігій, к.філос.н.

країни (у 2001 р. +244), 2831 (29,7 відсот.) – у південно-східних областях (за звітний період + 172) і 2158 - на заході України (на 52 більше, ніж у 2000 р., але на 30 менше, ніж у 1992 р.). В цьому регіоні в останні 10 років відбулося зменшення кількості громад УПЦ : у Львівській (-110) та Тернопільській (-160) областях. Позитивна динаміка для церкви відслідковується у Волинській (+67), Закарпатській (+77), Рівненській (+63) і Чернівецькій (+28) областях.

Впродовж 2001 р. розширення мережі громад УПЦ відбулось в усіх регіонах країни за винятком Львівської області.

Українська православна церква – Київський патріархат за кількістю релігійних організацій, що складають її структуру (3156) займає 3 місце в країні після УПЦ та УГКЦ. УПЦ-КП остаточно втратила характеристики суто регіональної релігійної інституції. Якщо на початок 1993 р. церква мала в західному регіоні 87,3 відсот. своїх громад, то на січень 2002 р. Київський патріархат 14,1 відсот. своїх парафій має в південно-східному регіоні та понад третину (35,8 відсот.) – у північних та центральних областях. Впродовж 2001 р. приріст громад церкви (+269, або 9,7 відсот.) відбувся в усіх регіонах країни за винятком АРК та м.Севастополя.

Інституційна мережа **Української автокефальної православної церкви** складається з патріархії, 11 епархіальних управлінь, 8 духовних навчальних закладів, 3 монастирів, 2 братств, 6 місій та 1055 парафій віруючих. Сьогодні 777 громад УАПЦ (73,6 відсот.) функціонує у західному регіоні. У 2001 р. загальна кількість парафій церкви збільшилася на 40 одиниць проти 26 у 2000 р.

Українська греко-католицька церква відновила свої структури й навіть перевищила довоєнний рівень. Сьогодні УГКЦ має 3336 громад, 96,6 відсот. з яких знаходиться в західному регіоні. При цьому якщо на початок 1992 р. церква була представлена лише в 13 областях та Києві, то станом на січень 2002 р. її громади відсутні тільки в Кіровоградській області. В 2001 р. кількість громад УГКЦ збільшилася на 19 одиниць, що є найнижчим показником за останні 10 років. Із 19 новоутворених громад 15 розпочали діяльність у західних областях і 4 в центральних. Впродовж року церквою утворено 7 монастирів, 2 місії та 1 духовний навчальний заклад.

Римсько-католицька церква в Україні у 2001 р. збільшила свою мережу на 45 одиниць (в т.ч. на 20 громад віруючих) і до її складу нині входять митрополія, 9 дієцезіальних та чернечих управлінь, 827 громад, 66 монастирів, 31 місія та 6 духовних навчальних закладів. У 2000 та 2001 роках РКЦ утворювала найбільше монастирів серед інших церков України: 28, в т.ч. у 2001 р. – 16.

Протестантизм в Україні представлений 46 церквами, напрямками, течіями. Виходячи з кількісних показників, найбільш впливовою протестантською церквою залишається **Всеукраїнський союз об'єднань євангельських християн-баптистів**. У його складі діють 25 регіональних та обласних управлінських структур, 75 добротинних місій, 5 братств та 42 духовних навчальних заклади, де готується майже 6 тис. майбутніх пресвітерів, діаконів та працівників церкви. У 2194 громадах богослужіння проводить 2851 священнослужитель. Діти та молодь ознайомлюються з основами віровчення у 1148 недільних школах. Релігійне життя висвітлюється 13 періодичними виданнями. В 2001 р. зареєстровані статути 9 місій, 9 духовних навчальних закладів, 1 братства та 80 громад Союзу.

Другим за кількістю релігійних організацій протестантським об'єднанням є **Всеукраїнський союз церков християн віри євангельської-п'ятидесятників**. Його структуру складають 26 обласних управлінь, 47 місій, 2 братства та 1253 громади віруючих, які обслуговуються 1737 священнослужителями. Ще 650 майбутніх пресвітерів і дияконів готуються в 13 духовних навчальних закладах. При громадах діє 741 недільна школа. Релігійне життя та проблеми розвитку союзу розглядаються на сторінках 14 періодичних релігійних видань. Впродовж 2001 р. були зареєстровані статути 1 братства 2 духовних навчальних закладів та 65 громад віруючих.

Українська уніонна конференція церкви адвентистів сьомого дня у своєму складі має 8 регіональних управлінь, 2 місії, 3 духовні навчальні заклади (743 студенти) та 865 громад, де богослужіння проводять 1099 проповідників та пресвітерів. Діє 529

недільних шкіл. Питання внутрішньо-церковного життя висвітлюються 7 періодичними виданнями. В 2001 р. інфраструктура церкви розширилась за рахунок реєстрації статутів 1 місії та 62 громад віруючих.

На початок 2002 р. в країні діє 7228 громад протестантів, що становить 27,7 відсот. релігійної мережі країни (проти 20,9 відсот. у січні 1992 р.).

Кількість громад **нетрадиційних для України та новітніх релігійних течій** за рік збільшилась з 1328 до 1588; вони належать до 64 напрямків (33 з них мають лише від 1 до 5 осередків своїх вірних). Відносно велику кількість громад мають Новоапостольська церква – 51 та Церква Ісуса Христа святих останніх днів (мормони) – 57, проте у 2001 р. мережа цих церков не змінилась. Також на рівні 2000 р. залишилась кількість осередків РУНвіри, Віри Багаї та ще 17 релігійних течій, а число громад Товариства Свідомості Крішни зменшилося з 42 до 40.

832 громади прихильників новітніх релігійних течій, або 54,3 відсот. зосереджено у південно-східному регіоні країни.

До новітніх для України релігій належать і 702 громади **харизматичних церков та об'єднань**. Біля 200 з них підпорядковуються Об'єднанню незалежних харизматичних християнських церков України Повного Євангелія, яке має надто розвинену структуру: духовний центр у Києві, 5 християнських благодійних місій, 1 братство та 3 духовних навчальних заклади, де проходять підготовку 796 майбутніх священнослужителів.

Високими темпами росту відзначається Українська християнська євангельська церква, до складу інституційної мережі якої входить релігійний центр у м.Києві, 5 обласних управлінь, 4 добротинні місії та 3 духовні навчальні заклади, де готуються понад 700 пресвітерів та служителів. Церква скеровує діяльність понад 200 громад віруючих. Потребує довивчення організаційна підпорядкованість ще біля 120 повноєвангельських громад.

55 громад входять до складу Церкви Живого Бога та харизматичного Духовного центру “Нове покоління” християнських церков України, організаційна розбудова якого тільки починається. Автономно діють 209 інших харизматичних організацій віруючих.

Найбільш поширеним є харизматичний рух у південно-східному регіоні, де діє 399 громад, або 56,8 відсот. їхньої загальної кількості в країні. У Донецькій області нараховується 135 громад, в АРК – 47, Запорізькій області - 50. Минулого року кількість громад харизматичних об'єднань зросла на 103 одиниці, проти 107 у 2000 р.

Впродовж року із 792 до 844 одиниць зросла кількість **релігійних громад, створених національними меншинами**. Половину з них (416) складають мусульмани, іудейських релігійних осередків – 246, громад Закарпатської (угорської) реформатської церкви – 104, громад Німецької євангелічно-лютеранської церкви – 41, парафій Вірменської апостольської та католицької церков – 20. Діють також поодинокі етноконфесійні громади корейців, шведів та чехів, а в Криму – кримчаків та караїмів.

Найбільше громад, створених на етноконфесійному ґрунті, у південно-східних областях України, зокрема, в Автономній Республіці Крим – 373, або 43,2 відсот. від загальної кількості в Україні. Необхідно відзначити, що за найбільшої кількості мусульманських громад в Криму (317), їхній відсоток до числа ісламських осередків в Україні за останні 3 роки зменшився з 82,7 до 76,2 відсот.

Динамічно розгортається мережа **іудейських** релігійних організацій. Сьогодні в усіх областях України їх нараховується 246, або шестеро більше, ніж на початку 1992 р., коли релігійна діяльність прихильників іудаїзму була організаційно оформлена лише у 19 регіонах. Впродовж 2001 р. кількість іудейських громад в Україні збільшилась на 28 одиниць.

Принципово нові підходи в царині державно-церковних відносин, що базуються на взаємоповазі та співпраці, дозволили значно поліпшити матеріальний стан релігійних організацій. За роки державної незалежності України віруючим повернуто 3,6 тис. храмів і понад 10 тис. предметів культового та церковного вжитку, а кількість культових будівель та пристосованих приміщень, якими користуються церкви збільшилась з 9449 до 18634, або на 97,2 відсот. Причому серед 13,2 тис. храмів – 3845 (29,2 відсот.) є

пам'ятками архітектури. За цей період збудовано 3,2 тис. сакральних споруд. Проте забезпеченість культовими будівлями залишається однією з найгостріших проблем релігійного життя в Україні. Так, у 2001 р. було зведено 318 храмів, але відсоток забезпеченості конфесій у зв'язку з реєстрацією статутів 1519 новоутворених громад знизився до 74,7 відсот. проти 75,5 відсот. у 2000 р.

Не має проблем з забезпеченістю культовими будівлями Закарпатська-реформатська церква. Серед інших церков забезпечені храмами віруючі РКЦ на 91,8%, УПЦ – 88,1%, УГКЦ – 81,0%, УПЦ КП – 70,2%. Іудаїстські релігійні організації забезпечені синагогами на 49,3%, мусульмани мечетями - на 39,0%, протестантські церкви молитовними будинками: християни віри євангельської - на 69,5%, євангельські християни баптисти - на 69,7%, адвентисти сьомого дня - на 59,0%.

Релігійні організації України розв'язують існуючі майнові проблеми шляхом будівництва нових культових споруд. У 2001 р. Українською православною церквою збудовано 117 храмів, УПЦ КП – 33, УГКЦ – 16, Союзом церков ХВС – 19, Союзом об'єднань ЄХБ – 35. У стадії будівництва знаходиться 2136 храмів. Під молитовні цілі орендується 5143 приміщення.

Враховуючи рекомендації Парламентської Асамблеї Ради Європи № 190 (1995 р.), зобов'язання України, що впливають з них стосовно колишньої церковної власності, Держкомрелігій за дорученням Кабінету Міністрів України підготував проект нової редакції Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації”, в якому, зокрема, викладено механізм повернення віруючим колишньої церковної власності. Поряд з поверненням храмів і культового майна, даним проектом передбачено повернення й іншого колишнього церковного майна (церковно-адміністративних споруд, будівель духовних (релігійних) навчальних закладів, монастирських житлових та господарчих приміщень тощо). Визначено також механізм передачі релігійним організаціям колишньої церковної власності, яка знаходиться в управлінні територіальних громад.

Українська держава робить все від неї залежне аби подолати руйнівні наслідки минулого, повернути релігійні інституції в суспільство, створити належні умови для їх цивілізаційного розвитку. Цей стратегічний курс знайшов своє підтвердження в Указі Президента України від 21 березня 2002 року «Про невідкладні заходи щодо остаточного подолання негативних наслідків тоталітарної політики колишнього Союзу РСР стосовно релігії та відновлення порушених прав церков і релігійних організацій». Нині в Україні розгорнута робота з реалізації визначених Указом завдань.

Л.Ярмол* (Львів, Україна)

МЕХАНІЗМ І СТАДІЇ ЮРИДИЧНОГО ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ СВОБОДИ ВІРОСПОВІДАННЯ ЛЮДИНИ В УКРАЇНІ

Реальність, “дієвість” свободи віросповідання людини, а також окремих її елементів (можливостей) залежать від наявності юридичного механізму її забезпечення.

Юридичний механізм забезпечення свободи віросповідання людини – це система ефективних юридичних засобів реалізації, охорони та захисту свободи віросповідання в цілому, а також окремих її елементів (можливостей), закріплених у національних юридичних актах .

Отже, в Україні елементами механізму юридичного забезпечення свободи віросповідання людини є:

- національне законодавство України (в тому числі ратифіковані міжнародні акти, які є його частиною), де проголошується, визнається свобода віросповідання людини, а

* Аспірантка кафедри теорії та історії держави і права Львівського національного університету ім. І.Я.Франка, мол.наук.сп. Львівської лабораторії прав людини і громадянина НДІ державного будівництва та місцевого самоврядування АПрН України.

також окремі її можливості (елементи);

- юридичні засоби реалізації свободи віросповідання людини;
- юридичні засоби охорони останньої;
- юридичні засоби її захисту.

Правове забезпечення свободи віросповідання людини не може бути миттєвим, одноактним, воно повинно пройти певні етапи (стадії).

Перша стадія – державне визнання свободи віросповідання людини. Як уже зазначалося, Україна визнала, проголосила це право людини, закріпивши його в національних нормативно-правових актах, а також шляхом ратифікації, прийняття міжнародних актів з прав людини .

Інституціоналізація здійснення свободи віросповідання – **друга стадія** її юридичного забезпечення. Суть цієї стадії полягає у створенні і визначенні державних органів, інших організацій, посадових осіб, на котрих спеціально покладається сприяння у здійсненні, охороні та захисті свободи віросповідання. Зокрема спеціальним органом, який забезпечує проведення державної політики стосовно релігій та церкви в Україні, виступає Державний комітет України у справах релігій. Він є центральним органом виконавчої влади, діяльність якого спрямовується і координується Кабінетом Міністрів України через Міністра юстиції. Свої повноваження Держкомрелігій України здійснює безпосередньо та через відповідні підрозділи обласних, Київської та Севастопольської міських державних адміністрацій.

Основними завданнями Держкомрелігій є:

- забезпечення, відповідно до законодавства, реалізації права кожного на свободу світогляду і віросповідання, додержання принципів відокремлення церкви і релігійних організацій від держави, а школи – від церкви, формування та регулювання відносин між державою, церквою та релігійними організаціями;
- сприяння зміцненню взаєморозуміння між релігійними організаціями різних віросповідань, вирішенню відповідно до законодавства спірних питань, що виникають у відносинах між такими організаціями;
- запобігання втручанню органів державної влади та органів місцевого самоврядування, їх посадових осіб у здійснювану відповідно до законодавства діяльність релігійних організацій, а також втручанню релігійних організацій у діяльність органів державної влади, органів місцевого самоврядування, об'єднань громадян;
- здійснення відповідно до законодавства реєстрації статутів (положень) релігійних організацій;
- участь у вирішенні питань, пов'язаних із переданням релігійним організаціям об'єктів державної і комунальної власності (п. 3 Положення про Державний комітет України у справах релігій)

З вищенаведеного випливає, що Держкомрелігій не здійснює контролю за додержанням законодавства України про свободу світогляду, віросповідання та релігійні організації. Такий контроль здійснюють натомість місцеві ради та їх виконавчі комітети (ст.29 Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації”). Однак чинне законодавство про місцеві органи виконавчої влади та місцеве самоврядування безпосередньо цей контроль не передбачає. У проекті Закону України від 01.02.2000 р. “Про внесення змін до Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації” (поданий Кабінетом Міністрів України) запропоновано покласти обов'язок державного контролю за додержанням законодавства про свободу світогляду та релігійні організації на Центральний орган виконавчої влади у справах релігій, а також на місцеві органи виконавчої влади та органи місцевого самоврядування у межах їх компетенції (ст.30).

На наш погляд, в законодавстві доцільно передбачити контрольні функції Держкомрелігій, а також відповідних управлінь (відділів) у справах релігій, але тільки в межах дотримання релігійними організаціями статутів відносно мети й порядку здійснення ними своєї діяльності.

У Держкомрелігій утворюються: експертна рада за участю представників наукових установ, учених-релігієзнавців та фахівців інших галузей, яка забезпечує

проведення релігієзнавчої експертизи; наукова рада та інші дорадчі, консультативні органи. Відповідно, доцільно було б прийняти Положення про порядок і підстави проведення релігієзнавчої експертизи, яку здійснює вказана експертна рада.

Необхідність існування в Україні такого спеціального органу, як Держкомрелігій, викликала чимало дискусій. На наш погляд, спеціальний орган із забезпечення державної політики у сфері релігій має існувати в Україні до того часу, поки діє "спеціалізоване законодавство" щодо релігійних організацій. Та й порядок створення релігійних організацій, їх правовий статус мають свої особливості порівняно з іншими громадськими організаціями. Це, своєю чергою, також зумовлює необхідність у функціонуванні Держкомрелігій.

У деяких державах, наприклад, у Російській Федерації, відсутні спеціальні органи, які б здійснювали державну політику в релігійній сфері. Нагляд за виконанням законодавства про свободу совісті, свободу віросповідання і релігійні об'єднання в цій державі здійснюють органи прокуратури, а органи юстиції, які зареєстрували релігійні організації, забезпечують контроль за дотриманням ними статутів стосовно мети й порядку їх діяльності. Однак у Росії вже ставиться питання про необхідність утворення державної структури, яка б забезпечувала виконання закону про свободу совісті.

Офіційна інтерпретація та конкретизація нормативно-правових актів щодо свободи віросповідання – **третьє стадія** юридичного забезпечення останньої. Так, окремі можливості (елементи) свободи віросповідання людини, а також юридичні засоби її реалізації, охорони й захисту закріплюються і конкретизуються в цілій низці законів та підзаконних нормативно-правових актів, наприклад, у Законі України "Про освіту" (в редакції 1996 р.) і в Законі України "Про альтернативну (невійськову) службу" (в редакції 1999 р.).

Офіційна інтерпретація (тлумачення-роз'яснення) нормативно-правових актів, які стосуються свободи віросповідання, здійснюється компетентними органами і є формально обов'язковою для усіх суб'єктів її застосування та реалізації. Офіційне тлумачення Конституції України та законів України здійснює Конституційний Суд України. Тлумачення законодавства України про свободу віросповідання та релігійні організації цей орган поки що не здійснював. У свою чергу, Вищий Арбітражний Суд України відповідно до своїх повноважень дав Роз'яснення № 02-5/109 від 29.02.1996 р. "Про деякі питання, що виникають при застосуванні Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації".

Четверта стадія юридичного забезпечення свободи віросповідання людини полягає у встановленні процедури її здійснення, реалізації. Юридична процедура реалізації прав людини – це закріплені в законі і спрямовані на здобуття людиною певних особистісних і соціальних цінностей послідовність та узгодженість дій уповноваженого й зобов'язаного суб'єктів, а також обсяг, зміст, форми, способи, методи та строки їх учинення.

Реалізація свободи віросповідання людини власними діями (наприклад, одноособове сповідання будь-якої релігії, зміна власних релігійних чи інших переконань) не потребує встановлення юридичних процедур. Однак є деякі можливості свободи віросповідання людини, які потребують їх встановлення, наприклад, реалізація права на альтернативну (невійськову) службу, здобуття релігійної освіти в духовних навчальних закладах, сповідання релігії спільно з іншими у межах релігійної громади, порядок створення якої визначений законодавством.

П'ята стадія юридичного забезпечення свободи віросповідання – встановлення й реалізація юридичних засобів її охорони, спрямованих на запобігання, зокрема, на перешкоджання чи унеможливлення, порушень цього права людини.

За певними критеріями юридичні засоби охорони прав людини поділяються на наступні види:

I. За місцем існування у правовій системі:

1) норми права, які встановлюють заборони (вказівки про недопустимість певної поведінки, що порушує права людини). Можна навести наступні приклади забороняючих приписів, які виступають юридичними засобами охорони свободи

віросповідання людини: “Ніхто не може встановлювати обов’язкових переконань і світогляду, не допускається будь-яке примушування при визначенні громадянином свого ставлення до релігії, до сповідання або відмови від сповідання релігії, до участі або неучасті в богослужіннях, релігійних обрядах і церемоніях, навчання релігії”.

Слід зазначити, що обов’язковим елементом забороняючих норм (як і будь-яких інших норм) є санкція, котра передбачає заходи юридичної відповідальності. Тому не можна погодитися з тим, що наступним видом юридичних засобів охорони прав людини є норми права, в яких вказуються заходи юридичної відповідальності. Що стосується наведеного прикладу заборони, то в ній відсутня санкція за недотримання, порушення диспозиції, і, відповідно, цей юридичний засіб охорони свободи віросповідання людини є лише декларативним. Таких забороняючих норм без санкцій (вірніше, нормативно-правових приписів) в Законі України “Про свободу совісті та релігійні організації” є багато, що свідчить про декларативність цих норм;

2) норми права, які встановлюють завдання і компетенцію відповідних органів з охорони прав людини, зокрема свободи віросповідання (наприклад, Держкомрелігій, його органів на місцях, органів місцевого самоврядування, прокуратури, міліції та інших);

3) норми права, котрі передбачають конкретні заходи запобігання порушенням прав людини та їх профілактики. Наприклад, проведення посадовими особами відповідних державних органів зустрічей із керівниками релігійних організацій, зарубіжними місіонерами, під час яких їх знайомлять із чинним законодавством України про свободу світогляду, віросповідання та релігійні організації, з національно-культурними і релігійними традиціями українського народу (п.1 "Заходів щодо нейтралізації діяльності деструктивних тоталітарних культів, мінімізації їх негативного впливу на суспільство". № 191/96); затверджених Кабінетом Міністрів України 3 січня 1997 р.

4) діяльність компетентних органів держави щодо застосування зазначених вище юридичних норм;

5) правозастосовчі акти, які приймаються для запобігання правопорушенням, зокрема щодо свободи віросповідання людини. Наприклад, припис прокурора про негайне припинення діяльності релігійної організації, члени якої посягають на життя і здоров’я людини.

II. Залежно від найближчої мети правоохоронного впливу на суб’єкта:

1) засоби фізичного впливу, безпосередньо спрямовані на обмеження, недопущення, перешкодження здійсненню вчинків, що можуть призвести до порушень прав людини (наприклад, затримання осіб, які розпалюють релігійну ворожнечу);

2) засоби психічного впливу, котрі такої мети безпосередньо не переслідують (наприклад, виховання викладачами релігійних віровчень та релігійними проповідниками своїх слухачів у дусі терпимості і поваги до громадян, які не сповідують жодної релігії, та до віруючих інших конфесій).

Встановлення і реалізація юридичних засобів захисту свободи віросповідання людини – **шоста стадія** її юридичного забезпечення. За допомогою цих засобів припиняються порушення свободи віросповідання, усуваються перепони для її реалізації, відновлюються порушені права.

Юридичні засоби захисту свободи віросповідання можемо поділити на певні види за різними критеріями.

I. За формами захисту: судові; парламентські; контрольно-наглядові; адвокатські.

Серед зазначених форм найважливішою юридичною гарантією захисту свободи віросповідання, як і для будь-якого іншого права людини, виступає суд.

Конституцією України передбачено, що “звернення до суду для захисту конституційних прав і свобод людини і громадянина безпосередньо на підставі Конституції України гарантується” (ч.3 ст.8). Кожна людина має право оскаржити в суді рішення, діяння органів державної влади і місцевого самоврядування, посадових і службових осіб. Так, наприклад, у судовому порядку можна оскаржити рішення державних органів з питань: перевищення встановленого законом строку прийняття

рішень про реєстрацію статутів (положень) релігійних організацій; відмови в реєстрації статутів (положень) релігійних організацій; володіння та користування культовими будівлями та майном (ст. 248 ЦПК України).

Серед парламентських форм захисту можемо назвати право звертатися за захистом своїх прав до Уповноваженого Верховної Ради України з прав людини (ч. 3 ст. 55 Конституції України). До Уповноваженого Верховної Ради України Н. Карпачової уже зверталось чимало громадян за захистом свободи віросповідання. При цьому 60% звернень стосувалося питань нестачі приміщень для відправлення релігійної служби. Громадяни України можуть звертатися за захистом свободи віросповідання до Комітету з прав людини ООН і до Європейського суду з прав людини Ради Європи, але при дотриманні певної процедури.

В.Любчик* (Київ, Україна)

ЗАХИСТ ПРАВ НАЦІОНАЛЬНИХ І РЕЛІГІЙНИХ МЕНШИН У КОНСТИТУЦІЇ ТА ЗАКОНОДАВСТВІ УКРАЇНИ

Законодавчі акти незалежної України справедливо вважаються одними з таких, у яких достатньо повно відображені права національних і релігійних меншин.

Концептуальні засади етнонаціональної політики держави зафіксовані у Декларації про державний суверенітет України (1990 р.) та у Декларації прав національностей України (1991 р.). Перший документ, визначаючи Україну як суверенну національну державу, що розвивається на основі здійснення українською нацією свого невід'ємного права на самовизначення, декларує зобов'язання держави із забезпечення національно-культурного відродження українського народу щодо його історичної свідомості і традицій, національно-етнографічних особливостей, функціонування української мови у всіх сферах суспільного життя. Наголошується також, що громадяни всіх національностей становлять народ України; рівність перед законом усіх незалежно від їх походження, расової та національної приналежності, мови тощо; гарантується всім національностям, що проживають на території країни право вільного національного і культурного розвитку; передбачено можливість утворення національно-адміністративних одиниць і, що особливо важливо, визнається пріоритет загальнолюдських цінностей та пріоритет загальноновизнаних норм міжнародного права перед нормами внутрішньодержавного права.

Декларація прав національностей України (1991 р.), Закон України "Про національні меншини в Україні" (1992 р.) випередили у часі прийняття Радою Європи провідних на регіональному рівні міжнародно-правових документів у цій сфері правовідносин: Європейську хартію регіональних мов або мов меншин (1992 р.), Рамкову конвенцію про захист національних меншин (1995 р.) та Рекомендації 1201 Парламентської Асамблеї Ради Європи стосовно додаткового протоколу до Конвенції про захист прав людини щодо осіб, які належать до національних меншин (1993 р.).

За майже повного викладу всіх прав і свобод стосовно національних меншин, передбачених міжнародними документами, додатковим позитивом вітчизняних документів слід вважати підхід до вирішення дилеми колективних та індивідуальних прав, найбільш оптимальним чином: визнаються як індивідуальні права осіб, що належать до національних меншин, так і їх організацій. Наприклад: стаття 1 Декларації прав національностей України (1991 р.) від імені Української держави "гарантує всім народам, національним групам, громадянам, що проживають на її території, рівні політичні, економічні, соціальні та культурні права"; у статті 2 цього ж документа гарантується "всім національностям права на збереження їх традиційного розселення і забезпечення існування національно-адміністративних одиниць..."; статтею 6 Закону України "Про національні меншини в Україні" (1992 р.) гарантуються всім національним

* Начальник управління Державного комітету України у справах релігій, к.філос.н.

меншинам права на національно-культурну автономію.

Незважаючи на незначний текстовий обсяг положень Конституції України (1996 р.), що стосується цієї теми, правам національних меншин приділено частину статті 11: "Держава сприяє ... також розвиткові етнічної, культурної, мовної та релігійної самобутності всіх корінних народів і національних меншин України"; мовним правам національних меншин - частину 3 статті 10: "В Україні гарантується вільний розвиток, використання і захист російської, інших мов національних меншин України"; освітянським правам - частину 5 статті 52: "Громадянам, які належать до національних меншин, відповідно до Закону, гарантується право на навчання рідною мовою чи на вивчення рідної мови у державних і комунальних навчальних закладах або через національні культурні товариства", права меншин відображені в окремих базових положеннях основного Закону. В статті 35 Конституції України закріплюється право кожної людини на свободу світогляду та віросповідання. Це право передбачає свободу сповідувати будь-яку релігію, або не сповідувати жодної, без перешкод відправляти - одноосібно чи колективно - релігійні культури та ритуальні обряди, вести релігійну діяльність. Церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа - від церкви. Жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова.

Здійснення цього права може бути обмежене Законом лише в інтересах охорони суспільного порядку, здоров'я та моральності населення.

За останні роки створені необхідні правові умови діяльності релігійних організацій. Кожному в Україні гарантується право: мати свою релігію чи переконання; приймати іншу релігію чи переконання; міняти релігію; одноосібно чи разом з іншими сповідувати свою релігію, відправляти культ, виконувати релігійні обряди, дотримуватись канонів своєї релігії в житті; право батьків (чи осіб, що їх замінюють) виховувати своїх дітей відповідно до своїх особистих переконань; право на таємницю сповіді та інші.

Питання власності, підприємництва, землекористування релігійних організацій, трудові відносини у них врегульовані діючими законодавчими актами про власність, підприємництво, землю, працю, соціальне страхування.

Спираючись на світовий досвід, Україна будує свою державну політику щодо релігії та церкви на засадах законності та соціальної справедливості. Ця політика спрямована на:

- створення сприятливих умов для діяльності релігійних організацій, для здійснення ними своєї соціальної місії;
- забезпечення рівних прав і можливостей для всіх релігійних організацій;
- утвердження релігійної та світоглядної терпимості і поваги між віруючими та невіруючими, між віруючими різних віровчень;
- визнання статусу релігійних організацій, сформульованого в міжнародних правових актах;
- утвердження поваги в ставленні держави до традицій і внутрішніх установ релігійних організацій;
- забезпечення рівності перед законом усіх релігійних організацій;
- створення умов для участі релігійних організацій в суспільному житті, використання ними засобів масової інформації;
- вирішення питань, пов'язаних з поверненням майна релігійним організаціям, незаконно вилученого в них у попередні роки.

Практично з усіх головних питань життєдіяльності релігійних організацій прийнято відповідні законоположення, які створили нову, демократичну фазу взаємовідносин між державою та церквою.

Із значної кількості релігійних організацій, діючих в Україні, 6,6 відсот. становлять згромадження, утворені за національною ознакою. Упродовж 1992-2001 рр. із 175 до 844 одиниць зростає кількість релігійних громад, створених національними меншинами. Половину з них (416) складають мусульмани, 104 – громади Закарпатської (угорської) реформатської церкви, 246 – іудейські релігійні осередки, 39 – громади Вірменської євангелічно-лютеранської церкви, 20 – парафії Вірменської апостольської

та католицької церков. Діють також поодинокі релігійні громади етнічних парафій корейців, шведів та чехів, а в Криму – кримчаків та караїмів.

Найбільше громад, створених на етноконфесійному ґрунті, у південно-східних областях України, зокрема, в Автономній Республіці Крим – 373, або 43,2 відсот. від загальної кількості в Україні. Необхідно відзначити, що за найбільшої кількості мусульманських громад в Криму (317), відсоток до їх числа в Україні за останні роки зменшився з 82,7 до 76,2 відсот.

Проблеми, пов'язані із здійсненням свободи світогляду в Україні, залишаються важливим завданням правового регулювання і досить складним напрямом внутрішньої державної політики.

Нова Конституція і вся правова система України покликані створити умови для виправлення помилок і недопущення в майбутньому порушень свободи совісті - важливого елемента ідеологічної, морально-етичної та соціально-психологічної основи народовладдя.

На суспільні відносини, що пов'язані із ставленням до релігії, здійснюють вплив не лише Конституція, закони чи діяльність органів державної влади. Найчастіше конституційно-правові норми лише узагальнюють і узаконюють історичні традиції, світоглядні та ідеологічні позиції і погляди на релігійно-церковне життя, вироблені домінуючим у суспільстві політичними та соціальними силами. Однак специфіка сучасного стану українського суспільства, а також завдання правової системи України з демократизації суспільного життя і побудови правової держави обумовлюють пріоритет тих підходів до реалізації свободи совісті, які пройшли випробування суспільно-історичною практикою людства, стали критеріями прогресивності розвитку народів і держав та ознаками їх здатності до міжнародної інтеграції.

Стаття 35 Конституції України, яка чітко визначає право кожного на свободу світогляду і віросповідання, об'єктивно спрямована на надання кожному, незважаючи на його ставлення до релігії, рівних прав та можливостей, на формування віротерпимості, а відтак - на забезпечення взаєморозуміння, спокою та злагоди в суспільстві, що є одним з основних чинників у процесі демократизації.

Забезпечення свободи віросповідання обумовило й те, що законодавець передбачив кримінальну відповідальність за порушення рівноправності громадян залежно від ставлення до релігії (ст. 66 Кримінального кодексу України) та за перешкодження відправленню релігійних обрядів, якщо вони не порушують громадського порядку і не супроводжуються замахом на права громадян (ст.139 КК України).

Жодна релігія в Україні не може бути визнана державою як обов'язкова. Релігійна організація не повинна втручатися у діяльність інших релігійних організацій, а також проповідувати ворожнечу, нетерпимість до віруючих інших віросповідань і невіруючих. Ніхто не може з мотивів своїх релігійних переконань бути увільнений від своїх обов'язків перед державою або відмовитись від виконання конституційних обов'язків. Винятки з цього положення (як то заміна військової служби альтернативною) спеціально обумовлюється законом.

В Україні заборонено встановлювати обов'язкові переконання чи світогляд. Виходячи з цього загального положення викладачі релігійних віровчень і релігійні проповідники не повинні проповідувати нетерпимість до інших релігій чи іншого світогляду людини. Відповідні обов'язки покладені також на педагогічних працівників Резолюцією Генеральної Асамблеї ООН №44/131 від 20.02.90 р., якою Генеральна Асамблея «усвідомлюючи важливе значення освіти для забезпечення релігійної і світоглядної терпимості», привернула увагу держав-членів ООН до того, аби їх педагогічні працівники, інші державні посадові особи при виконанні своїх обов'язків поважали всі релігії і переконання й не припускалися дискримінаційних дій стосовно осіб, які мають інші переконання.

Неухильне дотримання Конституції та законів, що регулюють діяльність релігійних організацій і міжнародні зобов'язання України щодо захисту свободи совісті та свободи діяльності релігійних організацій, унеможлиблюють втручання держави у

справи церкви і навпаки, а також взаємні претензії церков стосовно їх переваг одна над одною.

Це створює умови для реального забезпечення державою свободи совісті та рівності усіх релігійних організацій, а також для розмежування сфер впливу держави і церкви.

Стабільність та демократичність будь-якої держави, у якій проживають меншини, значною мірою визначається створенням у ній відповідних їх запитам умов для вільного і всебічного розвитку кожного члена суспільства.

Для України, держави з поліетнічною структурою населення, географічно розташованою на перехресті культур і релігій, зі складною, суперечливою історією, питання формування державної політики щодо меншин, включаючи міжнародно-правові та конституційно-правові аспекти її обґрунтування і закріплення, є актуальною, без перебільшення проблемою стратегічної ваги.

Успішне розв'язання означених питань залежатиме насамперед від обізнаності, правильного розуміння сутності, подій, процесів, що відбуваються в цій досить делікатній сфері суспільного буття, рішення, які приймаються політиками та широким громадським загалом. Кваліфікована, неупереджена гуманізація вирішення складних міжетнічних, міжконфесійних відносин є першочерговою і неодмінною умовою, недопущення конфліктних ситуацій, а при наявності таких, - їх цивілізованої мінімізації.

О.Шуба* (Київ, Україна)

НАЦІОНАЛЬНЕ ЗАКОНОДАВСТВО УКРАЇНИ ПРО СВОБОДУ СОВІСТІ ТА РЕЛІГІЙНІ ОРГАНІЗАЦІЇ: ПРОБЛЕМИ ОНОВЛЕННЯ

Прийнятий у 1991 р. Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації" свого часу був визнаний міжнародними експертами одним із найдемократичніших правових документів у цій сфері. Саме він спрямував релігійне відродження в Україні у правове русло. Однак за роки незалежності Української держави у релігійно-церковному житті українського суспільства відбулися значні зміни, які потребують корекції положень як цього Закону, так і інших нормативно-правових документів.

Питання про оновлення національного законодавства про релігію і церкву нині усвідомлюється в різних колах українського суспільства - державних, політичних, церковних. Воно не раз порушувалося суб'єктами законодавчої ініціативи: Кабінетом Міністрів України, народними депутатами України різних скликань – А.Шишкіним, В.Костицьким, В.Журавським та ін.

Нещодавно до Верховної Ради України надійшов черговий законопроект – нова редакція Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації”, ініційований Кабінетом Міністрів України. Він спрямований на приведення чинного законодавства у цій сфері у відповідність з міжнародними правовими документами, Конституцією України та сучасним реаліям релігійно-церковного життя в Україні.

Серед законопроектів, що раніше надходили до Верховної Ради України, він відрізняється своєю виваженістю та поміркованістю, намаганням врегулювати найбільш актуальні проблеми державно-церковних та міжцерковних відносин, зокрема, унормування питань про реєстрацію статутів релігійних організацій, їх господарську діяльність та оподаткування доходів, відносини школи і церкви. Саме завдяки цьому законопроект заслуговує в цілому на увагу і підтримку.

Однак у ньому є й такі положення, з якими повною мірою погодитися важко. Йдеться, зокрема, про його назву, оскільки між нею і Конституцією України (ст.35) є термінологічні розбіжності. У Конституції вживається поняття “свобода **світогляду**”, а у законопроекті - “свобода **совісті**”. Для усунення цих розбіжностей у законопроекті слід було б поряд з іншими термінами, дати визначення поняття “свобода совісті”.

* Заступник завідуючого відділом апарату Верховної Ради України, доктор політичних наук.

Крім того, зважаючи на те, що конституційні норми є нормами прямої дії, дослівно їх дублювати у законопроекті немає потреби.

У проекті закону доцільно було б конкретизувати конституційний принцип відокремленості церкви від держави, більш чітко визначитися у питаннях реалізації державної політики у релігійно-церковній сфері, оскільки в одній статті (ст.6) ці функції покладаються на органи виконавчої влади і органи місцевого самоврядування, а в іншій (ст.30) – на центральний орган виконавчої влади у справах релігій. Необхідно також законодавчо врегулювати питання про відносини релігійних організацій не лише з органами державної влади, а й з органами місцевого самоврядування.

На нашу думку, в умовах відокремленості церкви від держави ставити питання про “державну політику” щодо релігії і церкви взагалі сумнівно. Відтак спірним є й положення законопроекту про те, що засади державної політики щодо релігії та церкви має визначати Верховна Рада України.

Якщо ж все-таки прийняти положення про необхідність державної політики щодо релігії та церкви, то законопроект потребує також доповнення статтями, які містили б виклад повноважень не лише державного органу виконавчої влади у справах релігій, а й місцевих органів державної виконавчої влади, а також органів місцевого самоврядування.

Законопроект повною мірою визначає порядок набуття статусу юридичної особи релігійною організацією, створеною віруючими-громадянами України. Проте він не дає відповіді на питання про можливість реєстрації статутів (положень) релігійних організацій та набуття статусу юридичної особи релігійними громадами, заснованими іноземцями (громадянами іноземних держав та особами без громадянства), що на законних підставах перебувають в Україні, і теж відповідно до Конституції України мають право на свободу совісті і віросповідання.

Викликає заперечення запропонована у законопроекті норма, в якій міститься вимога щодо подання на реєстрацію статутів (положень) релігійними організаціями, які підпорядковані закордонним релігійним центрам, нотаріально засвідчених основоположних документів цих закордонних релігійних центрів. З нашого погляду, це положення позбавляє як українську державу, так і релігійні організації, що діють в Україні, національної самодостатності і ставить набуття ними статусу юридичної особи у залежність від закордонних релігійних центрів.

Законопроектом передбачаються різні строки розгляду питань щодо реєстрації статутів (положень) релігійних громад: одних - впродовж десяти днів, інших – від трьох до шести місяців. У цьому положенні вбачається невідповідність основоположному принципу демократичного суспільства і чинного законодавства – принципу рівності релігій перед законом, оскільки ставить в нерівні умови існуючі релігійні організації і ті, що створюються вперше.

Відомо, що в Україні до цього часу гострим залишається питання забезпечення релігійних організацій культовими приміщеннями. В умовах нестачі культових будівель (забезпеченість культовими спорудами нині становить близько 72 відсотків) у релігійних організацій нерідко виникає потреба у їх арендуванні. Однак законопроект неправомірно обмежує можливості релігійних організацій щодо арендування приміщень громадських організацій, даючи їм право на аренду лише тих приміщень, що належать органам державної влади, місцевого самоврядування чи приватним особам.

Новий законопроект повторює норму чинного Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації” щодо обмеження професійної проповідницької та іншої релігійної діяльності зарубіжних священнослужителів, проповідників, наставників рамками тих релігійних організацій, на запрошення яких вони прибули в Україну (див.: частину другу ст. 25 законопроекту). Ця норма вбачається неправомірною, оскільки Конституція України дає право **кожному** (не тільки громадянам України, а й іноземцям) вести релігійну діяльність, обмежуючи її законом лише в інтересах охорони громадського порядку, здоров’я та моральності населення або захисту прав і свобод інших людей. Відтак ніяких інших обмежень на релігійну діяльність ні для громадян України, ні для іноземців бути не може.

Зважаючи на те, що відповідно до Конституції України іноземці та особи без громадянства, що перебувають в Україні на законних підставах, користуються тими ж правами і свободами, а також несуть ті ж самі обов'язки, як і громадяни України, а також виходячи з того, що **кожен** має право на свободу світогляду і віросповідання, на нашу думку, немає потреби у додатковому правовому регулюванні питань, пов'язаних із свободою релігії спеціально для іноземців. Невтручання віруючих одних конфесій у діяльність інших релігійних організацій, заборона проповідання релігійної нетерпимості та ображення релігійних почуттів - це загальні вимоги, які стосуються всіх, як громадян України, так і іноземців та осіб без громадянства.

Одним із питань, яке постійно і активно обговорюється в різних колах українського суспільства є питання про **відносини школи і церкви**. У законопроекті ставиться питання про конкретизацію положень, які регулюють ці відносини.

Слід зазначити, що, незважаючи на закріплену в Конституції України норму про відокремлення школи від церкви, релігійних організацій та світськості освіти в Україні, у законопроекті робиться спроба їх зближення. Так, зокрема, пропонується надати можливість загальноосвітнім та вищим навчальним закладам викладати на факультативній основі релігійно-філософські, релігієзнавчі та релігійно-пізнавальні дисципліни, якщо це викладання не супроводжується релігійними обрядами, має інформативний характер і здійснюється на факультативній основі.

На нашу думку, перш ніж ставити питання про офіційне впровадження у навчальний процес зазначених дисциплін, слід було б визначити терміни, особливо "релігійно-філософські" та "релігійно-пізнавальні" дисципліни. Адже вживання нечітко визначених термінів та понять на практиці може призвести до того, що під "релігійно-філософськими" чи "релігійно-пізнавальними" одні педагогічні працівники (здебільшого залежно від їхнього власного ставлення до релігії та конфесійних уподобань), розумітимуть світські, а другі - релігійні дисципліни. Тим більше, що частина словосполучень "релігійно-", справді дає певні підстави для витлумачення їх як релігійних дисциплін, що суперечить принципам науковості та світськості освіти (див.: ст.6 Закону України "Про освіту"). Із запропонованих у законопроекті дисциплін лише "Релігієзнавство" є світською дисципліною, яка уже утвердилася в системі освіти України і впродовж майже десяти років викладається у вищих закладах освіти усіх форм власності як обов'язкова навчальна дисципліна.

Не врятує ситуації навіть положення про те, що викладання релігійно-філософських та релігійно-пізнавальних дисциплін передбачається здійснювати на факультативній основі, оскільки факультативні дисципліни теж вносяться до навчальних планів вищих навчальних закладів.

Не достатньо переконливим є й посилення на те, що викладання цих предметів не супроводжується виконанням релігійних обрядів, оскільки вивчення деяких виключно релігійних дисциплін (богослов'я, екзегетики, канонічного права та ін.) теж може здійснюватися без виконання релігійних обрядів.

Якщо під виглядом викладання "релігійно-філософських" і "релігійно-пізнавальних" дисциплін" справді передбачається навчання релігії, то воно має відбуватися в позаурочний час, виключно на засадах добровільності та за наявності спільної згоди батьків або осіб, які їх замінюють. Інакше запровадження запропонованих норм в умовах поліконфесійності українського суспільства, наявності міжцерковного протистояння, відсутності у більшості населення належного рівня культури міжконфесійного спілкування може призвести до негативних наслідків як в освітній, так і релігійно-церковній сферах.

Слід зауважити, що такі важливі питання як надання права релігійним організаціям виступати засновником навчальних закладів відповідно до вимог, встановлених законодавством для недержавних закладів освіти, а також здійснювати духовним (релігійним) навчальним закладам ліцензування та сертифікацію документів про освіту за умови дотримання ними державних стандартів освіти у законопроекті навіть не порушуються.

Одним із гострих питань релігійно-церковного життя, яке потребує законодавчого

врегулювання, є **питання реабілітації репресованих українських церков**. Народні депутати України неодноразово порушували його перед Верховною Радою України.

Розгляд цього питання, окрім політичних протистоянь, значною мірою ускладнюється тим, що у сучасній юридичній науці поняття "реабілітація" інтерпретується як визнання особи, необгрунтовано притягнутої до відповідальності, невинною, скасування правових наслідків винесеного їй обвинувального вироку та повного відновлення її у правах у судовому чи адміністративному порядку.

На цій підставі чинне законодавство України передбачає реабілітацію **лише осіб та громадян**, незаконно засуджених або репресованих (див.: преамбулу та ст. 1 Закону України "Про реабілітацію жертв політичних репресій в Україні"). Таким чином, реабілітація має виключно персоніфікований характер. Реабілітації ж колективних суб'єктів, якими є репресовані українські церкви, чинними законами та іншими нормативно-правовими актами не передбачено.

Відповідно до чинного законодавства акту "реабілітації" формально мало передувати винесення судового вироку, який пізніше визнано несправедливим. Хоча тиск влади на релігію та церкву в радянський період справді мав місце, однак вирокі щодо українських церков судами ніколи не виносилися. Саме тому офіційна реабілітація державою українських церков, що постраждали в часті тоталітаризму, у правовій площині нині вбачається неможливою.

Проблемною видається й спроба реабілітація церков у судовому порядку. Адже вони можуть подати судовий позов тільки до держави. Однак, по-перше, держави, яка здійснювала утиски церкви, уже не існує, по-друге, Конституція СРСР офіційно проголошувала свободу совісті, надаючи право громадянам сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої.

Щодо реабілітації репресованих тоталітарним режимом служителів культу, то вона уже здійснена на підставі Закону України "Про реабілітацію жертв політичних репресій в Україні".

Такими чином, у цій ситуації можна ставити питання лише про свою моральну та політичну реабілітацію, що й зроблено свого часу у Заяві Президента України (Див.: Заява Президента України Л.Д.Кучми //Урядовий кур'єр. 1999, 12 червня).

Незважаючи на це, прихильники репресованих церков продовжують наполягати на необхідності їх реабілітації. Вихід із цієї ситуації міг би бути знайдений за рахунок розширеного тлумачення поняття „реабілітація“, яке охоплювало б не лише осіб та громадян, а й колективних суб'єктів, зокрема церков. Тим більше, що реабілітації потребують не лише українські церкви, а й політичні партії та громадські об'єднання, які під тиском влади припинили свою діяльність. Крім того, реабілітацію можна також трактувати як скасування не лише несправедливого судового вироку щодо тих чи інших осіб, а й протиправних рішень та дій державних органів.

Вказані недоліки нової редакції Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації" не є перешкодою для його прийняття Верховною Радою України за основу в першому читанні. Його покращенню сприятимуть також пропозиції світських фахівців, релігійних організацій та церковних діячів. Оновлене законодавство дасть поштовх для подальшого розвитку державно-церковних відносин та релігійно-церковного життя в Україні.

ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНА ПОЛІТИКА ТА ЇЇ РЕАЛІЗАЦІЯ В ЗБРОЙНИХ ФОРМУВАННЯХ НА ТЕРИТОРІЇ УКРАЇНИ

Політика держави щодо релігії і церкви в новітній період людської історії, виступаючи фактором регулювання, функціонування і стимулювання усієї системи суспільних відносин і життєдіяльності людей, в тому числі і в збройних формуваннях, спирається на закони. Закони держави, утверджуючи в житті суспільства ті чи інші положення, нормирозкривають державну політику і свідчать про її зміст, демократичну чи авторитарну спрямованість. В основу правових актів сучасної України, що визначають політико-правовий статус церкви, покладені такі демократичні принципи як відокремлення церкви від держави і школи від церкви, захист прав і рівність громадян незалежно від їх ставлення до релігії, свобода релігійної пропаганди і діяльності, свобода наукової пропаганди, свобода совісті. Важливі положення державно-церковної політики сконцентровані в понятті свобода совісті.

Демократизовані і гуманізовані основи державно-церковних відносин, формуючись протягом тривалого періоду, стали результатом розвитку людської цивілізації, надбанням людського духу, системи міжнародного права останніх десятиліть, реалізованих в демократичних країнах, зокрема і в діяльності інституту воєнного духовенства. Відображаючи істотні аспекти державно-церковних відносин, воєнне капеланство, як особливе покликання започатковане ще в IV ст. і пов'язане з св. Мартином Турським, плащ якого носили в бій як коругву, що знаменувала присутність Бога. Цей плащ, ставши реліквією церкви, охоронявся священиком, який обслуговував релігійні потреби короля і отримав титул „капелан”. Місце, де зберігався цей плащ, стали називати „каплицею” – місцем богослужіння. Так з'явилися капелани в арміях християнських держав Західної Європи.

У військах Київської Русі, Російської імперії, запорізьких козаків душпасторів називали не капеланами, а військовими священиками. Починаючи з великого князя Київського Володимира у військових формуваннях носили коругви, різні ікони. Запорізьке козацтво мало своєю заступницею Покрову Божої Матері. У військових частинах знаходились похідні каплички, в яких проводилися богослужіння. З XVIII ст., коли західноукраїнські землі входили до складу Австро-Угорської імперії в імператорській армії, де служили й українці, діяли греко-католицькі капелани.

Характерною рисою державно-церковних відносин в Російській імперії було існування державної православної церкви, представники якої існували в армії і на флоті. З 1890 р. діяльність військових пастирів регулювалась законом „Про керування церквами й духовенством військового відомства”, згідно з яким військові священики підпорядковувалися військово-духовному управлінню на чолі з протопресвітером. В обов'язки військового священства входили релігійно-духовна опіка, національно-патріотичне і політичне наставництво, деякі інші функції. Синод РПЦ підтримав початок Першої світової війни у зверненні „До чад православної церкви”, звернувши увагу на протидію католицизму і ефективний захист православних слов'янських народів. До існуючих тисячі церков військово-православною відомства додавалися похідні наметові церкви та ікони, які направлялися на фронт з кожної єпархії України. Якщо в мирний період на початку XX ст. кількість військового духовенства не перевищувала 600-700 осіб, то в Першу світову війну вона зросла до 5 тис., які поруч з бійцями знаходились в окопах та на бойових кораблях, проявляючи солдатську доблесть і героїзм. Частина служителів культу була відзначена державними і церковними нагородами. Загалом в діючій армії Росії нараховувалось близько 1200 духовних осіб з України [*Надтока Г.М. Православна церква в Україні 1900-1917 років: соціально-релігійний аспект.* – К., 1998. – С.196].

Революція в Російській імперії 1917 р., боротьба українського народу за створення власної незалежної держави сприяли формуванню демократичного ладу в

* Професор Міжнародного Соломонового університету, д.філос.н.

Українській Народній Республіці (УНР), прийняттю Конституції та законів, в яких розкривалось правове регулювання прав і свобод людини, характер законодавчого забезпечення взаємовідносин між громадянами, суспільством та державою. Хоч в УНР і передбачалось існування главенствующої православної церкви, підкреслювалось, що ніхто з громадян не може ухилитися від виконання публічних обов'язків з причин своїх релігійних переконань. Аналіз основних законодавчих актів незалежної України 1920-х рр. свідчить, що, незважаючи на складні соціально-економічні обставини, воєнну і політичну нестабільність почали формуватися нові державно-церковні відносини, надання визнаним державою релігійним об'єднанням широких прав і свобод, зокрема свободи совісті. В ряді збройних формувань діяли священники (наприклад, в Українській Галицькій армії).

В сучасній Україні, на думку християнських богословів, подальша демократизація і нормалізація державно-церковних відносин повинна в законодавчому порядку вирішити питання діяльності військових священників у збройних утвореннях. Вони вважають, що позитивне вирішення цього питання є ознакою цивілізованості держави і суспільства.

Можливі в Україні ускладнення у взаємовідносинах віруючих і невіруючих, віруючих різних націй і конфесій. Деякі віруючі, в тому числі й військовослужбовці, недооцінюючи силу існуючих відчуженості між державою і церквою, самовідчуження збіднілих людей від соціальних реалій і безсилля їх позитивно впливати на перебіг найважливіших подій, відверто говорять про існування в Україні „наших” і „не наших” церков, „позитивних” і „негативних” церков, забуваючи, що в цих структурах знаходяться наші ж громадяни, а всі церкви рівноправні перед законом. Практично не існує віросповідань вільних від релігійної нетерпимості, оскільки, як вважають самі ж богослови, „кожне з них не відмовляється від заперечення і переслідування інших вчень”. Міжконфесійна нетерпимість заснована на уявленнях, сформованих у сфері релігійної свідомості. Проте тут слід застерегти, що істина пізнається не на шляху нетерпимості і насилля, а на шляхах свободи і совісті. Пошук істини передбачає свободу, а поза свободою лежить лише користь та інтереси.

Державно-церковні відносини занадто політизовані. Особливий вплив політики відчують православні та греко-католики, послідовники яких існують в збройних формуваннях. На позицію керівництва церков, яку підтримують їх одновірці, впливають внутрішні фактори такі як загальні тенденції розвитку релігійно-церковного життя, окремих релігій, сутність взаємодії та взаємовпливу релігій, логіка розгортання і поширення релігійних процесів, характер зовнішнього середовища, ставлення до нього церковних структур. Значний вплив зовнішніх чинників (регіональних і глобальних) відчують церкви, духовні центри яких знаходяться за кордоном. Слід враховувати і такі глобальні чинники як міжнародне становище, геополітична ситуація в регіоні, демографічні, соціально-економічні тенденції, міжетнічні відносини. Маючи системний характер, названі фактори доповнюються регіональними аспектами впливу на церкву (природні особливості території та специфіка природокористування, історія розвитку та заселення регіону, урбанізація і міграція, етнічний склад населення, етноконфесійні групи, місця їх зосередження і т.п.).

Для утвердження нового соціально-правового статусу, повноцінного функціонування церкви доцільно залишатися поза політикою, не давати приводу державним та політичним структурам втручатися у суто внутріцерковні справи. Не сприяють деполітизації церкви допущені в перші роки незалежності помилки (відсутність чіткої державно-церковної політики, курс на фактичне створення державної релігії, як найшвидше об'єднання всіх православних церков в одну).

Історія свідчить, що не лише у збройних формуваннях на території України, а й у військах інших держав існувала й існує система релігійно-морального виховання, в якій значну роль грають військові священники. Для повноцінного втілення в життя такого елемента державно-церковних відносин як свобода совісті варто прийняти окремий закон про свободу совісті та діяльність військового духовенства в збройних формуваннях, в якому необхідно чітко регламентувати обов'язки цих священників,

командування відносно духовної опіки воїнів. У відповідності з таким законом будуть розроблені окремі положення в наказах Міністра оборони, інших актах.

Реалізація свободи совісті в збройних утвореннях, відображаючи ступінь демократії у державі, повноту прав людини створює проблему, пов'язану з підривом боєздатності армії. За даними конкретних соціологічних досліджень, проведених Київським військовим гуманітарним інститутом в 1996 р., лише 64% віруючих нашої армії братимуть участь у бойових діях, коли у військах противника будуть віруючі. Одна п'ята частина опитаних віруючих заявила, що вони не виконуватимуть наказ командира, якщо він суперечитиме їхнім релігійним переконанням. Таким чином, може скластися ситуація, коли половина особового складу військової частини чи з'єднання капітулює або ж оголить певну ділянку фронту. Ряд віруючих військовослужбовців заявляють про необхідність створити у кожному підрозділі, де набирається відповідна кількість одновірців, релігійної групи або ж громади, якою керуватиме найбільш підготовлений у цьому відношенні воїн і проводитиме систематичні моління, організовуватиме відзначення релігійних свят. Названа проблема свідчить про те, що віра в Бога для окремих груп віруючих військовослужбовців має більше значення, ніж конституційний обов'язок щодо захисту Вітчизни.

Упереджене ставлення до представників інших релігій, нестатутні відносини, випадки самогубства, інші негативні явища в збройних формуваннях України сприятимуть соціальним конфліктам, бо релігія і церква як суспільні підсистеми інтегровані в соціальні процеси певної держави. В таких умовах, коли посилюється правовий нігілізм, закон про свободу совісті і релігійні організації не виконується в повному обсязі, між-церковні конфлікти затихли, а не припинилися, запровадження інституту військового духовенства у збройних утвореннях нашої країни, на нашу думку, не обгрунтоване. До того ж, це потребує усунення економічних і соціально-політичних причин негараздів, значних матеріально-фінансових затрат на підготовку і діяльність військових священиків, формування нової концепції у військових колективах. Проблеми, які виникають з реалізацією свободи совісті серед військовослужбовців, відображають істотні аспекти сучасної церковної політики, що розвивається в правовому полі, яке характеризується прогалинами в законодавстві про релігію і церкву. Державно-церковній політиці притаманні декларативні заяви і романтизм перших років незалежності. Діючі в Україні політико-правові акти не повною мірою відповідають сучасним реаліям, оскільки не орієнтуються на деполітизацію й гуманітаризацію релігійного життя, не зупиняють тенденцію поступового зсування суспільства до релігійно-культурної деградації.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

СВОБОДА РЕЛІГІЇ І НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ: СВІТОВИЙ ДОСВІД ТА УКРАЇНСЬКІ ПРОБЛЕМИ

Збірник наукових праць № 6

Редактор – А.Колодний.

Підписано в друк 15.X.2002 р. Умовних друк. арк. **15,8**
Наклад – 350 прим.

Комп'ютерний набір: Гаврилюк Т., Горкуша О., Кулагіна Г.
Комп'ютерна верстка: Саган О.

Оригінал-макет підготовлено на комп'ютерній базі
Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені
Г.С.Сковороди НАН України
(252001, Київ-1, вул.Трьохсвятительська, 4, к.323)